



**ZBORNIK RADOVA FAKULTETA
ISLAMSKIH NAUKA U SARAJEVU**
21/2017

Izdavač
Fakultet islamskih nauka

Za izdavača
Zuhdija Hasanović

Glavni urednik
Zuhdija Hasanović

Urednik
Nusret Isanović

Sekretar
Orhan Jašić

Redakcija
Murteza Bedir (Istanbul), Almir Fatić,
Rešid Hafizović, Amrudin Hajrić, Mustafa
Hasani, Hamid Merwani (Katar), Dina
Sijamhodžić-Nadarević, Stefan Schreiner
(Tübingen), Dževad Šošić, Asim Zubčević

Savjet
Ismet Bušatlić, Enes Duraković,
Dževad Karahasan, Fikret Karčić,
Hilmo Neimarlija

Prijevod
Amrudin Hajrić (arapski)
Asim Zubčević (engleski)

Lektura
Džemaludin Latić

Tehničko uređenje
Aida Mujezin-Čolo

Dizajn korica
Asim Dželilović

Adresa redakcije
Ćemerлина 54
71000 Sarajevo
tel. 033 251 011
fax. 033 251 044
e.mail: fin@fin.ba
www.fin.unsa.ba

ISSN 1512-7648

ZBORNIK RADova 21

U ovom broju pišu

Enes Karić
Almir Fatić
Dževad Šošić
Mustafa Hasani
Ahmed Hatunić
Nedim Begović
Samedin Kadić
Mehmed Kico
Amrudin Hajrić
Amira Trnka-Uzunović
‘Abd al-Fattah Ahmad Shahata
Dina Sijamhodžić-Nadarević

Fakultet
islamskih
nauka
Univerzitet
u Sarajevu

Sarajevo 2017

**PROCEEDINGS OF THE FACULTY
OF ISLAMIC STUDIES**

21/2017

Publisher

The Faculty of Islamic studies in Sarajevo
University of Sarajevo
Bosnia & Herzegovina

Editor-in-Chief

Zuhdija Hasanović

Editor

Nusret Isanović

They write in this issue

Enes Karić
Almir Fatić
Dževad Šošić
Mustafa Hasani
Ahmed Hatunić
Nedim Begović
Samedin Kadić
Mehmed Kico
Amrudin Hajrić
Amira Trnka-Uzunović
'Abd al-Fattah Ahmad Shahata
Dina Sijamhodžić-Nadarević

SADRŽAJ

7	Uvod	Introduction	5
11	Enes Karić Fu'ād Zakariyyā i njegovo kritičko mišljenje	Fu'ād Zakariyyā' and his critical thought	
35	Almir Fatić Nastanak i razvoj tematskog tefsira	The emergence and development of the thematic tafsir	
51	Dževad Šošić Važna načela tedžvidske primjene u Hafsovom rivajetu	Major principles in applying <i>tajwid</i> according to the <i>riwāya</i> of Ḥafṣ	
65	Mustafa Hasani Ahmed Hatunić Mješoviti brak u muslimanskoj dijaspori u fikhu dr. Jusufa el-Karadavija	Mixed marriages in the muslim diaspora according to Yūsuf Al-Qaradāwī's <i>fiqh</i>	
91	Nedim Begović Dužnosti i prava staratelja imovine maloljetnika u šerijatskom pravu i porodičnom pravu FBiH	The duties and rights of guardians of property of minor children under shari'a law and under the family law of the Federation of Bosnia and Herzegovina	

119 Samedin Kadić

Proučavanje islama u djelu Wilfreda Cantwella Smitha: *Od socijalne analize do filozofije religije*

Studying islam in the work of Wilfred Cantwell Smith:
From social analysis to philosophy of religion

149 Mehmed Kico

Arapska filologija u radovima Mesuda Hafizovića

Arabic philology in the works of Mesud Hafizović

165 Amrudin Hajrić

Beduinski vernakular kao izvor arapskih jezikoslovnih naučavanja

Bedouin vernacular as a source of arabic linguistic rules and practice

177 Amira Trnka-Uzunović

Koroboracija u arapskoj sintaksi

The notion of 'corroboration' or *tawkīd* in arabic: semantic and syntactic aspects

195 'Abd al-Fattāh Aḥmad Shāhāta

Mafhūm taḡdīd al-ḥīṭāb al-dīnī wa āliyātih

The concept of the renewal of faith discourse and its tools

219 Dina Sijamhodžić-Nadarević

Procesi i modeli evaluacije studijskih programa visokoškolskih institucija

Processes and evaluation models of study programs in higher educational institutions

UVODNA RIJEČ

Bismillahi-r-Rahmani-r-Rahim.

*El-Hamdu lillahi, Rabbi-l-alemin, ve-s-salatu ve-s-selamu ala
sejjidina ve nebijjina Muhammedin, ve ala alihu ve sahbihu
edžme'in.*

Period od objavlјivanja 20. broja *Zbornika radova* pa do početka novembra, kada se pripremamo objaviti ovaj 21. broj, protekao je u obilježavanju 40. godišnjice rada Fakulteta islamskih nauka. 7

Polovinom septembra organizirana je međunarodna konferencija o islamskom obrazovanju u Evropi. Bio je to drugi naučni skup koji je organizirao Fakultet islamskih nauka o ovoj temi. Prije godinu dana održan je seminar pod naslovom: "Islamsko obrazovanje u Evropi", odnosno "Islamsko obrazovanje za Evropu" s ciljem da se upoznamo sa sistemom obrazovanja, nastavnim planovima i programima, literaturom, naučnoistraživačkim radom i drugim projektima na različitim evropskim ustanovama na kojima se izučava islam, ali i sa problemima i izazovima na koje nailazimo u radu.

Na ovogodišnjoj konferenciji više smo govorili o konceptima i ciljevima islamskog obrazovanja, statusu u javnim obrazovnim institucijama, o različitim oblicima formalnog i neformalnog islamskog obrazovanja u Evropi. Naglasili smo potencijal koji imamo, bez obzira na različite pravne i obrazovne sisteme u kojima djelujemo, kao i odgovornost i obavezu da sistemski, koordinirano i kontinuirano promoviramo autentično islamsko učenje koje poziva Bogu i uvažavanju čovjeka kao krunskog Božijeg stvorenja. Zalagali smo se i za uspostavljanje mira i dijaloga među pripadnicima različitih naroda, njihovim kulturnama, religijama i tradicijama. Istaknuli smo da ovo shvatamo našom misijom čija je važnost posebno naglašena posljednjih godina kada dominiraju narativi koji promoviraju ekskluzivizam, isključivost i netolerantnost.

Na Dan Fakulteta, 29. septembra 2017. godine, u velikom atriju je povodom obilježavanja 40 godina uspješnog rada održana svečana akademija kojoj su prisustvovale brojne zvanice iz vjerskog, političkog, akademskog, kulturnog i javnog života Bosne i Hercegovine. Bili su to trenuci kada su profesori Fakulteta govorili o povijesti ove centralne naučno-obrazovne ustanove Islamske zajednice, koja je, istovremeno, punopravna članica Univerziteta u Sarajevu, o njenom doprinosu razvoju specifičnog religijsko-teologijskog mišljenja i prakse, međunarodnoj saradnji, nastavnim planovima i programima te vakifima i stipenditorima koji su omogućili nesmetani razvoj Fakulteta. Prisutnima su se obratili rektor Univerziteta u Sarajevu prof. dr. Rifat Škrijelj, predsjedavajući Vijeća ministara dr. Denis Zvizdić te reisu-l-ulema Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini dr. Husein-ef. Kavazović. Oni su posebno istakli značaj Fakulteta islamskih nauka u promoviranju duhovnih, moralnih i intelektualnih vrijednosti islama, neophodnih ne samo bosanskohercegovačkom dezintegriranim društvu ispunjenom osjećajem besperspektivnosti, beznađa i pesimizma nego i evropskom društvu otuđenosti, konzumerizma i rastućeg nacionalizma i isključivosti.

Nakon svečane akademije prisutne zvanice imale su priliku pogledati izložbu o četiri decenije Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu. Povijesni podaci, arhivski dokumenti i fotografije, dokumentarni film rahm. mr. Nijaza Šukrića i aktualna statistika na vrlo zanimljiv i dopadljiv način prikazuju nastanak i razvoj Fakulteta - od ideje do ostvarenih rezultata. Izložbu su priredili: prof. dr. Ismet Bušatlić, prof. dr. Ahmet Alibašić i doc. dr. Zehra Alispahić.

Kao kruna svih dosadašnjih aktivnosti, koja će nam omogućiti mnogo šire djelovanje na promoviranju Fakulteta narednih mjeseci u domovini i inozemstvu, jeste objavljivanje monografije Fakulteta. Kroz monografiju, koju ćemo, ako Bog da, ovih dana publicirati, predstavljamo ostvarene rezultate na naučno-obrazovnom i istraživačkom planu, ali istovremeno nagovještavamo ciljeve i zadatke koji nas čekaju u budućnosti. Nadamo se da će ova publikacija pružiti čitaocima zadovoljstvo u cjelovitom

sagledavanju uloge i značaja Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu u akademskom, ali i u vjerskom i kulturnom životu bosanskohercegovačkog društva općenito te o pozitivnim utjecajima koje je u ove četiri decenije Fakultet imao na okruženje.

U ovom 21. broju *Zbornika radova* očekuje nas deset tekstova na bosanskom jeziku naših cijenjenih nastavnika i saradnika: dr. Enesa Karića, dr. Mehmeda Kice, kurra hafiza dr. Dževada Šošića, dr. Almira Fatića, dr. Mustafe Hasanija i mr. Ahmeda Hatunića, dr. Amrudina Hajrića, dr. Nedima Begovića, dr. Dine Nadarević-Sijamhodžić, dr. Amire Trnka-Uzunović, Samedina Kadića, MA, te rad na arapskom jeziku spoljnog saradnika, uvaženog dr. Abdulfettaha Ahmeda Šehhate, lektora arapskog jezika.

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

Iskreno se zahvaljujem nastavnicima i saradnicima, autora radova, članovima Redakcije koji su ih odabrali i uredili te recenzentima, lektoru, prevodiocima sažetaka na arapski i engleski jezik te tehničkom uredniku, jer su nam ponudili sadržaje visoke naučne referentnosti u veoma privlačnoj formi.

Sarajevo, novembar 2017.

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

ENES KARIĆ
FU'ĀD ZAKARIYYĀ
I NJEGOVO KRITIČKO MIŠLJENJE

Enes Karić

redovni profesor na Katedri za tefsir
(tumačenje Kur'ana)
eneskaric@yahoo.com

Ključne riječi

tumačenje Kur'āna, Šerijat, primjena
Šerijata, islamistički pokreti, naftni
islam, iğtihād, um, razum, kritičko
mišljenje

Sažetak

Ovaj esej bavi se glavnim i općim tezama iz knjige *Mit i stvarnost u savremenom islamističkom pokretu* egipatskog filozofa Fu'āda Zakariyyāa (1927-2010). Pripadajući kritičkom pravcu mišljenja, ovaj autor propituje učinak, odnosno rezultate savremenih državnih i ideoloških (zlo) upotreba islama, Šerijata, primjene Šerijata od strane države i sl. Fu'ād Zakariyyā smatra da vjera u Boga ima moralno pozvanje prije svega, da su Šerijat i šerijatsko pravo koje je kasnije izvedeno iz vrela islama jedan skup moralnih i čudorednih pravila kojih se pojedinci trebaju pridržavati, ali bez državne sankcije. U uređivanju države i društva muslimani se, tvrdi on, trebaju oslanjati na savremene tekovine domišljene umom i razumom. Fu'ād Zakariyyā poziva da se izvorni i glavni tekstovi islama čitaju u suodnosu sa životom u kojem se nalaze ljudska društva.

Fu'ad Zakariyyā' and his critical thought

Key words

Qur'anic interpretation, shari'a, application of shari'a, Islamist movements, "oil Islam," ijtihād, intellect, reason, critical thinking

الكلمات المفتاحية

تفسير القرآن الكريم، الشريعة، تطبيق الشريعة، الحركات الإسلامية، الإسلام البترولي، الاجتهاد، العقل، الذهن، الآراء النقدية

12

Abstract

This essay addresses the main theses in the book *Myth and Reality in Contemporary Islamist Thought* by the Egyptian philosopher Fu'ad Zakariyyā' (1927-2010). A follower of a critical school of thought, Zakariyyā' examines the impact of modern governmental and ideological (ab)uses of Islam, *shari'a*, and state adoption of *shari'a*. In his view, faith in God is primarily a moral vocation, so that *shari'a* and the body of *shari'a* law that later developed from the sources of Islam comprise a set of moral and ethical rules for individuals to follow, but without state sanction. He argues that Muslims should rely on contemporary developments, the product of intellect and reason, in organizing their governments and societies. Zakariyyā' advocates reading the major source texts of Islam in a dialectical relationship with the conditions of life in which human societies actually subsist.

الملخص

يهم هذا البحث بالقضايا الرئيسية والعامية من كتاب الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة للفيلسوف المصري فؤاد زكريا (١٩٢٧-٢٠١٠). ولكونه يتميّز إلى المذهب التقديري يبحث هذا المؤلف أثر، أي نتائج (سوء) الاستخدامات الحكومية والإيديولوجية للإسلام والشريعة وتطبيق الشريعة من قبل الحكومة وإلخ. يعتقد فؤاد زكريا أن الإيمان بالله له، قبل كل شيء، دور خلقي، وأن الشريعة والفقه الشرعي الذي استخرج فيما بعد من مصادر الإسلام جمع القواعد الأخلاقية والأدبية التي يجب على الأفراد التمسك بها، لكن دون عقوبات الحكومة. وفي تنظيم الدولة والمجتمع على المسلمين، يدعى المؤلف، أن يعتمدوا على المنجزات المعاصرة المتوصل إليها بالعقل والذهن. ويدعو فؤاد زكريا أن تُقرأ نصوص الإسلام الأصلية والرئيسية في التطابق مع الحياة التي تعيشها المجتمعات الإنسانية.

Islamisti, ljevičari, nacionalisti

Intelektualna i društvena scena u tradicionalnim muslimanskim (arapskim, turskim, perzijskim...) društvima u prvim desetljećima 20. stoljeća, te napose sredinom 20. stoljeća, doživjela je brojna pregrupiranja. Sa osnivanjem pokreta Muslimanske braće (*Al-Ihwānu l-muslimūn* – 1928. godine u Kairu, pod vodstvom Ḥasana Al-Bannā'a (1906-1949), došlo je do opsežnog intelektualnog pregnuća u smjeru tumačenja islam-a i Kur'āna na način da se simboličko blago islamskih izvora protumači i iskoristi na tragu postizanja i usvajanja ne samo njihovih *relevantnih značenja*, već i njihovih *relevantnih važenja*, to jest iz tih izvora derivirane su norme za društvena (pa i državna) organiziranja muslimana u 20. stoljeću. Ovakav je trend u tumačenju Kur'āna u *The Encyclopaedia of the Qur'ān* označen kao "exegesis in search of a new immediacy to the Qur'ān"¹ ili "tumačenje u potrazi za novom neposrednošću sa Kur'ānom".

Pokret *Al-Ihwānu l-muslimūn* se vremenom, tokom druge polovine 20. stoljeća, raširio diljem Bliskog i Srednjeg istoka i podijelio u raznolike frakcije,² sa ponekada vrlo udaljenim pa i oprečnim ideoološkim platformama i očitovanjima. Kad je posrijedi pisana zaostavština islamističkih pokreta koji su obilježili drugu polovinu 20. stoljeća, smatra se da je Sayyid Qutb (1906-1966) u svom opsežnom komentaru Kur'āna pod naslovom *U okrilju Kur'āna* (*Fī ẓilāli l-qur'ān* – في ظلّي القرآن) najjasnije izrazio tzv. intelektualnu *iḥwānovsku* metodologiju u tumačenju Kur'āna u drugoj polovini 20. stoljeća.³

¹ Usp. Jane Dammen McAullife (urednica), *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, volume II, Brill, Leiden-Boston, 2002, pp. 137-138.

² Neke od ovih frakcija označene su i radikalnim jer su prerasle u rigidne i militantne islamističke pokrete. O ovome je napisana veoma opsežna literatura. Vidi gledanje Gillesa Kepela na fenomen islamističkih pokreta u njegovoj knjizi: *Jihad, The Trail of Political Islam*, izd. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2002.

³ Kritički intoniran prikaz djela *Fī ẓilāli l-qur'ān* napisao je Ibrāhīm M. Abū-Rabī' u svojoj knjizi *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, State University of New York Press, 1996.

Dakako, široka intelektualna (i aktivistička) scena iħwānov-skog pokreta i njezinih očitovanja može se, ideološki gledano, smjestiti u poziciju centra ili desnog centra.

Ali, tokom 20. stoljeća u arapskom i islamskom svijetu javili su se i intelektualci koji se mogu, idemo li slijedom jednog razložnog ideološkog razvrstavanja, označiti ljevičarima (*al-yasāriyyūn* – اليساريون). Uvjetno kazano, arapskim i muslimanskim ljevičarima iz druge polovine 20. stoljeća prethodili su mislioci iz plejade muslimanskih intelektualaca koji su slijedili liberalne ideje, naročito one preuzete od velikog egipatskog reformatora Muhammeda 'Abduhūa (1849-1905). Muslimanski ljevičari ostali su, u načelu, vjerni islamu kao vjeri, kulturi i civilizaciji, ali u svojim političkim nazorima o politici i državi bili su skloni preuzimanju evropskih tradicija sekularizma i konцепcije sekularnih uređenja društva i države. Qāsim Amīn (1863-1908), Tāha Ḥusayn (1889-1973), 'Alī 'Abdurāziq (1888-1966) i mnogi drugi mogu se označiti anticipativnom prethodnicom muslimanskih ljevičarskih intelektualaca iz druge polovine 20. stoljeća.

Uz pokret Muslimanske braće (*Al-Iħwānu l-muslimūn*), s jedne strane, te pojavu muslimanskih ljevičara i sekularista, s druge strane, javili su se i arapski, turski, perzijski... nacionalisti (*qawmiyyūn* – قوميون) kao treći veliki obrazac ideološkog i političkog mišljenja i pregrupisavanja, ali i kao prepoznatljiv obrazac tumačenja islama, a u vezi s njima javila su se i sljedeća pitanja:

- Treba li vjera imati društvenu ulogu, a ako treba i ima – koju i kakvu?
- Da li je nacija važnija od vjere?
- Može li to dvoje živjeti u kohabitaciji?
- Kako tumačiti Kur'ān⁴ u epohi nacionalno koncipirane države i društva? itd.

⁴ Dobar pregled nacionalističkih pogleda o Kur'ānu (na primjeru moderne Turske) dao je M. Brett Wilson u svojoj knjizi *Translating the Qur'ān in an Age of Nationalism, Print Culture and Modern Islam in Turkey*, Oxford University Press, New York, 2014.

Fu'ād Zakariyyā i samokritičko muslimansko mišljenje nakon 1967. godine

Po djelima koja je ostavio iza sebe i po akademskoj karijeri po kojoj je bio prepoznatljiv, Fu'ād Zakariyyā je nesumnjivo među vodećim arapskim i muslimanskim teoretičarima koji su pripadali tzv. kritičkoj orijentaciji u sagledavanju uloge islama i Kur'āna u savremenim muslimanskim društвima; napose je bio kritički orijentiran prema ideološko-islamističkom viđenju i tumačenju uloge islama u savremenim društвima, odnosno bio je rezolutno protiv politiziranja islama i Kur'āna te protiv korišteњa Kur'āna u svrhu ideološke ili političke platforme i pragme bilo koje vrste.

Fu'ād Zakariyyā rođen je 1927. godine u Port Saidu u Egiptu.⁵ U Kairu je završio srednju školu, potom se upisao na Univerzitet u Kairu gdje je diplomirao iz studija evropske filozofije 1949. godine. Nakon toga prelazi na Univerzitet Aynu Šams gdje je magistrirao iz filozofije 1952. godine, a doktorat iz filozofije odbranio je 1956. godine, također na Univerzitetu Aynu Šams. Fu'ād Zakariyyā je do 1974. godine predavao filozofiju na Univerzitetu Aynu Šams, da bi u periodu 1974-1991. predavao filozofiju na Univerzitetu u Kuvajtu. Tokom tog perioda, za njega vrlo plodnog, povremeno je predavao filozofiju u Kairu i gostovao na drugim arapskim univerzitetima, da bi krajem devedesetih godina 20. stoljeća otišao u penziju. Umro je 2010. godine.

Djela Fu'āda Zakariyyāa su brojna, ovdje izdvajamo sljedeća:

- *Niće, niz genija zapadnjačkog mišljenja* (*Nītše: silsilatu nawābiġi l-fikri l-garbiyyi* – ^{نِيْتْشَهُ: سَلْسِلَةُ نَوَابِعِ الْفِكْرِ الْغَربِيِّ} – Kairo, 1956);
- *Spinoza*, Kairo, 1963;

⁵ Ove podatke u reduciranoj formi preuzimamo od Ibrāhīma M. Abū-Rabi'a, *Translator's introduction* (uvod za knjigu Fouada Zakariyyaa, *Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement*), London, 2005, p. xxi-xxii.

⁶ Eng. *Nietzsche: The Series of Western Genius Thinkers*.

- *Kritički pogledi o problemima mišljenja i kulture* (آراء نقديّة في) ⁷ Kairo, 1975;
- *Naučno mišljenje (At-Tafkīru l-‘ilmīyyu – Ku-*⁸ *vajt, 1978;*
- *Obraćanje arapskom umu (Hitāb ilā l-‘aqli l-‘arabī – العقل العربي)*⁹ Kuvajt, 1978;
- *Islamsko buđenje na vagi razuma (Aṣ-Ṣahwatu l-islāmiyyatu fī mīzāni l-‘aql – الصحوة الإسلامية في ميزان العقل)*¹⁰ Beirut, 1985;
- *Arapska kultura i kriza Zaljeva (At-Taqāfatu l-‘arabiyyatu wa azmatu l-haliq – الثقافة العربية وأزمة الخليج)*¹¹ Kairo, 1991;
- *Horizonti filozofije (Āfāqu l-falsafah – آفاق الفلسفه)*¹² Beirut, 1988; te mnoga druga.

Napominjemo da je Fu’ād Zakariyyā, između ostalih, preveo jedno važno djelo iz područja logičkog empirizma i pozitivizma, nome *The Rise of Scientific Philosophy (Rađanje naučne filozofije)*¹³ Hansa Reichenbacha (*Naš’atu l-falsafati l-‘ilmīyyah – نشأة الفلسفه العلمية*); djelo je u renomiranom Zakariyyāovom arapskom prijevodu objavljeno u Kairu 1967. godine.

Fu’ād Zakariyyā je poznat po svojim kritičkim člancima prema naserizmu zbog gušenja građanskih sloboda, kritički se odnosio i prema Anwaru Sādātu i njegovom manipuliranju islamički orijentiranim pokretima i strankama. Kad je Irak izvršio brutalnu okupaciju Kuwaita, Fu’ād Zakariyyā je bio jedan od rijetkih arapskih intelektualaca koji su se javno suprotstavili ovoj okupaciji. Zato je on kritizirao mnoge arapske intelektualce koji su pozdravili iračku okupaciju Kuwita, kao npr. Muhammada Ḥasanayna Haykala (1923- 2016), Muhammada ‘Abida al-Ǧābirīja (1935-2010), Ḥasana Ḥanafīja (rođen 1935) i

⁷ Eng. *Critical Considerations of Cultural and Intellectual Problems*.

⁸ Eng. *Scientific Thinking*.

⁹ Eng. *Addressing Arab Reason*.

¹⁰ Eng. *Islamic Revivalism in the Scale of Reason*.

¹¹ Eng. *Arab Culture and the Gulf Crisis*.

¹² Eng. *Horizons of Philosophy*.

¹³ Djelo je objavljeno na bosanskom/srpskom/hrvatskom u bivšoj Jugoslaviji, usp. Hans Rajhenbah, *Rađanje naučne filozofije*, Nolit, Beograd, 1964.

druge. Posebno je bio kritički orijentiran prema Haykalu za koga je rekao "da nikada nije raskinuo sa duhovnom atmosferom autoritarijanizma"¹⁴ u koju je zapao u vrijeme vladavine naserizma u Egiptu.

Kritičko i na svoj način sekularno mišljenje Fu'āda Zakariyyāa (1927-2010) formiralo se u posebnim okolnostima u drugoj polovini 20. stoljeća. Ibrāhīm M. Abū Rabī' tvrdi da je najvažniji politički događaj za arapska društva bio poraz 1967. godine koji su arapske države pretrpjeli od Izraela. Ibrāhīm M. Abū Rabī' u vezi s tim kaže:

"Teško je precizno odrediti genezu žanra samokritike u modernoj arapskoj intelektualnoj povijesti. Međutim, mnogi misle da je poraz 1967. godine od Izraela početna tačka samokritičkog mišljenja. Poraz iz 1967. godine prisilio je jedan broj savremenih arapskih mislilaca da iznova razmotre one teme i pitanja koja su dugo bila uzimana zdravo za gotovo. Neki su mislioci otišli toliko daleko da su propitivali relevantnost Svetog za savremeni društveni i politički život [muslimana]. Arapski ljevičari, zatim islamski trend te nacionalistički trend mišljenja – svi su ovi trendovi bili negativno pogodjeni razlozima koji stoje iza ovog poraza [1967. godine] i tražili su, svojim različitim načinima, dijagnozu i lihek ovom stanju. Arapski intelektualci brinuli su se oko proizvođenja novog intelektualnog projekta samokritike i podmlađivanja. Arapski ljevičari poduhvatili su se odgovornosti za samokritiku i analizu, a poraz [od Izraela] je dao islamskom pravcu mišljenja njegov najbolji historijski trenutak tokom nekoliko desetljeća. Ukratko, mješavina kritičkih tradicija vrebala je poput sablasti diljem ranjenih staza arapske svijesti."¹⁵

Prema Ibrāhīmu M. Abū-Rabī'u,¹⁶ među najistaknutijim autorima koji su se odvažili na kritičko pisanje i preispitivanje mnoštva tradicionalnih muslimanskih polazišta, ubrajaju se sljedeći mislioci i njihova djela: Yassīn al-Ḥāfiẓ: *Poraz i poražena ideologija*

¹⁴ Ibrāhīm M. Abū-Rabī', *Translator's introduction*, nav. djelo, p. xxi.

¹⁵ Ibrāhīm M. Abū-Rabī', *Translator's introduction* (uvod za knjigu Fouada Zakariyyaa, *Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement*, London, 2005, p. vii).

¹⁶ Ibrāhīm M. Abū-Rabī', *Translator's introduction*, p. vii.

(الْهُرْبَةُ وَالْأَدْبُولُ حِيَا الْهَزُومَةُ)¹⁷ Šādiq Čalāl al-‘Azm: *Samokritika nakon poraza*¹⁸, (النَّقْدُ الدَّاتِيُّ بَعْدَ الْهُرْبَةِ) (نقُدُ الْفِكْرِ الدِّينِيُّ)¹⁹ Abdallah Laroui je objavio djelo *Savremena arapska ideologija*, djelo je izvorno objavljen na francuskom pod naslovom *L'idéologie arabe contemporaine*,²⁰ također Yūsuf al-Qaradāwī je napisao djelo *Islamsko rješenje, dužnost i nužnost* (الْحُلُولُ الْإِسْلَامِيُّ، فَرِصَّةٌ وَضَرُورَةٌ)²¹, dok je Qonstantin Zurayk napisao djelo *Ponovno propitivanje značenja katastrofe* (*Ma'nā n-nakbah muğaddadan* – معنى النكبة مجددًا).²²

Kako je već rečeno, Fu'ād Zakariyyā pripada plejadi muslimanskih teoretičara koji su u svom intelektualnom stasanju svoje povjerenje dali kritičkom mišljenju (*al-fikru n-naqdīyyu* – (الفِكْرُ الْنَّقْدِيُّ), a svoje kritičko mišljenje često je koncipirao i kao samokritičko mišljenje. To se posebno vidi po njegovom djelu *Mit i stvarnost u savremenom islamičkom pokretu* (*Al-Haqīqatu wa l-hayāl fī l-harakati l-islāmiyyati l-mu'āsirah* – الحَقِيقَةُ وَالْحَيَالُ فِيِ الْحَرْكَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْمُعَاصِرَةِ).²³ Na engleskom je to djelo prevedeno pod naslovom *Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement*.²⁴

Kako ćemo vidjeti domalo kasnije, Fu'ād Zakariyyā smatra da muslimani trebaju razviti kritički odnos prema svojoj povijesnoj vjerskoj tradiciji; po tome se on u mnogim polazištima svog kritičkog mišljenja slaže sa Muhammedom Arkounom (1928-2010) i Našrom Hāmidom Abū Zaydom (1943-2010). Za predstavljanje kritičkog odnosa Fu'āda Zakariyyāa prema povijesnoj tradiciji islama od sržne je važnosti konsultirati njegovo

¹⁷ Engl. *Defeat and Defeated-Ideology*.

¹⁸ Engl. *Self-Criticism After Defeat*.

¹⁹ Engl. *Criticism of Religious Thought*.

²⁰ Usp. Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, 1970.

²¹ Usp. Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Hallu l-islāmiyyu, fariḍah wa ḍarūrah*, Bejrut, 1979, Eng. *The Islamic Solution*.

²² Eng. *Revisiting the Meaning of Disaster*.

²³ Nekoliko arapskih izdanja ove knjige, također, pojavljuje se pod dva naslova: الحَقِيقَةُ وَالْحَيَالُ فِيِ الْحَرْكَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْمُعَاصِرَةِ 1 الحَقِيقَةُ وَالْوَهْمُ فِيِ الْحَرْكَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْمُعَاصِرَةِ 2 Vidjeti izdanje ovog djela iz Kaira (Dārū Sīnā), 1988.

²⁴ Usp. Fouad Zakariyyā, *Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement* (translated and with an Introduction and Bibliography by Ibrahim M. Abu-Rabi'), Pluto Press, London, 2005.

djelo *Mit i stvarnost u savremenom islamističkom pokretu* i na arapskom navesti barem neka od najvažnijih mjesta iz tog dje- la. To ćemo ovdje i učiniti, ali prije toga evo, na sažet način, po- stavki na kojima se temelji kritičko mišljenje Fu'āda Zakariyyāa. Njegov prevoditelj na engleski jezik, Ibrāhīm M. Abū-Rabī', o Zakariyyāovom djelu *Mit i stvarnost u savremenom islamistič- kom pokretu* kaže sljedeće:

"Zakariyyāovi glavni argumenti u ovoj knjizi mogu se sažeti ovako:

Prvo, religija [islam] u savremenom arapskom i muslimanskom svijetu sačinjava veliki dio javne sfere, iz različitih razloga i dr- žava i društvo dozvoljavaju javno iskazivanje religije.

Drugo, premda religija sadrži pozitivne društvene i etičke vri- jednosti, i država i islamizam koristili su religiju da promaknu i/ili zaštite neke političke i ekonomske interese.

Treće, od početka procesa dekolonizacije, prije gotovo pola stoljeća, političke arapske i muslimanske elite nisu uspjele ponuditi koherentan nacionalni program ili ideologiju da bi sa svojih društava uklonili ekonomsku zavisnost i političku stagnaciju.

Četvrto, autoritarizam je glavni znak vladajuće elite u arapskim i muslimanskim društвima. Demokratija se nije ukotvila u savremenim arapskim i muslimanskim društвima, a da bi se učvrstila u arapskom i muslimanskom svijetu, demokratija mora biti domaća radinost (tj. spravljena kod kuće i vlastitim pregnućima).

Peto, uslijed širokih društvenih, ekonomskih i demografskih promjena do kojih je došlo tokom potonjih pet desetljeća, religija je stekla više javnog preimućstva negoli ikad prije. U na- rednim društvenim i ekonomskim pomjeranjima koje je isku- sio značajan broj ljudi, religija je ponudila nadu i utjehu.

Šesto, odnos između države i islamskih pokreta u arapskom svijetu je u najboljem slučaju škakljiv. Država je u prvom redu odgovorna za konsolidaciju autoritarizma i političke represije, što je omogućilo, ako ne i učinilo, dobrodošlim pojавu islamizma kod velikog broja ljudi.

Sedmo, iako su islamski pokreti raznoliki po prirodi, oni ispoljavaju zajedničke karakteristike u vezi sa svojim tumače- njem Svetoga teksta i uloge Šerijata u savremenom životu. Svi

se slažu o ideji konstruiranja jednog islamističkog političkog sistema i tvrde da je islam i 'religija i država'.

Osmo, Šerijat sadrži opća pravila koja se ne mogu jednostavno primijeniti bez temeljite racionalne kritike i procjene.

Deveto, suprotno formuliranju religije od strane islamskog reformatorskog pokreta 19. stoljeća, predvođenog takvim misliocima i aktivistima kao što su Čamāluddīn Al-Afgānī, Sayyid Aḥmad Khān i Muḥammad ‘Abduhū, savremeni islamizam brani primjenu Šerijata kao uvod u osnivanje islamske države.

Napokon, Zakariyyā zagovara depolitiziranje religije u savremenim muslimanskim društвима kako bi se izbjeglo njezino političko iskorišтavanje i kako bi religija zadržala vjerske etičke i normativne vrijednosti na životu.²⁵

Kritika tzv. "petro-islama"

Kritička polazišta Fu’āda Zakariyyā'a u knjizi *Mit i stvarnost u savremenom islamističkom pokretu* bit će nam jasnija ukoliko prvo protumačimo njegovu upotrebu sintagme "petro-islam" (البُرُوقِيَّةِ إِلَاسْلَامِ). On se ovom sintagmom, koju je učinio temom u nekim svojim djelima, široko bavio više puta; k tome, jedno poglavlje svoje knjige *Mit i stvarnost u savremenom islamističkom pokretu* posvećuje "petro-islamu" ili "naftnom islamu".

Krenemo li tragom tog njegova teksta, Fu’ād Zakariyyā prvo konstatira da se islam javio prije 14 stoljeća u krajevima gdje se "sa teškoćom dolazilo do hrane, vode, paše i kuće".²⁶

...بِصُعُوبَةِ الْحُصُولِ عَلَى الْمَأْكُولِ وَالْمَشَرِبِ وَالْمَرْعَى وَالْمَأْوَى ...

U prilog toj tvrdnji navodi āyat iz Kur'āna iz kojeg odjekuje vapaj Ibrāhīma, a.s.:²⁷

رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرَيْتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ

Gospodaru naš! Ja sam nastanio neke potomke svoje u dolini jednoj u kojoj se ništa ne sije...

²⁵ Navedeno prema: Ibrāhīm M. Abū-Rabī', *Translator's introduction*, p. ix.

²⁶ Fu’ād Zakariyyā, *Al-Haqiqatu wa l-wahmu fil-ḥarakati l-islāmiyyati l-mu'āşirah*, §. 21.

²⁷ Kur'ān, *Ibrāhīm*, 14:37.

Pozivanjem na ovo mjesto iz Kur'āna Fu'ād Zakariyyā na-stoji, kako se iz konteksta vidi, pokazati sociološki i historijski da i sama temeljna knjiga islama svjedoči da su Mekka i njezina sredina milenijumima živjela u privrednoj oskudici. Na uspo-stavljanje hodočašća u Mekku kao jedne od obligatnih dužnosti islama ovaj autor gleda i sa ekonomskog i sa sociološkog stano-višta; spominje "ekonomski faktor" (*al-'āmilu l-iqtisādī* – العَامِلُ – الْأَقْصَادِيُّ) hadža ili hodočašća koji je oživljavao Mekku. Štaviše, u sebi svojstvenim tumačenjima pojave islama i uloge Arapa u povijesti, Fu'ād Zakariyyā smatra da se jedan od uzroka izlaska (neki historičari kažu: "provale") Arapa sa Arabijskog poluotoka u sedmom stoljeću nahodi i u ekonomskoj oskudici i surovim životnim uvjetima u tadašnjoj Arabiji. Arapi su, naime, uslijed oskudice životne sredine nosili u sebi vrijednosti "prirodnosti/gorštastva, skromnosti i beduinstva te su sa svom odlučnošću koju je u njima razbudila nova vjera [islam] oni ustali na najsil-nija drevna carstva..."²⁸

...بِكُلِّ قِيمِ الْخُشُونَةِ وَالتَّقْسِيفِ وَالْبَدَاوَةِ، وَبِكُلِّ الْحَمَاسَةِ الَّتِي بَعَثَهَا فِي نُفُوسِهِمْ
الَّذِينُ الْجَدِيدُ، لِكَيْ يُواجِهُوْا أَعْتَى الْإِمْرَاطُرِيَّاتِ الْقَدِيمَةِ ...

Međutim, vrijeme je prolazilo, došlo je na svijet 19. i 20. sto-ljeće po Īsāu, a.s., otkrivene su mnoge mogućnosti upotrebe naf-te, Zapad je doživljavao svoj uspon, bila mu je potrebna energija, "a kolijevka islama iznenada se preobrazila kako bi postala mje-sto najvećeg skrovitog bogatstva [nafte] u nutrini te zemlje..."²⁹

...مَهْدُ الْإِسْلَامِ يَتَحَوَّلُ فَجْأَةً لِيُصْبِحَ مَوْطَنًا لِأَعْظَمِ ثُرَوَةٍ كَامِنَةٍ فِي بَاطِنِ تِلْكَ الْأَرْضِ ...

Došlo je do "civilizacijskog paradoksa" (*mufāraqah ḥadāriyyah* – مُفَارَقَةُ حَاضَارِيَّةٍ),³⁰ kaže Fu'ād Zakariyyā. U tom "civi-lizacijskom paradoksu", s jedne strane bila je zemlja "na kojoj su se [u davnim vremenima] javile vjere siromašnih ljudi" ...) (الْأَرْضُ الَّتِي ظَهَرَتْ فِيهَا أَدْيَانُ الْفُقَرَاءِ³¹; ovim Fu'ād Zakariyyā aludira na

²⁸ Fu'ād Zakariyyā, *Al-Ḥaqīqatu wa l-wahmu fi l-ḥarakati l-islāmiyyati l-mu'āṣirah*, §. 22.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

pripadnike prvotnog bliskoistočnog jevrejstva, kršćanstva i islam-a. A onda se javlja “[tečno] zlato koje izbija iz utrobe te same zemlje, u neiscrpnim valovima...” (وَبَيْنَ ذَهَبٍ يَنْدَقُ مِنْ بَاطِنِ الْأَرْضِ).³²

Drugu važnu činjenicu u vezi sa “petro-islamom” Fu’ād Zakariyyā pronalazi u tome da se nafta javila, to jest u izobilju otkrila, u zemljama i društvima obilježenim pustinjskim i plemenskim životom (Arabija, Kuvajt, Katar, Emirati, Irak itd.). Nafte uglavnom nije bilo u zemljama, odnosno društvima, gdje je bila zemljoradnja i gdje je postojala tradicija centralizirane državne vlasti (Egipat, Sirija, Liban...).³³ Ovo je dovelo do jedne važne posljedice po sam islam u 19. i u 20. stoljeću. Naime, sada će se kao tumači islama pojavit i ljudi porijeklom iz okrilja društava plemenskog mentaliteta, ti su ljudi iznenada zaimali ogromna bogatstva o kojima nisu ni sanjali. Dakako, tim pustinjskim i plemenskim društvima i dalje vladaju naslijedeni, tradicionalni plemenski običaji...³⁴ Prema Fu’ādu Zakariyyāu, i sam islam u ovim je plemenskim društvima bio življen i prakticiran tradicionalistički i kao takav, to jest tako protumačen, imao je najveći utjecaj.³⁵

... كَانَ لِلإِسْلَامِ التَّقْلِيدِيُّ فِيهَا أَعْظَمُ التَّأثِيرِ ...

Ta su se plemenska, sada naglo obogaćena, društva posve iznenada našla pred dilemom: ili će se naftno bogatstvo upotrijebiti radi islama (فِإِمَّا أَنْ تُوَظِّفَ الشَّرْوَةُ الْبِرْوُلِيَّةُ مِنْ أَجْلِ الإِسْلَامِ) ili će se desiti obratno, da će se islam upotrijebiti radi naftnog bogatstva (وَإِمَّا أَنْ يُوَظِّفَ الإِسْلَامُ مِنْ أَجْلِ الشَّرْوَةِ الْبِرْوُلِيَّةِ).³⁶

Fu’ād Zakariyyā navodi da je došlo do ostvarenja ove druge mogućnosti, na djelu je “petro-islam”, zapravo je profilirano takvo tumačenje islama koje čuva “postojeće odnose u tim društvima”, a cilj svega toga je “zaštita naftnog bogatstva”.³⁷

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., 23.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

**البُرُو-إِسْلَام هَدْفُهُ الْأَوَّلُ وَالْأَخِيرُ حِمَايَةُ الشَّرْوَةِ الْبَرْوُلِيَّةِ ، أَوْ ، عَلَى الْأَصَحِّ ، نَوْعٍ
الْعَلَاقَاتِ الْإِجْتِمَاعِيَّةِ الْقَائِمَةِ فِي الْمُجَمَّعَاتِ ...**

Nastavljujući svojim veoma strogim kritičkim pravcem, Fu'ād Zakariyyā donosi i svoje opservacije o jednom idealno zamisljenom rješenju, naime, da bi naftom bogate arapske i muslimanske zemlje mogle, baš tim petrolejskim bogatstvom, kad bi se ono distribuiralo na pravi način, pomoći samima sebi i svim drugim arapskim, pa i većini islamskih "nenafnih" zemalja...³⁸

Naravno, Fu'ād Zakariyyā dobro zna da se stvari ne odvijaju u tom smjeru, jer onaj ko ima ne dā tako lahko onome koji nema. On nastavlja – i kritički tvrdi – da u većini naftom bogatih arapskih i muslimanskih društava "ima protekcija manjine na račun većine te protekcija današnjih naraštaja u odnosu na ona pokoljenja koja će doći..."³⁹

...فِي مُعْظَمِ هَذِهِ الْمُجَمَّعَاتِ إِنْتِيَازٌ لِلْأَقْلَيَّةِ عَلَى حِسَابِ الْأَغْلِيَّةِ، وَلِلْأَجْيَالِ الْحَاضِرَةِ
عَلَى حِسَابِ الْقَادِمَةِ ...

Na sebi svojstven način, u snažnom kritičkom raspoloženju, Fu'ād Zakariyyā tvrdi da se u ovim društvima razvilo širenje jedne vrste islama bez preanca u povijesti islamskog Ummeta; to je, kako on kaže, islam hidžaba i brada, kratkih ogrtača, zaustavljanja posla u vrijeme namaskih vaktova, zabrana ženama da voze kola itd...⁴⁰

إِسْتِغْلَالُ الْمُشَاعِرِ الدِّينِيَّةِ لَدَى الْجَمَاهِيرِ مِنْ أَجْلِ نَسْرَ نَوْعٍ مِنَ الْإِسْلَامِ لَمْ يَكُنْ
لَهُ نَظِيرٌ طَوَالَ تَارِيخِ الْأَمَمِ الْإِسْلَامِيَّةِ ، هُوَ إِسْلَامُ الْحِجَابِ وَاللَّحْيِ وَالْحِلْبَابِ الْقَصْبِيرِ
وَنَوْقُفُ الْعَمَلِ فِي مَوَاعِيدِ الصَّلَاةِ وَتَحْرِيمِ قِيَادَةِ الْمُرَأَةِ لِلسَّيَارَاتِ ...

U odlike ovako protumačenog islama Fu'ād Zakariyyā navodi "borbu za razdvajanje spolova"⁴¹ itd., a potom dodaje da je ovako protumačeni islam prerastao u "vršenje obreda koji su

³⁸ Ibid., 23. (...) أَنَّ الشَّرْوَةَ الْبَرْوُلِيَّةَ الْعَرَبِيَّةَ شَسْطَبِيَّةُ ، فِي ظُلُلِ تَنظِيمِ رَشِيدٍ ... أَنْ تَتَجَاهَرَ بِنَلَاقِ مُجَمَّعَاهُنَا الْجَاهِيَّةَ وَمُتَّدِّلَ إِلَيْهِ
كَافَّةُ الْبُلْدَانِ الْعَرَبِيَّةِ الْأُخْرَى ، وَرُبَّمَا إِلَى مُعْظَمِ الْبُلْدَانِ الْإِسْلَامِيَّةِ غَيْرِ الْبَرْوُلِيَّةِ يَتَوَرِّحُهَا ...).

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid. 24.

⁴¹ Ibid. 24. (الْكَفَاحُ عَلَى مَنْعِ الْاِخْتِلاطِ بَيْنِ الرَّجُلِ وَالْمَرأَةِ).

postali cilj samima sebi, bez uzimanja u obzir društvenog, mornarskog i čudorednog sadržaja koji se skriva iza vršenja obreda..."⁴²

...وَيَصْبِحُ أَدَاءُ الشَّعَائِرِ غَايَةً فِي ذَاتِهِ، بِغَضْنَتَرَ عَنِ الْمُصْمُونِ السُّلُوكِيِّ وَالْأَخْلَاقِيِّ
وَالْإِجْتِمَاعِيِّ الْكَامِنِ مِنْ وَرَائِهِ ...

Na ovoj dionici svojih razmatranja Fu'ād Zakariyyā zaključuje da "petro-islam, sažeto rečeno, poduzima akciju potpunog razdvajanja vjere od stvarnog života ljudi te razdvajanja vjerovanja, s jedne strane, i problema pojedinca i društva, s druge strane."⁴³

24 ...وَبِاِختِصارٍ، يَقُولُ هَذَا الْإِسْلَامُ الْبَرْوُلِيُّ بِعَمَلِيَّةٍ فَصَلٍ تَامٌ بَيْنَ الدِّينِ وَحَيَاةِ النَّاسِ
الْفَعْلِيَّةِ، وَبَيْنَ الْإِيمَانِ وَمَشَاكِلِ الْفَرْدِ أَوِ الْمُجَمَّعِ ...

Potom se Fu'ād Zakariyyā vraća objašnjenju riječi "petrol" (razjašnjava fenomen zvani *nafta*), te kaže (podsjećamo da je ove riječi pisao 1986. godine) da nafta kao pojava ima dvije strane. Prvo, postoje zemlje proizvođači nafte (*duwal muntiğah li l-batrūl*). On odmah kaže da je ovakvo označavanje ovih zemalja rašireno (*ta'bīr šā'i -* تَبْيَرٌ شَائِعٌ), ali da ono "ne odražava pravo stanje stvari, jer većina ovih država [koje "proizvode" naftu] u islamskom svijetu, zapravo, ne proizvode ništa, nego se sama nafta proizvodi njima, i zato bi, veli on, precizniji izraz bio: države na čijem se tlu proizvodi nafta..."⁴⁴

إِنَّ الْبَرْوُلَ، كَمَا نَعْلَمُ، ظَاهِرَةً لَهَا طَرْفَانٌ: دُوْلٌ مُّتَبَّعَةٌ لِلْبَرْوُلِ (وَهُوَ تَعْبِيرٌ شَائِعٌ، وَإِنْ
لَمْ يَكُنْ مُّعَرَّراً عَنْ وَاقِعِ الْحَالِ، لِأَنَّ مُعْظَمَ هَذِهِ الدُّوَلِ، فِي الْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ، لَا تُتْبَعُ شَيْئاً، بَلْ
يُتْبَعُ كَمَا الْبَرْوُلُ، لِذَلِكَ كَانَ التَّعْبِيرُ الْأَدَقُ هُوَ: دُوْلٌ مُّسْتَهْلِكَةٌ لِلْبَرْوُلِ) ...

Druga strana naftnog fenomena za Fu'āda Zakariyyā su "države/zemlje koje troše naftu" (*duwal mustahlikah li l-batrūl* – دُوْلٌ مُّسْتَهْلِكَةٌ لِلْبَرْوُلِ).⁴⁵

Glavni cilj Fu'āda Zakariyyā na ovome mjestu je da svojom analizom pokaže utjecaj fenomena potrošnje nafte na jedan specifičan način tumačenja islama u 20. stoljeću, pa odmah izjavljuje

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

da obje strane ovog "naftnog" fenomena, države na čijem se teritoriju proizvodi nafta i države koje troše naftu, imaju interesa za postojanjem "petro-islama". Naime, državama na čijem se teritoriju proizvodi nafta ovakvo tumačenje islama koristi "kako bi se islam reducirao na ove formalnosti [u vjeri], da bi i kako bi iz umova ljudi iščezli problemi siromaštva, loše distribucije bogatstva, potrošački/konzumeristički način ekonomije itd..."⁴⁶

أَنْ يُخْتَرَ الْإِسْلَامُ إِلَى هَذِهِ الشَّكْلِيَّاتِ، حَتَّى تُغَيِّبَ عَنْ أَدْهَانِ النَّاسِ مُشْكِلَاتُ
الْفَقْرِ وَسُوءِ تَوزِيعِ التَّرَوَةِ وَالنَّمَطُ الْإِسْتِهْلَاكِيُّ لِلْإِقْصَادِ ...

S druge strane, zemlje [zapadne države] koje troše naftu su, prema mišljenju Fu'āda Zakariyyāa, "sigurne da kuljanje ove životodavne materije postaje zagarantirano sve dok umovi ljudi u naftnim zemljama iščezavaju u formalnostima i dok bivaju zagnjureni u tekstove pravnika davnih stoljeća, njihovih komentatora i tumača..."

وَ الدُّولُ الَّتِي تَسْتَهِلُّ الْبَرْوَلُ وَإِقْتَةٌ مِنْ أَنَّ تَدْفُقَ هَذِهِ الْمَادَةِ الْحَيَويَّةِ يَصْبُحُ مَضْمُونًا
حِينَ تَكُونُ عُقُولُ النَّاسِ فِي الْبِلَادِ الْبَرْوُلِيَّةِ مَغَيَّبَةً فِي الشَّكْلِيَّاتِ وَ غَارِقَةً فِي نُصُوصِ فُقَهَاءِ
الْعُصُورِ الْغَايَةَ وَ شُرَّاحَهَا وَ مُفَسِّرِيهَا ...

Očito je da je ključni predmet kritike Fu'āda Zakariyyāa ovdje metodologija na temelju koje se izučava islam unutar onoga što on naziva "petro-islamom". Kako ćemo vidjeti i sa predstojećih stranica ovog našeg eseja, Fu'ād Zakariyyā podvrgava žestokoj kritici bilo kakve pokušaje pronalaženje rješenja u "tekstovima pravnika iz davnih stoljeća" i rezolutno traži da se danas komentatori Kur'āna i islamske zapute izučavanju islama u aktualnoj stvarnosti (*fi l-wāqi'i* – في الواقع) i kroz oslovljavanje sadašnjosti. U tom pogledu u njegovoj knjizi *Stvarnost i mit u savremenom islamističkom pokretu* nalazimo jedno vrlo zanimljivo mjesto na kojem on izravno tvrdi da je "petro-islam" puko sredstvo za porobljavanje mladih generacija u naftnim arapsko-islamskim zemljama. Naime, sa svojih liberalnih i sekularnih polazišta, ali iz pozicija jednog pretežno panarapskog intelektualnog stava

⁴⁶ Ibid.

osamdesetih godina 20. stoljeća prema Americi, neokolonijalizmu i imperijalizmu, Fu'ād Zakariyyā tvrdi sljedeće:

فَهُلْ يَخْلُمُ بَلْدٌ مِثْلُ أَمْرِكَا يُوَضِّعُ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ الَّذِي تَصْبِحُ فِيهِ الْأَجْيَالُ الْجَدِيدَةُ مِنْ أَبْنَاءِ الْبُلْدَانِ الْبَتْرُولِيَّةِ فِي رُعْبٍ دَائِمٍ مِنْ عَذَابِ الْقَبِيرِ وَشَعَابِيَّةِ التَّيِّنِ تَنْهَمُ كُلُّ مَنْ يَهْرُو عَلَى السَّسَّاُؤُلُّ أَوِ التَّمَرُّدُ عَلَى الْقِيمَ وَالْأَوْضَاعِ السَّائِدَةِ؟

“Da li je zemlja poput Amerike mogla sanjati stanje bolje od ovoga u kojem stasavaju nove generacije pripadnika naftnih zemalja u stalnom strahu od muka u grobu [kaburskih azaba] i njegovih zmija koje ujedaju svakog ko se usudi pitati, kritizirati ili pobuniti protiv vladajućih vrijednosti i stanja?!”⁴⁷

Prema Fu'ādu Zakariyyāu, postoji jasna veza između “naftnog islam” i interesa zemalja koje troše (uvoze) naftu arapskoislamskog svijeta. Napose je to tačno, kaže Fu'ād Zakariyyā, kada “znamo da se spremnost naftnih (petrolejskih) islamskih društava da kupuju robu iz razvijenih [zapadnih] zemalja povećava iz dana u dan...”⁴⁸

لَا حِدَالَ فِي أَنَّ الْإِرْتِبَاطَ وَاضْطِحَّ بَيْنَ هَذَا الْإِسْلَامِ الْبَتْرُولِيِّ وَمَصَالِحِ الدُّولِ الَّتِي سَتَهْلِكُ بِتَرْوُلِ الْعَالَمِ الْعَرَبِيِّ الْإِسْلَامِيِّ، وَخَاصَّةً إِذَا عَلِمْنَا أَنَّ إِقْبَالَ الْجَمْعَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْبَتْرُولِيَّةِ عَلَى شَرَاءِ سَلْعِ الدُّولِ الصَّنَاعِيَّةِ يَزْدَادُ يَوْمًا بَعْدَ يَوْمٍ ...

U jednom rezimeu o “naftnom islamu” koji na stranicama 25. i 26. daje Fu'ād Zakariyyā posve se vidi da on smatra da je pozvanje Kur'āna i islama moralno i čudoredno, a ne državno niti ideološko. Iz tih područja Kur'āna i islama potrebno je crpiti inspiraciju za društvenu pravdu. Fu'ād Zakariyya je za “realiziranje principa koji izražavaju to što je najuzvišenije u vjerskim učenjima, kao što su pravda, jednakost i sudjelovanje...”⁴⁹

...مِنْ أَجْلِ تَحْقِيقِ الْمُبَادِئِ الَّتِي تُعبِّرُ عَنْ أَسْسِيَّ مَا فِي الْعَقَائِدِ الْدِينِيَّةِ، كَالْعَدْالَةِ وَالْمُسَاوَةِ وَالْمُشَارَكَةِ ...

Naravno, Fu'ād Zakariyyā kao sekularistički mislilac nije za to da država svojim polugama uređuje primjenu islamskih

⁴⁷ Ibid., 25.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., 26.

vrijednosti, jer bi tada islam postao ideologija, kao što je i "naftni islam" neka vrsta ideologije. On je, kako smo više puta istaknuli u ovom eseju, za moralno-čudoredno posezanje za islamom.

U nekoj vrsti svog rezimea o "naftnom islamu" kaže sljedeće:

- Naftni islam "udaljava um naroda, koji postupa po takvom islamu, od unutrašnjih i vanjskih problema njihovih društava, a ne dira u naftne interese velikih kapitalističkih država",⁵⁰

فَالإِسْلَامُ الْبَرُولِيُّ يُعِدُّ أَذْهَانَ الشُّعُوبِ الَّتِي تُدِينُ بِهِ عَنِ الْمَشَاكِلِ الدَّاخِلِيَّةِ
وَالْخَارِجِيَّةِ لِجَمِيعِهَا ...

- Naftni islam "poziva ljude asketizmu u uživanju ovim svijetom i poziva ih razmišljanju o tome šta ih čeka nakon smrti, ali ne dira u konzumatorsku inkliniranost tih ljudi koja dostiže do granice gluposti",⁵¹

وَهُوَ يَدْعُو النَّاسَ إِلَى الرُّهْدَةِ فِي مَتَاعِ الدُّنْيَا وَالتَّدَبُّرِ فِي مَا يَنْتَظِرُهُمْ بَعْدَ الْمُوْتِ، وَلَكِنَّهُ
لَا يَمْسُسُ مُؤْمِنَهُمُ الْإِسْتِهْلَاكَيَّةَ الَّتِي تَصِلُّ إِلَى حَدَّ السَّفَاهَةِ ...

- Naftni islam "koristi se za zaštitu naftnih interesa vladajuće manjine i njezinih saveznika iz ugnjetačkih stranih država",⁵²

...إِنَّهُ، بِاِخْتِصَارٍ، إِسْلَامٌ يُوَظِّفُ لِحَمَاءَةِ الْمُصَالِحِ الْبَرُولِيَّةِ لِلْقُلَّةِ الْحَاكِمَةِ، وَحُلْفَائِهَا
مِنَ الدُّولِ الْأَجْنَبِيَّةِ الْمُسْتَغَلِّةِ ...

- Ovu dionicu knjige Fu'ād Zakariyyā zaključuje jednim "revolucionarnim očekivanjem", naime, imamo li u vidu da je on ovu knjigu objavio 1986. godine, moguće ga je ubrojiti u anticipatore tzv. "arapskog proljeća" od 2011. naovamo. Ukratko, Fu'ād Zakariyyā kaže:

...وَلَيْسَ أَعْظُمُ إِلَى هَذَا الْعَرْبِ مِنْ ذَلِكَ الْيَوْمِ الَّذِي يَتَمَرَّدُ فِيهِ هَذَا الْعَالَمُ عَلَى
إِسْلَامِ الْبَرُولِيِّ وَيَجْعَلُ مِنْ تِلْكَ الشَّرْوَةِ الْهَائِلَةِ وَسِلَةً لِلَّازِقَاتِ بِحَيَاتِهِ وَخَتْقِيقِ مَزِيدٍ
مِنَ النَّقَاءِ لِعَقِيْدَتِهِ ...

⁵⁰ Ibid., 25.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid., 26.

“Za Zapad neće biti mržeg dana od onog u kojem se ovaj [arapsko-islamski] svijet pobuni protiv naftnog islama i pretvori to ogromno bogatstvo u sredstvo za razvoj svog života i ostvarenje više čistote svog vjerovanja.”⁵³

Fu'ād Zakariyyā kao kritičar savremenih zloupotreba islama

Iz navoda i tvrdnji Fu'āda Zakariyyāa, koje ćemo ovdje konsultirati mjestimice na arapskom (i donijeti naš prijevod), jasno se vidi da je on pomno pratio i sa intelektualnom budnošću komentirao njemu savremene političke događaje u tradicionalnim zemljama islama u kojima je on video i sa svojih kritičkih polazišta razotkrivao mnoge zloupotrebe islama i Šerijata.

On spominje nekoliko tradicionalnih muslimanskih zemalja u kojima je šerijatsko pravo na snazi (*taṭbīqu š-ṣari'ah* – تطبيق الشريعة), spominje Islamsku Republiku Iran i Kraljevinu Saudijsku Arabiju, kao i vladare – protagonisti uvođenja Šerijata, između ostalih imenom spominje Zijaulhakka (ضياء الحق) ⁵⁴ u Pakistanu i Nimeiriju (النميري) ⁵⁵ u Sudanu; oba ova vlastodršca djelovali su u vremenu kad o njima kritički piše Fu'ād Zakariyyā, i jedan i drugi su stajali iza projekata uvođenja Šerijata kao pozitivnog prava u svojim zemljama. Naravno, nakon izvjesnog vremena vidjelo se da se način provođenja Šerijata pokazao neuspješnim, a islamički pokreti diljem muslimanskog svijeta te su neuspjehu pripisivali “ličnim greškama” Zijaulhakka i Nimeiriju, a ne greškama samog islama po sebi...⁵⁶

هُوَ أَنَّ هَذَا لَيْسَ هُوَ «الإِسْلَامُ» وَأَنَّ خَطَا النَّمِيرِيُّ أَوْ ضِيَاءُ الْحَقِّ، مَثَلًاً، هُوَ خَطَا أَشْخَاصٍ، وَلَيْسَ خَطَا إِلَّا سَلَامٌ فِي ذَاتِهِ ...

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Zijaulhakk (Muhammed Zia-ul-Haq), potiče iz krugova vojske Pakistana, vladao je tom zemljom od 1978. do 1988. godine, tada je stradao u avionskoj nesreći (vjerovatno atentatu).

⁵⁵ Džafer Nimeiri (Ga'far Nimeiry), potiče iz vojnih krugova, vladao je Sudanom od 1969. do 1985. godine.

⁵⁶ Fu'ād Zakariyyā, *Al-Haqiqatu wa l-wahmu fīl-harakati l-islāmiyyati l-mu'āşirah*, izd. Dāru l-fikr li d-dirasāt wa n-našr wa t-tawzī', prvo izdanje, Kairo-Pariz, 1986, §. 7.

Međutim, Fu'ād Zakariyyā ovakvim odgovorom nije zadovoljan zato što on smatra da šerijatski principi u savremenim društvima imaju samo moralno ili etičko važenje, a ne i važenje pukog pozitivnog prava za kojim politička (tj. državna) pragma treba posezati kad hoće i kako hoće.

Zato on kaže da se u maloprije navedenom odgovoru islamskoga "kazala istina kojom se želi neistina" وَكِنْ هَذَا الرَّدُّ حَقٌّ أُرِيدَ (Ib., 57). Naime, Fu'ād Zakariyyā smatra da je gotovo sigurno da "bilo koja [državna ili sistemska društvena] primjena Šerijata može odstupati od biti/suštine Šerijata samog..."⁵⁸

فَعِنَ الْمُؤْكَدِ أَنَّ أَيَّهَا تَحْرِيَةً لِتَطْبِيقِ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ يُمْكِنُ أَنْ تَسْرُفَ عَنْ جُوْهِرِ
الشَّرِيعَةِ ذَاهِبًا ...

Metodološki pravac zaključivanja Fu'āda Zakariyyāa na ovome mjestu je posve predvidljiv: Ako se Šerijat ne tretira etički, odnosno kao etički sistem koga ljudi, to jest muslimani, slobodno prihvataju kao skup etičkih načela iz moralnog korpusa islama te ako dođe do toga da Šerijat na ideoološki način primjenjuju države i državne institucije, tada uvijek vreba opasnost da se Šerijat zloupotrijebi. Po ovom filozofu i komentatoru islama, nemoguće je da država i državni sistemi budu imuni od "pogrešne primjene Šerijata", jer mi "nikada nismo sigurni da će ta nova primjena Šerijata [od strane državnih aparata], ona sama, moći ostati postrani od prethodnih grešaka [u primjeni Šerijata]..."⁵⁹

فَهُلْ نَحْنُ وَاثِقُونَ مِنْ أَنَّ هَذَا التَّطْبِيقُ الْجُدِيدُ سَيَكُونُ هُوَ وَحْدَهُ الْقَادِرُ عَلَى تَجْنُبِ
كَافَةِ الْأَخْطَاءِ السَّابِقَةِ ...؟

Fu'ād Zakariyyā na ovom mjestu kritizira islamiste kad koprile sintagmu "bit islama" (ğawharu *l-islām* – جَوْهُرُ الْإِسْلَام) kojoj se, navodno, treba težiti u [državnoj] primjeni Šerijata. On otvoreno pita: A šta je ta garancija ili jamstvo (*mā huwa ḏ-damānu*

⁵⁷ Ibid., 7.

⁵⁸ Ibid., 7-8.

⁵⁹ Ibid., 8.

(مَا هُوَ الصَّمَانُ – da će ta buduća [državna] primjena Šerijata odražavati "duh islama" (*al-mu'abbiru 'an ḡawhari l-islām* – المُعْبَرُ عَنْ جَوْهِرِ الْإِسْلَامِ؟)⁶⁰

Olahko posezanje za primjenom Šerijata kao pozitivnog prava neke države Fu'ād Zakariyyā smatra posljedicom, ili jednom od posljedica, nekritičkog čitanja povijesti islama. Prvu važnu postavku knjige *Mit i stvarnost u savremenom islamističkom pokretu* Fu'ād Zakariyyā posvećuje, po njemu, jednoj pogrešnoj recepciji povijesti islama od strane islamističkih pokreta. On te svoje postavke izražava ovako:

فَهَذِهِ الْحَرَكَاتُ الْإِسْلَامِيَّةُ تَرْسُمُ لَنَا صُورَةً لِلتَّارِيخِ الْإِسْلَامِيِّ مُسْتَمَدَّةً مِنَ النُّصُوصِ الدِّينِيَّةِ فَحَسْبٌ ، فَإِذَا تَحَدَّثُ ، مَثَلًا ، عَنْ مَوْقِفِ الْإِسْلَامِ مِنَ الْعَدْلَةِ الْأَجْتِمَاعِيَّةِ ، جَاءَ حَدِيثُهَا مَلِيئًا بِالآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ النَّوَيِّةِ الَّتِي تَدْعُ إِلَى تَلْكَ الْعَدْلَةِ ... وَهِيَ تَقْفُ عِنْدَ هَذَا الْحُدُّ ، وَتَتَصَوَّرُ أَنَّهَا قَدْ أَثْبَتَتْ بِذَلِكَ قَضِيَّتَهَا الرَّئِيْسِيَّةَ ، وَهِيَ أَنَّ الْإِسْلَامَ يَدْعُ إِلَى الْعَدْلَةِ الْأَجْتِمَاعِيَّةِ ، وَأَنَّ هَذِهِ الْعَدْلَةِ الْأَجْتِمَاعِيَّةِ تَسْتَحْقَقُ فِي الْإِسْلَامِ خَيْرًا مَا تَسْتَحْقَقُ فِي أَيِّ ظَامِّ أَخْرَ ...⁶¹

"Ovi islamistički pokreti prikazuju nam sliku povijesti islama koja se temelji samo na vjerskim tekstovima; kada oni, npr., govore o stavu islama prema društvenoj pravdi, njihov je govor pun ajeta Kur'āna i Poslanikovih predanja koja pozivaju toj pravdi...

Islamistički pokreti se kod toga zaustave i misle da su time riješili svoj glavni problem, to jest da islam poziva društvenoj pravdi te da se društvena pravda ostvaruje u islamu bolje negoli i u jednom drugom sistemu..."⁶²

Iz ovog navoda vidi se da Fu'ād Zakariyyā traži kritičko istraživanje "praktične stvarnosti" ili "stvarnog stanja" muslimanskih društava u savremenom dobu. Na nekoliko mjesta u ovoj svojoj knjizi Fu'ād Zakariyyā tvrdi da se velika greška protagonista uvođenja Šerijata u državnu praksu sastoji upravo u tome što oni "posežu samo za vjerskim tekstovima kao osnovom te vlasti."⁶²

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., 8-9.

⁶² Ibid., 9.

...يَجْعَلُونَ مِنَ النُّصُوصِ وَحْدَهَا أَسَاسًا لِلْحُكْمِ ...

Fu'ād Zakariyyā smatra da se greška islamista sastoji i u tome što "oni zanemaruju to šta se doista dogodilo u povijesti. Naime, tokom najvećeg dijela islamske povijesti vladari su imali na raspolaganju i kur'ānske i ḥadīske tekstove, iz kojih se mogu derivirati uzvišena načela i vrhunske vrijednosti, ali nije to spriječilo većinu tih vladara da vladaju apsolutistički te su omalovažavali dostojanstvo muslimana (tj. onih kojima su vladali), poigravali su se njihovim imetkom i lišavali ih slobode..."⁶³

31

ENES KARIĆ

...وَيَتَجَاهِلُونَ مَا حَدَثَ بِالْفِعْلِ فِي التَّارِيخِ. فَطِوَالِ الْجُزْءِ الْأَكْبَرِ مِنَ التَّارِيخِ الْإِسْلَامِيِّ، كَانَ الْحُكْمُ يَمْلِكُونَ نُصُوصًا قُرآنِيَّةً وَاحَادِيثَ نَبِيَّةً يُمْكِنُ أَنْ تُسْتَخْلَصَ مِنْهَا مَبَادِئَ رَفِيعَةً وَقِيمَ سَامِيَّةً، وَلَكِنْ هَذَا لَمْ يَمْنَعْ مُظَاهِرَهُمْ مِنْ أَنْ يَحْكُمُوا حُكْمًا مُطْلَقاً، فَيَعِشُونَ بِأَرْوَاحِ الْمُسْلِمِينَ وَيَتَلَاقُ عَبُونَ بِأَمْوَالِهِمْ وَيُصَادِرُونَ حُرْيَاتِهِمْ ...

U glavne promašaje islamističkih pokreta u 20. stoljeću Fu'ād Zakariyyā ubraja sljedeće:

- Posežu za "islamom iz knjiga" (*al-islāmu ka n-nuṣūṣ* – إِلَّا إِسْلَامٌ كُنْصُوصٌ), a zanemaruju "islam kao stvarnost" (*al-islāmu ka wāqi'iñ* – إِلَّا إِسْلَامٌ كَوَافِعٍ). Njihova privrženost svetim tekstovima i obraćanje na njih (*ar-ruḡū'u ilā n-nuṣūṣ* – الرُّجُوعُ إِلَى النُّصُوصِ) nisu valjani, jer ih ne prati "iskustvo stvarnosti" (*taḡribatu l-wāqi'i* – تَجْرِيَةُ الْوَاقِعِ) u kojoj danas žive muslimani;⁶⁴
- Savremeni islamistički pokreti reduciraju islam samo na pitanja vlasti i vladavine (*muškilāt l-ḥukm* – مُشْكِلَاتُ الْحُكْمِ), a zanemaruju osebujnost islama u vjeri, kulturi, civilizaciji, običajnosti itd.;⁶⁵
- Propagandisti "primjene Šerijata" o Šerijatu ponavljaju fraze koje imaju emotivno djelovanje (*dātu ta'tirin 'āṭifiyyin* – ذاتُ تَأْثِيرٍ عَاطِفيٌّ) na narod; narodu ih nude kao "konačne

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid., 10.

⁶⁵ Ibid.

- dokazane činjenice” (*ka annahā ḥaqā’iqu nihā’iyyah tābitah - كَأَنْهَا حَقَائِقٌ نِّيَّاثَةٌ ثَابِتَةٌ*⁶⁶).
- Savremeni islamički pokreti su domislili dualizam vlasti. Na jednoj strani govore o “božanskoj vlasti” (*al-ḥukmu l-ilāhiyyu* – الْحُكْمُ الْإِلَهِيُّ), a na drugoj o “ljudskoj vlasti” (*al-ḥukmu l-baṣariyyu* – الْحُكْمُ الْبَشَرِيُّ). Fu’ād Zakariyyā smatra da je vlast uvijek ljudska vlast, i da on nije u stanju shvatiti takvo što se naziva “božanskom vlašću” (*annanī ‘āgizun ‘an fahmi ta’bīri l-ḥukmi l-ilāhiyyi* – أَنْنِي عَاجِزٌ عَنْ فَهْمِ تَعْبِيرِ الْحُكْمِ الْإِلَهِيِّ). Fu’ād Zakariyyā smatra da je vlast među ljudima “prije i nakon svega ljudski čin” (*anna l-ḥukma ‘amaliyyatun baṣariyyatun awwalan wa ahīran - أَنَّ الْحُكْمَ عَمَلِيَّةً بَشَارِيَّةً أَوَّلًا وَآخِرًا*). Možda se, veli Fu’ād Zakariyyā, može govoriti da je samo u “doba Božijih poslanika” (*‘asru n-nubuwāt* – عَصْرُ النُّبُوَّاتِ) vlast bila božanska, ali u potonjoj povijesti vlast je uvijek bila ljudska.⁶⁷ Propagandisti islamičkog pokreta, tvrdi Fu’ād Zakariyyā, ne shvataju da su ljudi ti koji “uvijek vladaju, i da su oni ti koji transponiraju bilo koji božanski zakon u ljudsko iskustvo, koje ispravno postupa ili grijesi”;⁶⁸ ... أَنَّ الْبَشَرَ هُمْ دَائِمًا الَّذِينَ يُحَكِّمُونَ، ... وَهُمُ الَّذِينَ يَحْوِلُونَ إِيَّاهُ شَرِيعَةً إِنْهَى إِلَى تَجْرِيَةِ بَشَرَيَّةٍ تُصَيِّبُ أَوْ تُخْطِئُ ...
 - Fu’ād Zakariyyā smatra da je velika pogreška islamičkih pokreta kad zagovaraju “validnost šerijatskih propisa za svako vrijeme i mjesto” (*ṣalāhiyyatu aḥkāmi š-ṣari’ati li kulli zamānin wa makānin* – صَلَاحِيَّةُ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ لِكُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ⁶⁹). Fu’ād Zakariyyā je privrženik iğtihāda ili domišljanja zakona i propisa u skladu sa vremenima i potrebama ljudi. Prema njegovom mišljenju “čovjek je promjenljivo biće” (*al-insānu kā’inun mutagayyirun* – الْإِنْسَانُ كَائِنٌ مُتَغَيِّرٌ); čovjek “treba imati propise koji uređuju promjenljivi život” (*allatī tunażżimu ḥayātahū mutagayyiratan* – الَّتِي تُنَظِّمُ حَيَاةً مُتَغَيِّرَةً⁷⁰).

⁶⁶ Ibid., 10-11.⁶⁷ Ibid., 11.⁶⁸ Ibid.⁶⁹ Ibid., 12.⁷⁰ Ibid.

- Napokon, Fu'ād Zakariyyā smatra, kao i većina muslimanskih modernista i reformista, da opći propisi (*al-ḥukmu l-'ām* – الحُكْمُ الْعَامُ – trebaju biti tretirani u okviru “kreativnog mišljenja” ili iğtihāda, shodno zahtjevima svakog vremena (*yanbagī l-iğtihādu fīhā ḥasba mutaṭallabātī kulli 'aṣrin* – يَنْبَغِي إِلَيْجَهَادٍ فِيهَا حَسْبٌ مُتَطَلِّبَاتٍ لُكْلُ عَصْرٍ –).⁷¹ Ukratko, Fu'ād Zakariyyā smatra da se “uloga kreativnog mišljenja, tj. iğtihāda, povećava, dok se uloga općih načela smanjuje”.

... دَوْرُ الْإِجْتِهَادِ يَتَزَايِدُ، وَ دَوْرُ الْمُبْدِئِ الْعَامِ يَتَسَاقُضُ ...

Zalaganje za razvoj kritičke svijesti (zaključne napomene)

Fu'ād Zakariyyā pripada muslimanskim modernim intelektualcima koji su tražili promjene u pristupu muslimana svojoj islamskoj i muslimanskoj tradiciji. Iz njegovih stavova zaključujemo da se za simboličko blago islama ne smiju otimati ni državni aparati onih država koje imaju muslimansku većinu, a ni islamistički pokreti koje on kritizira jer monopoliziraju tumačenje islama. Prema Fu'ādu Zakariyyāu, šerijatska načela u biti su moralne naravi; ne smiju biti predmet državnih zakona niti državne prisile. Islam je jedan veliki sistem vjerskih načela, simbola i moralnih naputaka. Nepotrebno je, štaviše, štetno je i pogubno islam isporučivati državnim i političkim pragmama.

U ovom djelu, koje je bilo predmet našeg općenitog predstavljanja, Fu'ād Zakariyyā na više mjesta ističe da muslimani trebaju imati povjerenje u um i razum (*al-'aql* – العُقْل –).

Fu'ād Zakariyyā ne smatra da je razum “šejtansko djelo” (*lay-sa min ṣun'i š-šayṭān* – ليس منْ صُنْعَ الشَّيْطَانِ –),⁷² već zagovara odgovornu upotrebu uma i razuma u uređenju ljudskih društava. Počasti koje je Bog ukazao čovjeku dajući mu položaj namjensninstva na Zemlji (*at-takrīm wa l-istiḥlāf* – التَّكْرِيمُ وَ الْإِسْتِخْلَافُ –)⁷³ do

⁷¹ Ibid.

⁷² Fu'ād Zakariyyā, *Al-Ḥaqīqatu wa l-wahmu fī l-harakati l-islāmiyyati l-mu'āṣirah*, §. 13.

⁷³ Ibid.

izražaja dolaze samo i jedino uz korištenje razuma i ištihāda. Putanja čovjekova života, kao ḥalife i Božijeg namjesnika na Zemlji, nije unaprijed određena, tvrdi Fu'ād Zakariyyā:

فَهَلْ يَنْمَشِي هَذَا التَّكْرِيمُ وَالْإِسْتِخْلَافُ مَعَ تَحْدِيدِ الْمُسَارِ الْبَشَرِيِّ مُقْدَّماً ... ؟

“Da li ova počast [iskazana od Boga čovjeku] i namjesništvo [čovjekovo na Zemljii] idu uz unaprijedno određivanje čovjekove sudsbine...?”⁷⁴

Odgovor Fu'āda Zakariyyāa na ovo pitanje je odričan, naranavno. On smatra da “u većini stvari našeg života” (*fī mu'żami umūri ḥayātinā* – (في مُعْظَمِ أُمُورِ حَيَاةِنَا) određivanje, odnosno “uređivanje naših stvari postaje ljudsko” (*tadbīru šu'ūninā yaṣbahu baṣariyyan* – تَدْبِيرُ شُؤُنِنَا يَصْبِحُ بَشَرِيًّا).⁷⁵

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid., 14.

ALMIR FATIĆ

**NASTANAK I RAZVOJ
TEMATSKOG TEFSIRA**

Almir Fatić
*vanredni profesor na Katedri za tefsir
(tumačenje Kur'ana)*
almirfat75@gmail.com

Ključne riječi
*et-tefsiru l-mevdū'i, tematski tefsir,
nastanak tematskog tefsira, razvoj
tematskog tefsira, moderno doba*

Sažetak

Rad se sastoji od uvoda, dva poglavlja i zaključka. U uvodu se konstatira da je sintagma ili termin *et-tefsiru l-mevdū'i* (tematski tefsir) nastao u 20. stoljeću te ističe da postoje dva pristupa savremenih autora u poimanju historijskog razvoja tematskog tefsira. Jedni autori tvrde da se ova vrsta tefsira, ali ne pod navedenim nazivom već samo u obrisima, javlja u najranijoj historiji islama, dok druga grupa autora ne dijeli takvo poimanje. Prvo poglavlje, pod naslovom Historijski razvoj tematskog tefsira, sastoji se od dva potpoglavlja: prvo se bavi tematskim tefsirom, odnosno njegovim obrisima ili prvotnim elementima u klasično doba, tj. u klasičnim djelima iz oblasti 'nauka Kur'ana' i tefsirskih studija u kojima se – prema autorima koji zagovaraju takav pristup – prepoznaje taj metod tumačenja Kur'ana, a drugo ispituje nastanak tematskog tefsira u moderno doba, njegovim razvojnim etapama, autorima i djelima koja iscrtavaju njegov teorijski i praktični razvoj. U drugom poglavlju navode se osnovni uzroci nastanka tematskog tefsira u moderno doba.

The emergence and development of the thematic tafsir

Key words

al-tafsīr al-mawdū‘ī, thematic tafsir, the emergence of the thematic tafsir, the development of the thematic tafsir

نشأة التفسير الموضوعي وتطوره

الكلمات المفتاحية

التفسير الموضوعي، نشأة التفسير الموضوعي، تطور التفسير الموضوعي، العصر الحديث

36

Abstract

In the introduction, the author states that the term *al-tafsīr al-mawdū‘ī* (thematic tafsir) first appeared in the 20th century and argues that more recent authors have adopted two approaches to understanding the historical development of thematic tafsir. One group argues that this type of tafsir was already present in the early history of Islam, albeit not under the term, but in the form of general outlines. Other scholars disagree. The first chapter, entitled *Historical development of thematic tafsir*, has two subchapters, the first of which examines the thematic tafsir, its outlines and the initial elements in the classical works of the "sciences of the Qur'an", as well as in commentaries in which – according to the scholars who advocate this approach – it is possible to recognise a particular method of Qur'an interpretation. The second subchapter discusses the emergence of thematic tafsir in modern times, tracing the stages of development, authors, and works that chart its theoretical and practical development. The second chapter presents the main reasons for the emergence of thematic tafsir in the modern age.

الملخص

يتكون البحث من المقدمة والفصلين والخلاصة. فيقال في المقدمة إن تركيب أو مصطلح التفسير الموضوعي نشأ في القرن العشرين ويؤكد على أن هناك إقبالين للمؤلفين المعاصرين على فهم التطور التاريخي للتفسير الموضوعي. فيدعى بعض المؤلفين أن هذا النوع من التفسير، لكن ليس تحت عنوانه المذكور بل في صورة مسودة فقط، ظهر في تاريخ الإسلام المبكر، بينما لا يتفق معهم في ذلك المؤلفون الآخرون. ويكون الفصل الأول المعنون بالتطور التاريخي للتفسير الموضوعي من جزئين. يهتم الجزء الأول بالتفسير الموضوعي، أي بمسودته أو عناصره الأولى في العصر القديم والمؤلفات القديمة في مجال «علوم القرآن» والدراسات التفسيرية التي حسب المؤلفين الذين يقفون إلى جانب ذلك النوع من الإقبال يُعرف فيها بذلك الأسلوب من تفسير القرآن الكريم. وتتم في الجزء الثاني دراسة نشأة التفسير الموضوعي في العصر الحديث، ومراحله التطورية، والمؤلفين والمؤلفات التي ترسم تطوره النظري والتطبيقي. وذكر في الفصل الثاني الأسباب الأساسية لنشأة التفسير الموضوعي في العصر الحديث.

Uvod

Sintagma ili termin *et-tefsīru l-mevdū'ī* (tematski tefsir), kojom se ustanovljava jedan novi metod (*menhedž*) u tumačenju Kur'ana, nastaje u prošlom stoljeću (20. st.), preciznije šezdesetih godina prošlog stoljeća. Mjesto nastanka ove sintagme ili termina, tj. novog metoda u tumačenju Kur'ana, jeste Katedra tefsira Teološkog fakulteta (*Kullijje usūli d-dīn*) Univerziteta el-Azhar u Kairu. Neki savremeni autori (Fethullah Se'id, Mustafa Muslim, Fehd er-Rumi, El-Halidi i dr.) u svojim djelima o tematskom tefsiru ističu činjenicu da se *tematski tefsir*, istina u obrisima i ne pod tim nazivom, vrlo rano pojavljuje u historiji islama: još u vrijeme same Objave, dok drugi autori ('Abdu r-Rahman Rešvāni, Ammar Fadhil) ne prihvataju takav historijski pristup razvoju *tematskog tefsira*.

Svoju punu i pravu afirmaciju kao novi termin i metod na teoretskom i praktičnom nivou, *et-tefsīru l-mevdū'i*, doživljava u 20. stoljeću i njegova afirmacija i promocija kontinuirano traju sve do danas. Štaviše, naziva se i časti kao *tefsīru l-mustakbel* (tefsir budućnosti).

U ovom radu bavimo se historijskim razvojem tematskog tefsira u klasičnom i modernom dobu te uzrocima nastanka tematskog tefsira u moderno doba.

Historijski razvoj tematskog tefsira

Tematski tefsir u klasično doba

Autori koji zagovaraju inicijalno prisustvo tematskog tefsira u najranijoj historiji islama, ali ne pod tim imenom, napominju da se učenjaci i komentatori Kur'ana iz prošlosti tematskim tefsirom nisu bavili na način kako to čine savremeni istraživači i komentatori Kur'ana, tj. na sistematiziran i metodološki prepoznatljiv način. Riječ je samo o "obrisima" (*lebināt*), "prvotnim elementima" (*anāsīru l-ūlā*) (Muslim) ili "preliminarnim konturnama" (*lebināt temhīdijē*) (El-Halidi) onoga što se danas podrazumijeva pod *et-tefsīru l-mevdū'ī*.

Historija tematskog tefsira, u ovom smislu i značenju i kao najraniji vid tog tefsira, javlja se prije svega u *tefsīru n-Nebijj* (tefsiru Vjerovjesnika, a.s.).

Naprimjer, imam Muslim (u. 261/875) prenosi da je Abdullah ibn Mes'ud (u. 32/652) rekao: "Kada je objavljen ajet: **الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَئِكَ هُمُ الْأَمْنُ** Oni koji vjeruju i ne mijesaju vjerovanje svoje sa zulmom, oni su sigurni,¹ to je teško palo ashabima Allahova Poslanika, a.s., pa su kazali: 'A ko to od nas nije sebi nanio zulum/nepravdu?!" Tada je Allahov Poslanik, a.s., rekao: 'Nije tako kako mislite, već onako kako je Lukman rekao svome sinu: **يَا بُنْيَيْ لَا تُشْرِكُ بِاللَّهِ إِنَّ الشَّرِكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ** O, sinko moj, ne pri-družuj Allahu nikoga! Zaista je mnogoboštvo zulum veliki.'²

Ashabi su riječi u ajetu *lem jelbisū īmānehum bi zulm razumjeli u njihovom doslovnom značenju: i ne mijesaju vjerovanje svoje sa nepravdom*. Naime, u ajetu je upotrijebljena riječ *zulm* čije je osnovno značenje nepravda. Allahov Poslanik, a.s., podu-čio ih je da ova riječ ovdje nema to značenje, već ona znači *širk* (mnogoboštvo) navodeći im kao argument ajet iz sure Lukman.

Sintagmu *mefātīhu l-gajb* u ajetu: **وَعِنْدَهُ مَقَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ** Kod Njega su ključevi svih tajni, samo ih zna On³ Allahov Poslanik, a.s., protumačio je riječima, tj. ajetom: *Mefātīhu l-gajb* je pетро: **إِنَّ اللَّهَ عِنْدُهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيَنْزَلُ الْغَيْبَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْضَ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّا ذَكَرَتِ بِسِيَّبُ** Samo Allah zna kad će Smak svijeta nastupiti, i On spušta kišu i On zna šta je u maternica-ma, a čovjek ne zna šta će zaraditi sutra i ne zna čovjek na kojoj će zemlji umrijeti. Zaista Allah sve zna i o svemu je obaviješten.⁴

Ovaj Poslanikov, a.s., tefsir ubraja se u ono što su klasični komentatori nazvali *tefsīru l-Kur'ān bi l-Kur'ān* (tumačenje Kur'ana Kur'anom) kao metodološkim načelom, a to načelo je-ste "obris tematskog tefsira."⁵

¹ Al-An'ām, 82.

² Luqmān, 13; v. Muslimova zbirkha hadisa s komentarom, 1/294.

³ Al-An'ām, 59.

⁴ Luqmān, 34; Buharijeva zbirkha hadisa, br. hadisa: 4627, 3/611.

⁵ Al-Hālidī, *Al-Tafsīr al-mawdū'i*..., 38.

I ashabi i tabi'iini, podučeni Poslanikovim, a.s., tefsirom, primjenjivali su načelo *tefsīru l-Kur'ān bi l-Kur'ān*. Ilustrativan je primjer onaj koga imam Buhari (u. 250/864) navodi od Se'ida ibn Džubejra (u. 95/713) da je neki čovjek "našao u Kur'anu nešto što mu se činilo proturječnim", pa je o tome upitao Ibn Abasa, r.a., (u. 68/687) koji je objašnjavajući mu jedne ajete (pro) tumačio ih drugima.⁶

Sljedeće polje gdje su se uočili "obrisi tematskog tefsira" jesu klasična tefsirska djela iz oblasti '*ulūmu l-Kur'āna* (nauka Kur'ana) i tefsirskih studija (*ed-dirāsātu t-tefsīrijje*).

Tematski tefsir je tako prepoznat u klasičnim djelima iz tefsirske discipline *el-vudžūh ve n-nezā'ir*, kao što su npr. ova djela:

- Mukatil b. Sulejmān el-Belhi (u. 150/767), *El-Ešbāhu ve n-nezā'ir fi l-Kur'āni l-kerīm*,
- Harun b. Musa (u. 170/786), *El-Vudžūhu ve n-nezā'ir fi l-Kur'āni l-kerīm*,
- Jahja b. Sellam (u. 200/815), *Et-Tasārif*,
- Damegani (u. 478/1085), *El-Vudžūhu ve n-nezā'ir li elfāzi Kitābillāhi l'-azīz*,
- Ebu l-Berekat el-Enbari (u. 577/1181), *Elfāzu l-ešbāh ve n-nezā'ir*,
- Ibnu l-Dževzī (u. 597/1200), *Nuzhetu l-e'ajuni n-nevāzir fī 'ilmi l-vudžūhi ve n-nezā'ir*.

"Nema sumnje da je ovo vid (*levn*) tematskog tefsira", tvrdi Fehd er-Rumi,⁷ a Mustafa Muslim dodaje "u njegovim prvim koracima" (*fī hutavātīhi l-ūlā*).⁸ Ova djela, ukratko, imaju jezičku orientaciju: u njima se naznačavaju i prate sva moguća različita značenja jedne kur'anske riječi shodno *njezinom kontekstu*, ali bez ulaženja u detaljno ispitivanje njezinog užeg ili šireg značenjskog konteksta u gramatičkom, sintaksičkom ili nekom drugom smislu.⁹

⁶ U cijelosti ovu predaju v. u: *Buharijeva zbirkha hadisa*, br. hadisa: 4816, 3/798-801.

⁷ Al-Rūmī, *Uṣūl al-tafsīr wa manahīgūh*, 64-65.

⁸ Muslim, *Mabāhit fī al-tafsīr al-mawḍū'i*, 19.

⁹ Ovu tefsirsku disciplinu preliminarno smo predstavili u našoj knjizi *Kur'anski semantički kontekst*, El-Kalem &FIN, Sarajevo, 2014.

Zatim, obrisi tematskog tefsira prepoznati su u djelima koja se bave tumačenjem *ājātu l-ahkām*, dakle sabiranjem i tumačenjem samo onih ajeta iz Kur'ana koje imaju pravne (fikhske) implikacije. U najpoznatija djela ove vrste ubrajaju se:

- Džessas (u. 370/980), *Ahkāmu l-Kur'ān*,
- Ilkijā el-Herrasi (u. 504/1110), *Ahkāmu l-Kur'ān*,
- Ibnu l'-Arebi (u. 543/1148), *Ahkāmu l-Kur'ān*,
- Kurtubi (u. 671/1272), *El-Džāmi' li ahkāmi l-Kur'ān*.
- Er-Rumi će i za ova djela reći isto ono što je rekao i za djela žanra *el-vudžūh ve n-nezā'ir*.¹⁰

Muslim u "prve korake tematskog tefsira" ubraja i fikhska djela klasičnih islamskih pravnika (*fukahā'*) koji su u njima sakupili *ahkām* ajete koji govore o jednoj temi: ajete koji se odnose na abdest (*vudū'*) i tejemmum objedinjeni su, u tim djelima, u poglavlju pod nazivom *Kitābu t-tahāre*; ajeti koji govore o namazu i njegovim sastavnim dijelovima objedinjeni su u poglavlju pod nazivom *Kitābu s-salāh*; ajeti koji govore o zekatu, njegovoj raspodjeli i vrstama imetka koji podliježe zekatu sakupljeni su u poglavlju pod naslovom *Kitābu z-zekjāh*, što je slučaj i sa svim ostalim fikhskim temama iz područja ibadata, mu'āmelāta, na sljednog prava.¹¹

I druga klasična djela iz '*ulūmu l-Kur'āna* koja se bave "jednom temom", tj. sabiru međusobno povezane ajete o "jednoj temi", prepoznata su kao "prvotni elementi" tematskog tefsira. Naprimjer, riječ je o sljedećim djelima iz čijih se naslova jasno vidi kojoj "nauci Kur'ana" pripadaju:

- Ma'mer ibn el-Musenna (u. 209/824), *Medžāzu l-Kur'ān*,
- Ebu 'Ubejd el-Kasim ibn Sellam (u. 224/838.), *En-Nāsih ve l-mensūh*,
- 'Ali ibn el-Medīni (učitelj imama Buharija) (u. 234/848), *Esbābu n-nuzūl*,
- Ibn Kutejbe (u. 276./889), *Te'veīlu muškili l-Kur'ān*,

¹⁰ Al-Rūmī, *Uṣūl al-tafsīr wa manahīgūh*, 64.

¹¹ Muslim, *Mabāhit fī al-tafsīr al-mawdū'i*, 19.

- Ebu Bekr es-Sidžistani (u. 330/941), *Nuzhetu l-kulūb fī garībi l-Kur'ān*,
- Maverdi (u. 450/1058), *Emthālu l-Kur'ān*,
- Ibnu l-Kajjim (u. 751/1350), *Et-Tibjān fī aksāmi l-Kur'ān*.

Sve ove klasične *dirāsat tefsīrijje* – koje tretiraju teme derogacije (*nesh*), povoda Objave (*esbāb*), zakletvi (*aksām*), nejasnih (*muškil*) i neobičnih riječi u Kur'anu (*garīb*), primjera (*emsāl*) i dozvoljenog jezičkog oneobičavanja u Kur'ana (*medžāz*) kao i one o *ājātu l-ahkām i el-vudžūh ve n-nezā'ir* – objedinjuju kur'anske ajete koji govore o jednoj temi, i tu se primjećuje taj *tematski pristup* u njegovom početnom ili formativnom periodu. “Ovo nam sa sigurnošću pokazuje da je tematski tefsir – iako je njegovo imenovanje tim nazivom kasnilo – jedna od nauka naših prethodnika i ono u čemu su oni rano pokazali inicijativu.”¹²

Prema mišljenju Fethullaha Se'ida, tu je riječ o “tematskom tefsiru u općem a ne posebnom značenju zato što ova vrsta tematskog tefsira počiva na dalekoj povezanosti (*er-rābitatu l-be'ide*) među brojnim pitanjima, poput tumačenja *ājātu l-ahkām* među kojima postoji povezanost šeri'atskog propisa, ali ne i tematskog jedinstva u značenju. Naime, neki ajeti su o namazu, drugi o kamati, treći o vinu itd.”¹³

Ovaj autor u tematski tefsir, ni u općem ni u posebnom značenju, ne ubraja djela koja istražuju karakteristike i kvalitete Kur'ana i njima slična u kojima se ne navode kur'anski ajeti na tefsirski način, već na jedan uopćen istraživački način, na način naučne komparacije ili dedukcije. Ova djela, klasična ili moderna, ne potпадaju pod termin *et-tefsīru l-mevdū'i* već pod termin *'ulūmu l-Kur'ān ili dirāsat kur'ānijje*. Primjeri takvih djela su npr.: Bakillani (u. 404/1013), *I'džāzu l-Kur'ān*; Rafi'i (u. 1937), *I'džāzu l-Kur'ān*; Meragi (u. 1945), *Terdžemetu l-Kur'ān ve ahkāmuha*.

Fethullah Se'id također naznačava da pod tematski tefsir ne spadaju ni djela koja se bave kontekstualnom povezanošću

¹² Al-Rūmī, *Uṣūl al-tafsīr wa manahiğuh*, 65.

¹³ Sa'id, *Al-Madħal ila al-tafsīr al-mawdū'i*, 32.

ajeta i sura (*munāsebāt*). Kao primjer navodi poznato djelo Burhanuddina el-Bika'ija (u. 885/1480) *Nazmu d-durer fī tenāsubi l-ājāti ve s-suver*.

Ukratko prezentirani historijski razvoj tematskog tefsira, čini se, prihvata većina savremenih učenjaka i istraživača historije tefsira. Ustvari, većina njih nastanak tematskog tefsir smješta na početak drugog stoljeća po Hidžri ('asru t-tedvīn; *merhale-tu t-te'sil fit-tefsir*), kada nastaju i prva djela iz '*ulūmu l-Kur'āna*'.¹⁴ Ali ima i onih koji takav pristup odbijaju i kritiziraju.

Samir 'Abdu r-Rahman Rešvāni¹⁵ u svojoj kritičkoj studiji (*dirāsāt nakdijja*) o metodologiji tematskog tefsira, nakon što navodi (gore navedene) primjere Vjerovjesnikovog, a.s., tefsira i tefsira Ibn 'Abbasa kao *navodno* početne faze tematskog tefsiра, ističe da se "niukom slučaju to ne može ubrojati u tematski tefsir i to iz dva razloga: 1) osnovni cilj u ovim predajama jeste objašnjenje teško shvatljivog ajeta (*muškile*) drugim ajetom koji ga razjašnjava ili se, pak, nejasan ajet (*mudžmel*) samo objašnjava drugim ajetom iz Kur'ana, a to nije intencija tematskog tefsiра... 2) u tom periodu tematski tefsir uopće nije postojao: njegove karakteristike i razlozi nisu postojali u vrijeme Objave niti u ranom islamskom periodu..."¹⁶

A što se tiče, kako Rešvāni kaže, "utemeljiteljskih studija u naukama Kur'ana" (*ed-dirāsātu t-te'sisijje fī 'ulūmi l-Kur'ān*) – koje smo gore naveli – one se mogu podijeliti, ističe on, na dvije vrste. Prva vrsta su studije "oko Kur'ana" (*havle l-Kur'ān*) kao što su one o povodima Objave (*esbābu n-nuzūl*) i mekkanskim i medinskim surama i ajetima i, prema Rešvāniju, one se ne mogu ubrojati u tematski tefsir "zato što su to studije koje polaze izvan kur'anskog teksta iako na njega bacaju određeno svjetlo" (*min hāridži n-nassi l-Kur'ānī ve in elkat 'alejhi dav'ā*). Druga vrsta su one studije koje su čvrsto povezane sa Kur'anom poput onih o

¹⁴ V. El-'Arid, "Historijat tefsira" u: *Islamska misao*, VII/77, 12; Al-Qattān, *Mabāhiṭ fī 'ulūm al-Qur'ān*, 353; 'Ali al-Sagir, *Dirāsāt qur'āniyya*, 122; Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development*, 94.

¹⁵ Profesor Šeri'atskog fakulteta Univerzitet u Damasku.

¹⁶ Više v. Rašwāni, *Manhāj al-tafsīr al-mawdū'i*..., 76-77.

derogaciji u Kur'anu i *muhkem* i *mutešābih* ajetima, "s tim da one ne smjeraju derivirati teorijsko stanovište iz Kur'ana o nekoj temi (*mevkif nezarī mine l-Kur'āni l-kerīm fī mevdū'i mine l-mevādi*'), kao što, s druge strane, ne vode računa o logičkom jedinstvu (*el-vahdetu l-mentikije*) u izlaganje neke teme; one nastaju po uobičajenom planu: od početka Mushafa pa do njegovog poljednjeg ajeta u *muselsel* (tradicionalnoj) formi".

Za Rešvānija, ove studije su studije o posebnim vrstama "kur'anskog diskursa" (*el-hitābu l-Kur'āni*): "načinjene da bise podrška drugim naukama". Naprimjer, što se tiče djela iz tefsirske discipline *el-vudžūh ve n-nezā'ir*, on smatra da je u pitanju jezički metod koji je jedno od sredstava tematskog tefsira i elemenata njegove metode, "a nije tematski tefsir sam po sebi".¹⁷ Rešvāni svoju argumentaciju naširoko i detaljno izlaže u svojoj kritičkoj studiji.

Rešvānijevu argumentaciju djelimično dijeli i profesor Ammar Fadhil.¹⁸ Naime, on smatra da je *vraćanje* tematskog tefsira do prve generacije muslimana "diskutabilno iz dva razloga". Prvi razlog je da bi to bilo u suprotnosti sa samom definicijom tematskog tefsira, a drugi razlog je taj što su "ajeti u to vrijeme bili još u procesu postepenog objavljivanja i stoga je teško odrediti kolekciju ajeta objavljenih o jednoj određenoj temi".¹⁹

Što se tiče djela iz '*ulūmu l-Kur'āna* nastalim u drugom stoljeću po Hidžri i dalje, Fadhil dijeli mišljenje većine istraživača te ističe da ta djela "ne namjeravaju tumačiti ajet već samo objašnjavaju značenja pojedinih riječi, bave se određenim pitanjima ili dolaženjem do konkretnih pravnih presuda. Zapravo, ta djela pomažu egzegetama da tumače Kur'an. Zato se može reći da u klasičnom periodu egzegete Kur'ana nisu temeljito primjenjivale pristup tematskog tefsira u svojim djelima, ali njihova djela

¹⁷ Više v. ibid., 76-79.

¹⁸ Ammar Fadhil je profesor Odsjeka za kur'anske i hadiske studije Fakulteta za islamsko objavljeno znanje i humanističke nauke Međunarodnog islamskog univerziteta u Maleziji.

¹⁹ "An Analysis of Historical development of *tafsīr mawdū-ī*," *Jurnal Usuluddin*, 94.

slučajno daju neke elemente *mevdū'ī* tefsira, posebno u prikupljanju ajeta relevantnih za jednu temu.”²⁰

Tematski tefsir u moderno doba

Mnogi istraživači nastanak tematskog tefsira u modernom dobu povezuju sa šejhom Muhammedom Abduhuom (u. 1905) i njegovim učenikom Rešidom Ridaom (u. 1935).²¹ Iako šejh 'Abduhu uopće ne koristi sintagmu *tefsīr mevdū'ī* u svojim djelima i nema posebnih radova o toj metodi tumačenja Kur'ana, njegova podrška toj vrsti tefsira vidljiva je, prema Ahmedu Džemalu el-'Umeriju,²² u 'Abduhuovoj “ideji kontekstualnog jedinstva jedne sure” (*fikre vahdeti s-sijāk fi s-sūreti l-vāhid*).²³ “A ovaj element koherencije je dio tematskog tefsira”.²⁴

'Abduhuovu ideju koherencije slijedili su mnogi kasniji autori kao što su: Ahmed Ševki (u. 1932), šejh Meragi, Ferid Vedždi (u. 1954), Sejjid Kutb (u. 1966), Emin el-Huli (u. 1966), Halefullah Ahmed (u. 1997), 'Aiša Abdu r-Rahman (u. 1998). El-'Umeri navodi primjere iz radova ovih autora iz kojih se vidi njihov zagovor i *tematski* postupak sabiranja ajeta o jednoj temi.²⁵

Emin el-Huli, naprimjer, eksplicitno spominje da se: “Kur'an treba tumačiti temu po temu (*mevdū'an mevdū'an*) i to tako da se sakupe kur'anski ajeti o jednoj temi (*mevdū'un vāhid*) na jedan sveobuhvatan, sistematiziran i istraživački način razaznajući njihov vremenski slijed (objavljanja), međusobne veze (*munāsebāt*) i značenjske srodnosti (*mulābisāt*), a zatim, nakon njihova dobokog proučavanja, pristupa se tumačenju i razumijevanju, i to tumačenje će biti najbliže smislu i najpouzdanije u njegovom određivanju.

²⁰ Ibid., 94-95.

²¹ Rašwānī, *Manhağ al-tafsīr al-mawdū'ī...*, 110.

²² Profesor kur'anskih i stilističkih studija na Filozofskom fakultetu (*Kulliyya al-ādāb*) Univerziteta al-Zaqāzīq (Zagazig University) u Egiptu.

²³ Al-'Umarī, *Dirāsāt fī al-tafsīr al-mawdū'ī...*, 57.

²⁴ Fadhil, “An Analysis of Historical development of *tafsīr mawdū'ī*”, 95.

²⁵ V. Al-'Umarī, *Dirāsāt fī al-tafsīr al-mawdū'ī...*, 58-70.

Tumačenje Kur'ana suru po suru jeste samo odvojeno izlaganje različitih tema organiziranih u jednoj suri. Komentator će se, nakon toga, obratiti na drugu suru ako i ona sadrži te teme. Naime, ako se uputi univerzalni pogled na te teme u čitavom Kur'anu, izložene u njemu u prvoj suri, stvar će se vratiti na *tefsir temā* (*tefsīru l-mevdū'āt*). (...) Prema tome, ispravno mišljenje – kako se čini – jeste tumačenje Kur'ana temu po temu, a ne shodno njegovom rasporedu u časnom Mushafu, niti suru po suru ili dio po dio".²⁶

Zato su, kako Rešvāni ističe "istraživači tematskog tefsira saglasni da se prvi zvanični poziv za tematskim tefsirom pojavljuje u djelima Emina el-Hulija, utemeljitelja filološkog (stilističkog) tumačenja Kur'ana (*el-ittidžāhu l-edebī [el-bejānī]*)".²⁷

Što se tiče Sejjida Kutba, "on se ubraja među prve učenjake koji su posvetili pažnju tematskom tefsiру koji povezuje sa umjetničkim filološkim tefsirom (*et-tefsīru l-edebi l-fennī*). Napisao je tefsir pod naslovom *Fī zilāli l-Kur'ān*, a pored ovog tefsira, i još dvije knjige u kojima istražuje dvije kur'anske teme: prva je o prizorima Sudnjeg dana u Kur'anu (*Mešāhidu l-kijāme fī l-Kur'ān*), a druga analizira umjetničke i estetske forme u Kur'anu pod nazivom *Et-Tasvīru l-fennī fī l-Kur'ān*".²⁸

Spomenimo još i 'Aišu Abdu r-Rahman (Bintu š-Šati'), koja o svom tefsirskom metodu u svom *Et-Tefsīru l-bejānī li l-Kur'āni l-kerīm* (Stilističkom tefsiru časnog Kur'ana) kaže: "Osnova u metodi ovog [mog] tefsira – onako kako sam jē naučila od svog profesora [tj. El-Hulija, A.F.] – jeste tematsko razumijevanje (*tenāvulu l-mevdū'i*) u kojem se komentator isključivo posvećuje proučavanju jedne teme te sakuplja sve ono što se o njoj navodi u Kur'anu..."²⁹

Samir Rešvāni u svojoj knjizi ponudio je sljedeću periodizaciju razvoja tematskog tefsira u moderno doba:

²⁶ Al-Kuli, *Manahiğ tağdīd...*, 306-307.

²⁷ Rašwānī, *Manhāğ al-tafsīr al-mawdū'i...*, 113.

²⁸ Al-'Umari, *Dirāsat fī al-tafsīr al-mawdū'i...*, 58.

²⁹ Bint al-Šati', *al-Tafsīr al-bayanī li al-Qur'an al-karīm*, 1/17.

- tematsko izučavanje Kur'ana kod orijentalista (*ed-dirāsetu l-mevdū'iija li l-Kur'ān 'inde l-mustešrikīn*);
- škola Menar (*medresetu l-Menār*) (Abduhu, Rida);
- filološka orijentacija (*el-ittidžāhu l-edebī*) (El-Huli, Bintu Š-Šati');
- tematski tefsir na Azharu (Muhammed Mahmud Hidžazi, Ahmed el-Kūmi, 'Abdu l-Hajj el-Fermavi);
- olakšani pristup tematskom tefsiru (*tejsīru t-tefsīri l-mevdū'i*) (El-'Umeri, Mustafa Muslim);
- društvena orijentacija u tematskom tefsiru (*el-ittidžāhu l-idžtimā'i*) (Muhammed Draz, Bakir es-Sadr);
- tematska interpretacija (*et-te'vilu l-mevdū'i li l-Kur'ān*) (Hasan Hanefi).³⁰

Rešvāni prikazuje osnovne naglaske i karakteristike o svakoj ovoj "etapi" modernog tefsira te metodološka polazišta spomenutih autora, a ovdje samo ističemo podatak da je doktorska disertacija Hidžazija (u. 1972), odbranjena na Azharu 1968. god. na Teološkom fakultetu, prva naučna disertacija koja se bavi pitanjem tematskog tumačenja Kur'ana ili "tematskim jedinstvom u Kur'anu" (*el-vahdetu l-mevdū'iija fi l-Kur'āni l-kerīm*).³¹ Zato se Hidžazi smatra pionirom tematskog tefsira, onako kako se on danas poima i definira, i, zapravo, autorom termina *et-tefsīru l-mevdū'i*. Njegovim stopama krenut će i drugi profesori i učenjaci Univerziteta el-Azhar koji će još konkretnije i detaljnije pisati o metodu tematskog tefsira (El-Fermavi, 'Ali Halil, Sejjid el-Kūmi i dr.).³² Dakle, Katedra tefsira na Teološkom fakultetu azharskog Univerziteta ima pionirsku, ali i presudnu ulogu u nastanku i razvoju tematskog tefsira u modernom dobu.

³⁰ V. Rašwāni, *Manhağ al-tafsır al-mawdū'i...*, 100-139.

³¹ Ibid., 124. – Hidžazi je u periodu od 1951. do 1955. ispisivao svoj tefsir pod naslovom *Al-Tafsır al-wādiḥ*, kada mu se, po vlastitom priznanju, javila ideja "tematskog jedinstva u Kur'anu", a koja će biti, zapravo, tema koju će kasnije kandidirati za doktorsku disertaciju. No, neki azharski učenjaci odbili su disertaciju pod tim naslovom, odn. teoriju *al-wahda al-mawdū'iija* samo zbog toga što je to jedna *nova teorija*. Ali je Uzvišeni Allah dao učenjake koji su je, nakon navođenja dokaza i argumenata, prihvatili, a njih je predvodio šejh, allame Muhammad Abu Zahra. Mentor je bio prof. dr. Ahmad al-Sayyid al-Kūmī (šire v. Ahmad 'Abbas al-Badawi, *Ǧuhūd al-ṣayk al-dūktur Muhammād Maḥmūd al-Hīgāzī fi al-tafsīr al-mawdū'i*, aš-Šāriqa: Maris 2010, 16, na: <https://media.tafsir.net/ar/books/1311/6770.pdf> - pristupljeno 14.04.2017.).

³² Šire v.: Rašwāni, *Manhağ al-tafsır al-mawdū'i...*, 126-129.

Tematski tefsir će se, dakle, kontinuirano razvijati sve do naših dana. "Pogledi istraživača usmjerili su se ka uputama Kur'ana u vezi sa elementima modernih civilizacija, pojavi ekonomskih i društvenih pravaca i orientacija te prirodnih i kosmičkih nauka. Nastale su brojne knjige pod različitim naslovima poput: *El-Insān fi l-Kur'ān* (Čovjek u Kur'anu), *El-Mer'e fi l-Kur'ān* (Žena u Kur'anu), *El-Akhlāk fi l-Kur'ān* (Ahlak u Kur'anu), *El-Jehūd fi l-Kur'ān* (Jevreji u Kur'anu), *Siretu r-Resuli suver muktesebe mine l-Kur'ān* (Poslanikov život u slikama crpljenim iz Kur'ana), *Es-Sabr fi l-Kur'ān* (Strpljenje u Kur'anu), *Er-Rahme fi l-Kur'ān* (Mi-lost u Kur'anu)".³³

Uzroci nastanka tematskog tefsira u moderno doba

Kao osnovne uzroke nastanka tematskog tefsira u moderno doba Fethullah Se'id ubraja sljedeće faktore (koje navodimo u nešto konciznijoj formi):

- usmjerenje naučnog istraživanja u ovom dobu ka dodatnim specijalizacijama, pa time i kur'anskih studija. Jedna od najboljih knjiga povezanih sa tematskim tefsirom jeste knjiga *Dirāsāt li uslūbi l-Kur'āni l-kerīm* (Studije o stilskim postupcima u Kur'anu) šejha Muhammeda Abdu l-Halika 'Udajmea (u. 1405/1984) u deset velikih tomova, "naučna enciklopedija bez premcu";
- uvođenje novih elemenata na planu islamskih i kur'anskih studija od strane nemuslimana na čelu sa evangelistima i orijentalistima koji su se doboko usmjerili na islamske studije služeći ciljevima svojih crkava ili država koje su prodrle u islamski svijet;
- napori muslimanskih učenjaka kroz: a) prevođenje korisnih djela orijentalista i njihovo valoriziranje (profesor Muhammed Fu'ad 'Abdu l-Baki preveo je na arapski jezik dvije knjige: Flügelov *El-Mu'dżemu l-mufehres li elfāzi l-Kur'āni l-kerīm* i Žil La Bomov *Tefsīlu ājātil-l-Kur'ānil-kerīm*; b) naučni

³³ Muslim, *Mabāhit fī al-tafsīr al-mawdū'i*, 21.

odgovor na sumnje evangelista i kritike orijentalista (npr. Rida, *El-Vahju l-Muhammedī*, Muhammed A. Draz, *Dustūr l-ahlāk fī l-Kur'ān*); c) ozbiljan naučni rad radi ispunjavanja potreba muslimana i 'islamske biblioteke' u istraživanjima koje iziskuje sadašnje doba...³⁴

Slične razloge spominje i El-Halidi:

- opća narav ovog doba (*et-tabi'atu l-'āmme li hāze l-'asr*);
- opća žalosna situacija muslimana ovog doba (*el-vad'u l-āmm el-muhzin li l-muslimīn fī hāze l-'asr*);
- spoznajno-naučni razvoj u ovom vremenu (*muvākebetu t-tetavvuri l-'ilmiji l-ma'refiji fī hāze l-'asr*);
- objavlјivanje općih tematsko-naučnih djela o Kur'anu, njegovoj leksici i temama (*isdār e'amāl 'ilmijje mevdū'iyye 'āmme tete'alleku bi l-Kur'ān ve elfāzih ve mevdū'ātih*) i
- usmjerenanje katedri tefsira na postdiplomskim studijama na šeria'tskim fakultetima i islamskim univerzitetima na važnost tematskih studija o Kur'anu (*iltifāt aksāmi t-tefsīr fi d-dirāsāti l'-uljā fi l-kullijjātī š-śer'iyye ve l-džāmī'ātī l-islāmijje ilā ehemijjeti d-dirāsāti l-mevdu'ijjeti l-kur'ānijje*).³⁵

Zaključak

Prema većini savremenih autora i istraživača tematski tefsir (*et-tefsīru l-mevdū'i*) je u svom rudimentarnom obliku prisutan u Vjerovjesnikovom, a.s., tefsiru (*tefsiru n-Nebijj*) pojedinih kur'anskih ajeta, kao i tefsiru ashaba i tabi'ina (*tefsiru s-sahabe ve t-tabi'in*). Njegov razvoj, ali ne pod navedenim imenom, nastaviti će se kroz nadolazeća stoljeća kada nastaju znamenita djele iz 'nauka Kur'ana' i tefsirskih studija (*merhaletu t-tedvin*), i to ona kojima je zajedničko kompiliranje ajeta o jednoj temi o kojoj se govori u Kur'anu.

³⁴ Više v.: *Al-Madhal ila at-tafsīr al-mawdū'ī*, 34-39.

³⁵ Više v.: Al-Ḥālidī, *Al-Tafsīr al-mawdū'ī...*, 53-54.

No, tematski tefsir kao termin i nov metod tumačenja Kur'ana nastaje u 20. stoljeću. Autor ovog termina je Muhammed Mahmud Hidžazi, profesor tefsira na el-Azharu, šezdesetih godina prošlog stoljeća, koje se uzimaju kao godine rođenja ovog termina. Katedra tefsira Teološkog fakulteta (Usūlu d-dīn) Univerziteta el-Azhar ima presudnu ulogu u nastanku i razvoju tematskog tefsira u moderno doba. Iako nov i skorašnji pristup kur'anskom Tekstu ovaj metod je pobudio pažnju velikog broja savremenih učenjaka i istraživača. Tematski tefsir oslovjava se i kao "tefsir budućnosti".

Više je razloga za nastanak ove vrste tefsira u moderno doba. Zajedničko svim tim razlozima ili uzrocima nastanka tematskog tefsira jeste "duh" modernog doba sa svim onim karakteristikama koje on podrazumijeva.

Literatura

1. Abdul-Raof, Hussein, *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development*, Routledge, New York, 2010.
2. 'Ali al-Sagir, Muhammad Husayn, *Dirāsāt qur'āniyya*, Maktab al-lām al-islāmī, Qom, 1413.
3. El-'Arid, Ali Hasan, "Historijat tefsira" u: *Islamska misao*, VII/77, 1985.
4. Bint al-Šati', *al-Tafsir al-bayani li al-Qur'an al-karim*, al-Tab'a al-sābi'a, Dār al-ma'ārif, Kairo, 1990.
5. *Buharijeva zbirka hadisa*, 3, prev. Hasan Škapur i grupa prevodilaca, Visoki saudijski komitet, Sarajevo, 2008.
6. Fadhil, Ammar, "An Analysis of Historical development of *tafsīr mawdū-i*," *Jurnal Usuluddin*, Bil 20, [2004].
7. Al-Ḥālidī, Salah 'Abd al-Fattah, *Al-Tafsīr al-mawdū'i bayna al-nazariyya wa al-tatbīq*, al-Tab'a al-laniya, Dar al-nafa'is, Aman, 2008.
8. Al-Kuli, Amin, *Manahīg taqđid fī al-nahw wa al-balaga wa al-tafsīr wa al-adab*, Dār al-ma'rifa, Kairo, 1961.
9. Al-Qattān, Manna', *Mabāhit fī 'ulūm al-Qur'ān*, al-Tab'a al-lalila, Maktaba al-ma'arif, Rijad, 2000.
10. Muslim, Mustafa, *Mabāhit fī al-tafsīr al-mawdū'i*, al-Tab'a al-rabi'a, Dār al-qalam, Damask, 2005.

11. Muslimova zbirka hadisa s komentarom, prevod i komentar: Šefik Kurdić i Semir Rebronja, Knjiga I, Islamski pedagoški fakultet & Centar za proučavanje orijentalne civilizacije i kulture, Zenica-Novi Pazar, 2015.
12. Rašwānī, Sāmir ‘Abd al-Rahmān, *Manhağ al-tafsīr al-mawdū’i li al-Qur'an al-karīm*, Dār al-multaqā, Halep, 2009.
13. Al-Rūmī, Fahd b. ‘Abd al-Rahmān b. Sulaymān, *Uṣūl al-tafsīr wa manahiğuh*, al-Ṭab'a al-sābi'a, Dār tayba, Rijad, 1424. h.
14. Sa'īd, 'Abd al-Sattār Fathullāh, *Al-Madḥal ilā al-tafsīr al-mawdū'i*, Dār al-ṭibā'a wa al-našr al-islāmiyya, Kairo, 1986.
15. Al-'Umarī, Aḥmad Čamal, *Dirāsāt fī al-tafsīr al-mawdū'i li al-qasāṣ al-Qur'ānī*, al-Ṭab'a al-ūlā, Maktaba al-Kanġi, Kairo, 1986.

DŽEVAD ŠOŠIĆ
VAŽNA NAČELA
TEDŽVIDSKE PRIMJENE
U HAFSOVOM RIVAJETU

Dževad Šošić
*vanredni profesor na Katedri za kiraet
(učenje Kur'ana)*
dzevdo69@gmail.com

Ključne riječi
Kur'an, tedžvid, rivajet, Hafs, dužina,
teshil, revm, hemze, sekta, išmam,
tenvin, pauzalna forma

Sažetak

Tedžvidska nauka u svojoj biti nije podložna teorijskom razvoju niti inovativnim istraživačkim naporima budući da su načela i pravila učenja Kur'ana jasno utvrđena i standardizirana shodno autentičnim predajama koje kontinuirano sežu do Poslanika, s.a.v.s. Glavni cilj tedžvidske nauke jeste da sačuva tilavetske interpretacije kur'anskog teksta kakve su bile u vrijeme objavljivanja Kur'ana. Stoga je teorija tedžvida i tedžvidskih pravila stoljećima bila u funkciji ostvarivanja spomenutog cilja. Međutim, metodološka strana tedžvida, usmjerenja ka praktičnoj realizaciji tedžvidskih načela, dozvoljavala je određene modifikacije, prilagođavanja i poboljšanja koja su išla ukorak sa potrebama vremena i historijskih okolnosti. Permanentno se postavljalo pitanje kako na najbolji način objasniti praktičnu realizaciju tedžvidskih pravila s obzirom na različite uzraste, predznanja, etničke, kulturološke i jezičke osobenosti onih koji su obuhvaćeni kur'anskom edukacijom. Kao odgovor na to pitanje nastala su brojna tedžvidska djela, udžbenici i priručnici, pogotovo na arapskom jeziku. Ovaj tekst je osmišljen da bude jezgrovita sinteza važnih načela praktične primjene određenih tedžvidskih pravila, primjene na osnovu koje se ogleda nivo kvalitetne kiraetske interpretacije kur'anskog teksta, ali i određuje stepen korektnog i pogrešnog, početničkog i naprednog, prosječnog i umjetničkog učenja Kur'ana.

Dževad Šošić

Major principles in applying *tajwid* according to the *riwāya* of Hafṣ

Key words

Qur'an, *tajwid*, *riwāya*, Hafṣ, length, *tashil*, rawm, hamza, sakta, ishmām, *tanwīn*, pausal form

الكلمات المفتاحية

القرآن، التجويد، الرواية، حفص، المد، التسهيل،
الروم، الممزة، السكتة، الإشمام، التنوين، الوقف

Abstract

52

the science of *tajwid* is not receptive of theoretical elaboration or the application of innovative research methods, given that the principles and rules of Qur'anic recitation are clearly fixed and standardized, in accordance with authentic and unbroken traditions that go back to the Prophet, p.b.u.h. The main goal of *tajwid* is to preserve *tilāwa* interpretations of the Qur'anic text from when it was revealed. The theory of *tajwid* and *tajwid* rules have served that goal for centuries. The methodological aspect of *tajwid*, which is concerned with the practical implementation of *tajwid* rules, has allowed for certain degree of modification, adaptation and improvement, however, in line with the needs of times and historical circumstances. A common question this give rise to is how best to explain the practical application of *tajwid* rules, given the different ages, background knowledge, ethnic, cultural and linguistic characteristics of those receiving a Qur'anic education. Numerous *tajwid* books, textbooks and manuals have been written in response to these questions, especially in Arabic. This article offers a concise synthesis of the important principles in practical application of certain of the rules of *tajwid*. Such practical application reflects the quality of *qir'a* interpretation of the Qur'anic text, as well as the degree to which a recitation may be described as correct or wrong, elementary or advanced, average or artistic.

الملخص

إنه ليس علم التجويد في أصله خادعا للتطور النظري ولا للجهود الدراسية المبدعة حيث أن المبادئ والقواعد لقراءة القرآن الكريم تم تحديدها وتقنينها بطريقة واضحة طبقا للروايات الصحيحة التي تصل على التواتر إلى النبي (ص). وأهداف الأساسي لعلم التجويد أن يحتفظ بطرق تلاوة النص القرآني كما كانت في عصر نزول القرآن الكريم. ولذلك كانت نظرية التجويد وقواعده في خدمة تحقيق الهدف المذكور لمدة قرون. لكن جانب التجويد كان يسمح التعديلات والتطبيقات والتحسينات المعينة التي كانت تتلاءم مع حاجات العصر والظروف التاريخية.

وكان باستمرار يُطرح السؤال عن أحسن طريقة لشرح التطبيق العملي من قواعد التجويد نظرا لاختلاف الذين ينضمون التعليم القرآني في أعمارهم، ومعارفهم المسبقة، وخصائصهم القومية والثقافية واللغوية. وللإجابة عن ذلك السؤال ظهر عدد كبير من المؤلفات الخاصة بالتجويد، وكتب التجويد المدرسية، خاصة باللغة العربية. ويقصد هذا البحث أن يكون وحدة موجزة لمبادئ التطبيق العملي المهمة من قواعد التجويد المعينة، ذلك التطبيق الذي يتجلّ في مسوى جودة تلاوة النص القرآني ومُحدد درجة قراءة القرآن الكريم الصحيحة والخاطئة، المبتدئة والمتقدمة، المتوسطة والفنية.

Uvod

Cilj tedžvidske nauke je da sačuva arapski izgovor kur'anskih riječi na način kakav je evidentiran od Poslanika, s.a.v.s., i njegovih plemenitih ashaba, kako bi se izbjegle devijacije, odstupanja i greške koje bi mogle promijeniti narav i značenje kur'anskog teksta. Prilikom pristupanja učenju Kur'ana šerijatska obaveza je savladati tedžvidska pravila. Svaki učač Kur'ana dužan je naučiti izgovor kur'anskih harfova u skladu s njihovim tvorbenim centrom te stalnim i nestalnim svojstvima, jer se samo s tim znanjem i iskustvom može pravilno čitati kur'anski tekst. Pored primjene tedžvidskih pravila učač Kur'ana treba znati kako će primjenjivati pauzalne forme (*vakf*) te kako će poslije predaha nastaviti učenje. S tim u vezi, važno je poznavanje kur'anskih složenica, riječi koje se dvojako pišu u mushafima, rastavljeno i sastavljeno, kao i riječi koje imaju specifičnu pravopisnu formu.

Učenje Kur'ana po tedžvidu je vještina koja se ne može postići bez stalnog vježbanja i druženja s Kur'anom. Kao što Kur'an iščezava iz memorije ako se redovno ne opetuje u mislima, tako i vještina njegovog učenja/čitanja slabi ukoliko se redovno ne opetuje jezikom. Uloga učitelja, muallima, šejha ili mentora je u tom smislu nezamjenjiva. Činjenica je da većinu tedžvidskih pravila, pogotovo tedžvidskih finesa, ne bismo bili u mogućnosti savladati ukoliko bismo se ograničili samo na tedžvidske udžbenike i pomagala. Sasvim je jasno da je za korektnu, odgovornu, preciznu i umjetničku realizaciju teždvidskih finesa potreban angažman stručnih osoba. Uostalom, glavni oslonac u čuvanju i prenošenju Kur'ana iz generacije u generaciju, od vremena njegovog objavljivanja pa sve do naših dana, čini usmeno tradicija (اللقاء) koja podrazumijeva izravnu, živu interakciju između učenika i učitelja, interakciju koja uključuje auditivnu, vizuelnu i emocionalnu stranu edukativnog procesa.

U tekstu koji slijedi bit će predočena bitna načela praktične primjene tedžvidskih pravila shodno Hafsovom rivajetu s ciljem da se ukaže na činjenicu da je učenje Kur'ana vještina koja se stiče samo ukoliko postoje dva ključna elementa: mentorstvo

stručne osobe i permanentno vježbanje svih finesa tedžvidske realizacije.

1. Načela metodološke naravi

Veoma je važno da učač Kur'ana, pogotovo kada se stručno bavi tedžvidskom realizacijom, poznaje pravila u sklopu rivajeta koji primjenjuje. To se, također, odnosi na poznavanje mogućnosti izbora određene rivajetske forme (*vedžha*) koja može biti metodološkog, sintaksičkog ili pravopisnog karaktera. U ovom tekstu ćemo ukazati na mogućnosti karakteristične za Hafsov rivajet kao i na specifične primjere koje učač Kur'ana treba poznavati. Riječ je o fonetskim formama koje je moguće birati u Hafsovom rivajetu, s tim što se učač Kur'ana, prije nego što započne učenje, treba odrediti koju će formu primijeniti.

1.1. Trajanje rastavljene dužine (*medd munfesil*)

Rastavljena dužina se primjenjuje kada poslije *osnovne dužine* dođe *hemze* u istoj riječi. U Hafsovom rivajetu ta dužina se tretira kao *srednja dužina (tevessut)* i traje 4-5 hareketa, ali se, shodno evidenciji u poznatom djelu *En-Nešr*, može tretirati i kao *obična dužina (medd tabi'i)* u trajanju 2 hareketa.¹ Ukoliko učač Kur'ana izabere jednu od dvije spomenute varijante, on je dužan primjenjivati izabranoj varijanti na svim mjestima gdje se susreće sa *rastavljenom dužinom*.

1.2. Trajanje nestalne dužine (*medd 'arid*) i poluvokalne dužine (*medd lin*)

Nestalna dužina se primjenjuje kada pauziramo sa privremenim *sukunom* na kraju riječi poslije *osnovne dužine*, dok *medd lin* podrazumijeva pauziranje sa privremenim *sukunom* na kraju riječi poslije poluvokalnih harfova (*harfova lina*), a to su sakini *vav (و)* *i ja (ى)* kada im prethodi *fetha*. Obje dužine se u Hafsovom rivajetu, sa aspekta trajanja, tretiraju kao *obične* (2 hareketa), *srednje*

¹ Vidi: Aḥmad b. Aḥmad at-Tawīl, *Fann at-tilāwa wa 'ulumu h*, Wizāra aš-šu'ūn al-islamiyya wa al-awqāf (Maġma' al-malik Fahd li at-tibā'a), Medina, 1999, sv. II, 834.

(4 hareketa) ili kao *najduže* (6 hareketa). Kod ovih dužina važno je svugdje u Kur'anu dosljedno primjenjivati izabrane varijante te ih uskladiti na način da *medd 'arid* traje isto ili više od *medd lina*, odnosno da *medd lin* traje isto ili manje od *medd 'arida*.²

1.3. Primjena teshila (specifične artikulacije hemzeta)

Teshil je specifična artikulacija *hemzeta* koja se manifestira njegovim umekšanim izgovorom, odnosno artikulacijskim približavanjem *elifu* kada je to *hemze* nosilac *fethe*, *vavu* kada je nosilac *damme* i *harfu j* kada je nosilac *kesre*. Gotovo da je nepoznata informacija kod naših učača Kur'ana da Hafs primjenjuje *teshil* ne samo u 44. ajetu sure *Fussilet* (فَسْلِيلٌ أَعْجَمِيٌّ) već i u nekoliko drugih riječi.

Kada dođe *nestalno hemze* (هُمْزَةُ الْوَصْلِ) između *upitnog hemzeta* (هُمْزَةُ الْاسْتَفْهَامِ) i *lama* određenog člana (الْمَتَعْرِفُ), tada svi imamo i ravije mijenjaju *nestalno hemze* u *elif*, tj. harf dužine učeći taj *medd* 6 hareketa zbog *tešdida* na *lamu*, npr.: اللہ۔ Dozvoljeno je, također, u svim rivajetima *nestalno hemze* učiti sa *teshilom*, pri čemu se to *hemze* čita sa kratkim vokalom, odnosno bez dužine (اللهاءُ).³ Šest je takvih primjera u Kur'anu:

- (اللَّذَّكَرِينَ) u suri *El-En'am* na dva mjesta (143. i 144. ajet);
- (الثَّنَنِ) u suri *Junus* na dva mjesta (51. i 91. ajet) te riječ (اللَّهُ) u 59. ajetu iste sure;
- (اللهاءُ) u suri *En-Neml* (59. ajet).

Učač Kur'ana odlučuje da li će u navedenim riječima primjenjivati dužinu ili će izgovarati dva *hemzeta*, prvo potpuno (التحقيق), a drugo umekšano (التسهيل).

1.4. Pravopisne specifičnosti

Kao što je poznato, Hafs u svom rivajetu slijedi pravopisni princip: "Čitaj kako je napisano!" Ali, postoje riječi koje se mogu

² Vidjeti: Abd al-Fattāḥ al-Marṣafī, *Hidāyat al-qāri ilā taḡwīd kalām al-Bāri*, Maktaba at-Ṭayyiba, Medina, bez godine izdanja, sv. I, 332 -333.

³ Vidjeti: Rihab Muhammed Šaqiqi, *Hilyat at-tilāwa*, al-Hay'a al-'ālamiyya li at-taḥfiẓ al-Qur'an al-karim, bez mjesta izdanja, 2008, 284-285.

dvojako čitati prilikom pauziranja. Također, postoje riječi koje se različito čitaju u pauzalnoj i prelaznoj formi. Te specifičnosti su, uglavnom, uvjetovane pravopisnim dodavanjem ili izostavljanjem *elifa* (ا), *vava* (و) ili *harfa j* (ي) na završecima određenih riječi.

1.4.1. *Tenvin*

Na dva mjesta u Kur'anu *nun* sa *sukunom*, koji se dodaje na za-vršetku glagola u svrhu pojačanja (*nun et-te'kid*), napisan je u vidu *tenvina* "en", tj. sa *elifom*. Prilikom *nužnog* ili *ispitnog* *vakfa* izgovorit će se *elif*, a ne *nun*. To su sljedeće dvije riječi:

- – وَلَيْكُونَتَا – u 32. ajetu sure *Jusuf*;
- – لَكَسْفَعًا – u 15. ajetu sure *El-'Alek*.

1.4.2. *Elif*

Postoji *elif* u sedam kur'anskih riječi koji se ne čita prilikom pre-laska (*vasla*), nego samo prilikom stajanja (*vakfa*). To su sljedeće riječi:

- – أَنَّا – na svim mjestima u Kur'anu. Prilikom prelazne forme čita se bez *elifa*, kao da je napisano أَنْ, dok se kod pauziranja čita sa *elifom*: أَنَّا. Naprimjer, u 12. ajetu sure *El-A'raf*:

قَالَ أَنَّا خَيْرٌ مِّنْهُ

- – لَكِنَّا – u 38. ajetu sure *El-Kehf*. Prelazi se bez *elifa*, kao da je napisano: لَكِنَّا, a staje se sa *elifom*: لَكِنَّا.

لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّيْ وَلَا اُشْرِكُ بِرَبِّيْ أَحَدًا

- – لَظُنُونَ – u 10. ajetu sure *El-Ahzab*. Prelazi se bez *elifa*, kao da je napisano: الظُّنُونَ, a staje se sa *elifom*: الظُّنُونَ.

وَتَظُنُونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَ

- – الرَّسُولَ – u 66. ajetu sure *El-Ahzab*. Prelazi se bez *elifa*, kao da je napisano: الرَّسُولَ, a staje se sa *elifom*: الرَّسُولَ.

يَقُولُونَ يَلِيَّتَنَا أَطْعَنَا اللَّهُ وَأَطْعَنَا الرَّسُولَ

- – السَّيِّلَادَ – u 67. ajetu sure *El-Ahzab*. Prelazi se bez *elifa*, kao da je napisano: السَّيِّلَادَ, a staje se sa *elifom*: السَّيِّلَادَ.

وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطْعَنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّنَا السَّيِّلَادَ

- u 4. ajetu sure *El-Insan*. Prelazi se bez *elifa*, kao da je napisano: سَلَّسْلَا, a staje sa *elifom*: سَلَّسْلَا. Treba napomenuti da je u Hafsovom rivajetu dozvoljeno stati na ovoj riječi i bez *elifa*, tj. sa *sukunom* na *lamu*: سَلَّسْلُ.

إِنَّا أَعْتَدْنَا لِكُفَّارِينَ سَلَّسْلَا وَأَغْلَلَّا وَسَعِيرًا

- na kraju 15. ajeta sure *El-Insan*, prelazi se bez *elifa*, kao da je napisano: قَوَارِيرَا

وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِتَائِةٍ مِّنْ فَصَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا

Važno je znati da se na drugom mjestu, na početku 16. ajeta sure *El-Insan*, riječ قَوَارِيرَا, koja je također napisana sa *elifom*, čita bez *elifa*, tj. sa *fethom* na harfu *r* (قَوَارِير), bez obzira na to da li je u pitanju pauzalna ili prelazna forma.

1.4.3. Vav (و)

Na kraju nekih glagola u Kur'anu izostavljen je *vav*, tako da se prilikom *nužnog* ili *ispitnog vakfa* taj *vav* ne čita. Riječ je o sljedećim glagolima.

- u 11. ajetu sure *El-Isra'*: u osnovi je bilo: وَيَدْعُ الْإِسَانُ، budući da se *vav* ne čita u prelaznoj formi, on je izostavljen u pravopisu te se ne čita ni prilikom *vakfa*, nego se staje sa *sukunom* na 'ajnu: وَيَدْعُ.
- u 24. ajetu sure *Eš-Šura*: u osnovi je bilo: وَبَهْرُو, ali je *vav* izostavljen u pravopisu te se prilikom *vakfa* ne čita, već se staje na sljedeći način: وَبِمُخْ.
- u 6. ajetu sure *El-Kamer*: u osnovi je bilo: يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعَ، *vav* je izostavljen u pravopisu pa se staje sa *sukunom* na 'ajnu: يَوْمَ يَدْعُ.
- na početku 18. ajeta sure *El-'Alek*: u osnovi je bilo: سَنَدْعُ الزَّبَانِيَّةَ، *vav* je izostavljen u pravopisu, tako da se staje sa *sukunom* na 'ajnu: سَنَدْعُ.
- u 4. ajetu sure *Et-Tahrim*: *vav* je izostavljen u pravopisu na kraju riječi وَصَالِحُو pa se prilikom *vakfa* čita: وَصَالِحْ, u skladu sa pravopisom.

1.4.4. Harfj (ى)

Tabelarni prikaz sadrži riječi na čijim je završecima izostavljen harfj (ى) u mushafskom pravopisu. U Hafsovom rivajetu prilikom *ispitnog* ili *nužnog* stajanja one se čitaju sa *sukunom* na zadnjem harfu.

SURA I BROJ AJETA	RIJEČ NA KOJU SE STAJE SA SUKUNOM	SINTAGMA
<i>Er-Rum</i> , 53	بَهَادٌ	بَهَادُ الْعُمُّي
<i>Jasin</i> , 23	بِرْدُنٌ	إِنْ بِرْدُنَ الرَّحْمَنُ
<i>Es-Saffat</i> , 163	صَالٍ	صَالِ الْجَحِيمِ
<i>El-Kamer</i> , 5	تُغْنٌ	تُغْنِ النُّدُرُ
<i>Er-Rahman</i> , 24	الْجَوَارِ	وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَأُ
<i>Et-Tekvir</i> , 16	الْجَوَارِ	الْجَوَارِ الْكُنْسِ
<i>En-Nisa'</i> , 146	بُؤْتِ	بُؤْتِ اللَّهُ
<i>El-Ma'ide</i> , 3	وَاحْشُونَ	وَاحْشُونَ الْيَوْمَ
<i>Junus</i> , 103	نُنْجِ	نُنْجِ الْمُؤْمِنَينَ
<i>Kaf</i> , 41	بِنَادٍ	بِنَادِ الْمَنَادِ
<i>El-Hadždž</i> , 54	هَادٌ	هَادَ الَّذِينَ
<i>Taha</i> , 12	بِالْوَادِ	بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ
<i>En-Neml</i> , 18	وَادٍ	عَلَى وَادِ النَّمَلِ
<i>El-Kasas</i> , 30	الْوَادِ	مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ
<i>Ez-Zumer</i> , 10	عَبَادٌ	فَلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ
<i>Ez-Zumer</i> , 17	عَبَادٌ	فَبَشِّرْ عِبَادٍ

Ne treba izgubiti iz vida riječ آتان u 36. ajetu sure *En-Neml* (فَلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ) koja je napisana bez harfaj (ى). U Hafsovom rivajetu se dodaje ى i čita sa *fethom* prilikom prelazne forme, dok je prilikom pauziranja moguće primijeniti dva načina: da se zadrži ى kao harf dužine (آتاني), ili da se izostavi ى kako bi se pauziralo na *nun* sa *sukunom* (آتان).

1.5. Primjena sekte

Es-Sekt ili sekta je definirana kao “prekid učenja na kur’anskom harfu bez predaha s namjerom da se učenje nastavi.”

Pored poznata četiri mjeseta u Kur’anu na kojima Hafs primjenjuje *sektu* u prelaznoj formi, važno je znati da postoje još dva mjeseta gdje je moguće primijeniti sektu.

1. Prilikom spajanja završetka sure *El-Enfal* – ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ – s početkom sure *Et-Tevbe* – ﴿بِرَأْءَةً عَلِيمٌ﴾; što se ostvaruje na tri načina: a) da se stane na kraju posljednjeg ajeta sure *El-Enfal* (عَلِيمٌ) sa predahom, zatim se nastavi učenje prvim ajetom iz sure *Et-Tevbe* (بِرَأْءَةً); b) stane se na završetku posljednjeg ajeta sure *El-Enfal* sa *sektom* (*sekta* se pravi sa *sukunom* na *mimu*, uz mogućnost primjene obične, srednje ili potpune dužine), potom se nastavi učenje prvim ajetom iz sure *Et-Tevbe*; c) spoji se završetak posljednjeg ajeta sure *El-Enfal* sa početkom sure *Et-Tevbe*, uz primjenu pravila *iklaba*: ﴿عَلِيمٌ بِرَأْءَةً﴾;
2. prilikom spajanja završetka 28. i početka 29. ajeta sure *El-Hakkah*: ﴿مَا أَغْنَى عَنِي مَالِيْهُ هَلَّكَ عَنِي سُلْطَانِيْهُ﴾ – kada je dozvoljeno primijeniti *idgam* i proučiti: *مَالِيْهُ هَلَّكَ*, kao što je dozvoljeno primijeniti *sektu*, tj. kratko stati uz zadržavanje daha na riječ: *مَالِيْهُ*, a potom izgovoriti riječ: *هَلَّكَ*.⁴

U vezi s primjenom *sekte* važno je znati dvije stvari:

- *sekta* se primjenjuje samo prilikom *vasla* – vezivanja riječi, odnosno ajeta, a nikako prilikom *vakfa* kada se uzima dah;
- trajanje *sekte* je srazmjerno ritamskoj brzini učenja: ako je ritam brži, trajanje *sekte* je kraće, i obratno, ako je ritam sporiji, trajanje *sekte* je duže.

1.6. Sintaksičke specifičnosti

Riječ ضعنف spomenuta tri puta u 54. ajetu sure *Er-Rum*, dva puta u genitivu i jednom u akuzativu, može se proučiti na dva načina (vedžha) shodno Hafsovom rivajetu: sa *fethom* na harfu

⁴ Vidi: Husni Šayh Utmān, *Haqq at-tilāwa*, Maktaba al-Manār, Zarka (Jordan), 1990, str. 141.

(ضُعْفًا وَ ضُعْفٍ) ili sa *dammom* (ضَعْفًا وَ ضَعْفٍ). Ali, vedžh sa *fethom* ima prednost u primjeni.

2. Načela praktične naravi

Postoji nekoliko principa praktične primjene tedžvida. Kroz te principe se ogleda ne samo korektan izgovor kur'anskih riječi, nego i vještina učenja Kur'ana. Sam Poslanik, s.a.v.s., je učenje Kur'ana definirao kao vještinu kazavši: "Vješt učač Kur'ana bit će u društvu meleka pisara, časnih i čestitih."

60

2.1. Krupni i tanki izgovor

Krupni i tanki izgovor je veoma važno načelo prilikom učenja Kur'ana. Arapski izgovor kur'anskih riječi i harfova zavisi od toga koliko se pažnje posvećuje tom načelu. Tanki harfovi (حِرَوْفُ الْإِسْتَفَالِ), svi osim sedam krupnih (قَطْ خَصْ ضَغْطِ), izgovaraju se nježnije u odnosu na našu bosansku varijantu izgovora. Taj izgovor se postiže permanentnim vježbanjem i primjenom. Posebnu pažnju treba posvetiti tankoći harfova kao što su: *hemze* (ء), *ba* (ب), *lam* (ل), *mim* (م) i *ha* (ه).⁵ Umjetničku stranu tedžvida učač Kur'ana pokazuje prilikom izgovora riječi u kojima se uzastopno smjenjuju tanki i krupni harfovi, kao što je to slučaj, npr., sa 43. ajetom sure Eš-Šura (وَلَمْ صَبَرْ وَعَفَرْ إِنْ ذَلِكَ لِمَ عَزْمُ الْأُمُورِ).

2.2. Izgovor hemzeta

Hemze je grleni harf (glotal). Ubraja se među harfove sa najtežom artikulacijom. Nije čudo što je u arapskom govoru doživjelo nekoliko karakterističnih promjena. Jedni su ga potpuno izgovarali, drugi izostavlјali, treći mijenjali drugim harfovima, a četvrti izgovarali umekšano. Svi ti načini artikulacije *hemzeta* preneseni su putem kiraeta na sami tekst Kur'ana.⁶ U Hafsovom rivajetu princip je da se *hemze* uvijek izgovora naglašeno i potpuno, osim u nekoliko riječi, o čemu je već bilo govora. U

⁵ Vidi: Riħab, *Hilyat at-tilāwa*, str. 233-239.

⁶ Muhammad b. Muhammad b. al-Ğazari, *At-Tamhīd fi 'ilm at-taḡwīd*, Maktaba al-Ma'ārif, Rijad, 1985, str. 107-109.

narednim i sličnim primjerima treba obratiti pažnju na *hemze*, tj. naglasiti njegovu artikulaciju:

وَإِذَا قِيلَ - مُسْتَهْرِئُنَ - صِرَاطُ الدِّينِ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ - قُلْ مَنْ يَكُلُّؤُكُمْ

2.3. Izgovor vokala

Samo stručne osobe znaju da postoji potpuni (اشباع الحركة) i reducirani izgovor vokala (الاختلاس).⁷ U Hafsovom rivajetu princip je da se vokal izgovara potpuno. Pogotovo treba obratiti pažnju na izgovor vokala u primjerima kao što su:

جَعَلَ لَكُمْ - أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ - بِالْبَاطِلِ لِيُضْحِضُوا - إِيَّاكَ نَبْدُ

2.4. Fokusiranje na pravilan naglasak

Za pravilno naglašavanje harfova i vokala prilikom učenja Kur'ana potreban je istančan jezički sluh, ali se solidni rezultati mogu steći permanentnim vježbanjem i interesiranjem. Tako u primjerima: وَكَفَىٰ, وَسَعَىٰ, وَلَقَدْ i sl., riječi poslije *vava* treba izgovarati na isti način na koji se izgovaraju bez *vava*, tj. naglasak je na *kafu*, *sinu* i *lamu*, a ne na *vavu*.

2.5. Pravilna artikulacija obične dužine

Obična dužina je, po definiciji, ona koja nije uvjetovana uzročnikom, *hemzetom* ili *sukunom*. Nastaje od harfova dužine (ا و ي) i srodnih vokala. Traje dva hareketa, tj. kao kada bismo dva puta, bez prekida, izgovorili neki harf sa vokalom. Obična dužina nastaje u grlenoj i usnenoj šupljini, ali se ne može omeđiti tvorbenim centrom, već prestaje sa prestankom glasovnog toka. Stoga je veoma važno obratiti pažnju na pravilan izgovor završetka obične dužine kako se ne bi pretvorio u glas sličan *hemzeti*, npr.: كَبِيرًا وَالضَّحَىٰ i كَبِيرًا وَالضَّحَىٰ prilikom stajanja, ili asimilirao u srođni harf, npr.: اصْبِرُوا وَصَابِرُوا.

⁷ Sayyid Lāšin Abul-Farağ i Ḥālid Muḥammad al-‘Ilmi, *Taqrīb al-Ma’āni*, Dār az-Zamān, Madina, 2013, str. 94.

2.6. Izgovor išmama i revma

Stajanje (*vakf*) u Kur'anu vrši se na završetku riječi, i to na tri načina:

1. stajanje na *sukunu* – Ovaj način predstavlja osnovu budući da Arapi nikad ne prave stanke sa vokalom na kraju riječi, kao što ne počinju riječ *sukunom*.
2. stajanje s *revmom* – *Revmom* se krati/reducira izgovor vokala na završetku riječi za dvije trećine, odnosno izgovori se trećina vokala, i to pod dva uvjeta:
 - da se riječ završava *dammom* ili *kesrom* (uključujući i *tenvin*), npr.: السَّمَاءُ – عَلَيْهِمْ فِي الْأَرْضِ – بِعَزِيزٍ;
 - da ti vokali postoje u osnovi riječi, npr., u riječima يَوْمَئِذٍ i حِينَئِذٍ harf ѕ je u osnovi sa *sukunom*, *kesra* je upotrijebljena radi izgovora *tenvina*, tako da se na tim riječima ne primjenjuje *revm*. Isti slučaj je s glagolom بُشَاقِيِّ الرَّسُلَ وَمَنْ u ajetu: بُشَاقِيِّ الرَّسُلَ وَمَنْ, zato što se taj glagol nalazi u skraćenom načinu, tj. sa *sukunom* na *kafu* (ق) pa *kesrom* rješava susret dva *sakina*.
3. stajanje sa *išmamom* – Svrha primjene *revma* i *išmama* je pokazivanje gramatičke fleksije riječi. Na kraju riječi se stane sa *sukunom*, zatim se izvrši *sektu* pa se odmah poslije *sekte* usne namjeste za izgovor *damme*, ali se ona ne izgovara. Dakle, *išmam* će se primijeniti samo prilikom stajanja na riječi na čijem završetku je *damma*.⁸ Na primjer, u riječi سَتَّعِينْ, stanemo sa *sukunom*, napravimo malu *sektu*, a onda skupimo usne pokazujući da se ta riječ završava *dammom*. Treba kazati da se *išmam*, za razliku od *revma*, primjenjuje i na sredini riječi, npr., u riječi تَمَّا u 11. ajetu sure *Jusuf*: dok se izgovara *nun* sa *tešdidom* usnama se pokaže na *dammu*, zatim usne vrate u poziciju za izgovor *fethe*.

⁸ Vidi: Abdul-Fattāḥ al-Qādī, *Al-Wāfi fi šarḥ aš-Šāṭibiyya*, Maktaba as-Sawādi, Džedda, 1999, str. 174-175.

Zaključak

U Hafsovoj predaji (rivajetu), kao i u drugim kiraetskim predajama, postoje važna načela primjene tedžvidskih pravila. Na osnovi poznavanja tih načela dolazi do izražaja stručna sposobljenost karije i njegova vještina učenja Kur'ana. Dio tih načela tiče se upućenosti u metodološke osobenosti rivajeta, odnosno poznavanje načina (vedžhova) koje je rivajetski dozvoljeno prakticirati, kao što su: trajanje *rastavljenе dužine*, trajanje *nestalne* i *poluvokalne dužine*, specifična artikulacija *hemzeta*, specifični pravopisni oblici, primjena sekete i sl. Drugi dio u vezi je s praktičnom realizacijom specifičnih tedžvidskih formi i pravila, kao što su: krupni i tanki izgovor, način artikulacije osnovnih dužina, način artikulacije *hemzeta*, potpuni i reducirani izgovor vokala, fokusiranje na pravilan naglasak i sl. Ne treba zaboraviti da se ko-rektna, odgovorna, precizna i umjetnička realizacija tedžvidskih finesa može savladati samo pod nadzorom i uz asistenciju stručnih osoba. Otuda usmena predaja igra ključnu ulogu u prenošenju tedžvidskih znanja, iskustava, umijeća i vještina. Zna se da je halifa Osman, r.a., kada je slao kodificirane mushafe u tadašnje islamske gradove, uza svaki mushaf poslao po jednog iskusnog kariju da stanovništvo podučava pravilnom učenju Kur'ana.

Literatura

1. Ahmād b. Ahmād aṭ-Tawīl, *Fann at-tilāwa wa 'ulumuh*, Wizāra aš-šu'ūn al-islamiyya wa al-awqāf (Maġma' al-malik Fahd li aṭ-ṭibā'a), Medina, 1999. god.
2. Abd al-Fattāḥ al-Marṣafi, *Hidāyat al-qāri ilā taḡwīd kalām al-Bāri*, Maktaba at-Ṭajjiba, Medina, bez godine izdanja.
3. Rīḥab Muhammād Šaqīqi, *Hilyat at-tilāwa*, al-Hay'a al-ālamīyya li at-tahfīz al-Qur'an al-karīm, bez mjesta izdanja, 2008. god.
4. Ḥusnī Ṣayḥ Uṭmān, *Haqq at-tilāwa*, Maktaba al-Manār, Zarka (Jordan), 1990. god.
5. Muḥammād b. Muḥammād b. al-Ğazārī, *At-Tamhīd fi 'ilm at-taḡwīd*, Maktaba al-Ma'ārif, Rijad, 1985.
6. Sayyid Lāśīn Abul-Farağ i Ḥālid Muḥammād al-'Ilmi, *Taqrīb al-Ma'āni*, Dār az-Zamān, Madina, 2013.

MUSTAFA HASANI
AHMED HATUNIĆ

MJEŠOVITI BRAK
U MUSLIMANSKOJ DIJASPORI
U FIKHU DR. JUSUFA EL-KARADAVIJA

Mustafa Hasani

*vanredni profesor na Katedri za fikh
(šerijatsko pravo)*
mustafahasani2000@yahoo.com

Ahmed Hatunić

doktorant na Fakultetu islamskih nauka
hatunicahmed@hotmail.com

Ključne riječi

brak, mješoviti brak, fikh muslimanske dijaspore, sljedbenik Knjige, dr. Jusuf El-Kardavi, Evropsko vijeće za fetve i istraživanja

Sažetak

Rad tretira pitanje mješovitih brakova u fiku muslimanske dijaspore, šerijatsko-pravnim propisima koji su u vezi s tim, te određenim refleksijama i problemima koji mogu nastati u praksi nakon sklapanja takvih brakova. U radu se posebno poziva na stavove dr. Jusufa el-Karadavija, eminentnog alima današnjice, koji se u svom intelektualnom i naučnom opusu bavi, između ostalog, i pitanjima vezanim za muslimane koji žive u dijaspori, odnosno na Zapadu. Dr. El-Karadavi je predsjednik Evropskog vijeća za fetve i istraživanja koje se, kako i samo ime sugerira, bavi pitanjima muslimana koji žive u Evropi, cijeneći da je u posljednjim decenijama dvadesetog stoljeća veliki broj muslimana emigrirao u zemlje zapadne Europe, da su stekli status građana zemalja u kojima žive, ali da se susreću sa specifičnim problemima življjenja islama i njegovanja islamskih vrijednosti. Interesantno je u tom kontekstu komparirati stavove Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini o pitanju sklapanja mješovitih brakova sa stavovima koje zagovara dr. El-Karadavi, odnosno Evropsko vijeće za fetve i istraživanja. Također, ova tema može poslužiti i kao primjer, odnosno dati odgovor na pitanje koliko je fikh muslimanske dijaspore kao zasebna pravna disciplina islamske pravne nauke samostalna i koliki su njeni trenutni dometi.

Mustafa Hasani
Ahmed Hatunić

Mixed marriages in the muslim diaspora according to Yūsuf Al-Qaradāwī's *fiqh*

Key words

marriage, mixed marriage, *fiqh* of the Muslim diaspora, Muslim man, Muslim woman, non-Muslim, people of the Book, Yūsuf al-Qaradāwī, the European Council for Fatwa and Research.

Abstract

This article examines the question of mixed marriages in the *fiqh* of Muslim minorities and in the related *shari'a* and legal regulations, as well as certain reflections and practical problems that arise with such marriages. The article pays particular attention to the views of Yūsuf al-Qaradāwī, an eminent contemporary scholar who has studied and published on the issue of Muslims living in diaspora, i.e. in the West. Al-Qaradāwī is chairman of the European Council for Fatwa and Research. As its name suggests, the Council deals with the question of Muslims living in Europe, given how many Muslims emigrated to West European countries during the final decades of the 20th century, becoming citizens and facing specific challenges in living Islam and cultivating Islamic values. In this regard, it is instructive to compare the views of the Islamic community in Bosnia and Herzegovina on mixed marriages with those of al-Qaradāwī, and the European Council for Fatwa and Research. This treatment may also serve as an example of how to answer the questions of the independence of the *fiqh* of the Muslim diaspora, as a separate legal discipline of Islamic law, and of its scope.

مصطفی حسانی
أحمد هاتونیتش

الزواج المختلط في الحالية المسلمة في فقه الدكتور يوسف القرضاوي

الكلمات المفتاحية

الزواج، الزواج المختلط، فقه الحالية المسلمة، المسلم، المسألة، غير المسلم، أهل الكتاب، الدكتور يوسف القرضاوي، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

الملخص

يُعالج في هذا البحث قضية زواج المختلط في فقه الحالية المسلمة، والأحكام الشرعية المتعلقة بها، والانفعالات والمشاكل المعينة التي قد تظهر في الواقع بعد عقد تلك الزوجات. ويعتمد في البحث بصفة خاصة على مواقف الدكتور يوسف القرضاوي، العالم المشهور المعاصر، الذي في إطار عمله العلمي والفكري يهتم بالقضايا المرتبطة بال المسلمين الذين يعيشون في الخارج، أي في الغرب. الدكتور القرضاوي رئيس المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث الذي، كما يُفهم من عنوانه، يهتم بقضايا المسلمين الذين يعيشون في أوروبا اعتباراً بأعداداً كبيرة من المسلمين هاجر في العقود الأخيرة للقرن العشرين إلى دول أوروبا الغربية وأنهم متّححوا حالاً مواطني الدول التي يعيشون فيها ولكنهم في نفس الوقت يواجهون المشاكل الخاصة في ممارسة الإسلام والاحتفاظ بقيمته. من المهم في هذا السياق مقارنة مواقف المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك من قضية عقد زواج المختلط بما ي موقف يوسف القرضاوي، أي المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. وكذلك، قد يكون هذا البحث نموذجاً، أي قد يجيب عن السؤال: إلى أي مدى يمكن اعتبار فقه الحالية المسلمة على مستقلة في إطار الفقه الإسلامي وما مداره الحالي.

1. Uvod

Klasični pravnici hanefijske pravne škole brak definiraju na sljedeći način: "Brak je ugovor sklopljen u cilju bračnog odnosa sa suprugom".¹ Ili, po Ibn Abidinu, "to je ugovor sklopljen s namjedom da proizvede pravo na bračni odnos".²

Brak je po Džurdžaniju "ugovor putem kojeg se stiče pravo na spolno uživanje muža i žene".³

Po dr. Ibrahimu Džananoviću, brak je "ugovor o dozvoljenom bračnom seksualnom odnosu između muškarca i žene i njihovo zajedničko življenje, održavanje domaćinstva, podizanje potomstva, stvaranje i čuvanje rodbinskih veza".⁴

Svevišnji Allah kaže: *I jedan od dokaza Njegovih je to što za vas, od vrste vaše, stvara žene da se uz njih smirite, i što između vas uspostavlja ljubav i samilost; to su, zaista, pouke za ljudе koji razmišljaju.* (Er-Rum, 21)

Udavajte neudate i ženite neoženjene, i čestite robeve i robinje svoje; ako su siromašni, Allah će im iz obilja Svoga dati. Allah je neizmjerno dobar i sve zna. (En-Nur, 32)

Božiji poslanik Muhammed, a.s., je rekao: "Ženu udaju četiri stvari: njen bogatstvo, njen status, njena ljepota i njena vjera. Odluci se za onu s vjerom i uspjet ćes."⁵ Također je rekao: "Sklapajte brakove i množite se, jer ću se ja sutra na Sudnjem danu ponositi vašom brojnošću."⁶

Brak je institucija na kojoj počiva ljudska civilizacija, i to je gradivni element bez kojeg, prema islamskom učenju, nema porodice kao osnovne célije društva. Stupanje u brak za muslimana

¹ Zejnuddin Ibn Nudžejm, *El-Bahrur-raik šarh kenzi al-dakaik*, Darul-kitab el-islamija, Kairo, (bez godine izdanja) t. 3, str. 85; Dr. Mustafa Hasani, *Tumačenje i primjena šerijatskog prava o mješovitim brakovima u Bosni i Hercegovini u periodu od 1930. do 1940. godine*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu i El-Kalem, Sarajevo, 2014, str. 17.

² Ibn Abidin, *Radd al-Muhtar ala al-durri-l-muhtar*, Dar al-kitab el-ilmija, Bejrut, t. 2, str. 355.

³ El-Džurdžani, *Kitabu-ta'rifat*, Daru-l-kutub al-i'lmija, Bejrut, 1983, str.246.

⁴ Dr. Ibrahim Džananović, *Primjena šerijatskog prava kroz praksu Vrhovnog šerijatskog suda 1914.- 1946.*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2004, str. 42.

⁵ Muslim, 1466, Buhari 4802 od Ebu Hurejre.

⁶ Hadis sa sličnim izrazima bilježe Ibn Hibban i Bejheki.

i muslimanku prema pravnoj kategorizaciji može biti obavezno (*vadžib*), kao što može potpadati pod bilo koju kategoriju u koju su svrstani postupci pravnog obveznika (*ef'alu-l-mukellefin*) – prezren/pokuđen (*mekruh*), zabranjen (*haram*), dopušten (*mu-bah*) ili poželjan (*mustehab*), što zavisi od psihofizičkog i materijalnog stanja osoba koje stupaju u brak.

Idealan je brak onaj u kojem se objedini jedinstvo vjere, moralnih vrijednosti i životnih ciljeva. Brak treba biti prožet ljubavlju, međusobnim pomaganjem, srećom i zadovoljstvom, što je moguće ostvariti onda kada supružnici vjernici isповijedaju istu vjeru i slijede njena naučavanja, tj. kad su vjernici koji se pokoravaju Allahovim naredbama i izbjegavaju ono što je zabranjeno, tako da je supružnički odnos osnažen islamom koji kvalitetno veže njihova srca.⁷

Život muslimana u dominantno nemuslimanskim sredinama Zapada nanovo je aktualizirao učenje islama o pitanju sklapanja mješovitih brakova. Zbog pojačanog interesa za ovu temu među muslimanima koji sve više svoj život grade u muslimanskoj dijaspori, izvan tradicionalnih muslimanskih sredina ili, preciznije, na Zapadu, ova tema postaje jedna od frekventnijih u islamskoj pravnoj nauci koja se dominantno bavi pitanjima iz oblasti fikha muslimanske dijaspore (*fikhu-l ekallijat*).

Stoga je bilo potrebno da ukažemo na neka savremena stajališta, pogotovo razumijevanje ovog pitanja kod dr. Jusufa el-Karadavija kao prominentnog alima koji se u svom intelektualnom i naučnom opusu bavi općenito pitanjima muslimana u sekularnim društvima ili muslimanima na Zapadu, a u sklopu toga i pitanjima u vezi sa mješovitim brakovima. Dr. El-Karadavi je ujedno i predsjednik Evropskog vijeća za fetve i istraživanja koje, kao jedinstvena naučna institucija u Evropi, od svog osnutka, tj. u proteklih dvadeset godina, aktualizira na svojim sesijama a u rezolucijama i fetvama tematizira brojna pitanja s kojima se susreću muslimani u Evropi. Zbog čestih pojava i

⁷ Šejh Mahmud Šeltut, *Mješoviti brakovi*, <http://www.bosanskialim.com/rubrike/tekstovi/000018R050.html> (dana 27.11.2016. u 14.00h)

frekventnosti sklapanja mješovitih brakova, ova se tema kao i pitanja s tim u vezi nametnula kao jedna od važnih.

2. Opći stavovi uleme o sklapanju mješovitog braka

Pod pojmom mješoviti brak u islamskoj pravnoj nauci se podrazumijeva brak između muškarca i žene različitih vjera. Nijedna priznata pravna škola (*mezheb*) niti bilo koji priznati autoritet (*alim/mudžtehid*) tih škola nije dozvolio brak između muslimanke i nemuslimana, i svi oni smatraju da je takav brak u potpunosti zabranjen te da ni pod kojim uvjetima i okolnostima ne može biti dozvoljen.

Zbog te činjenice se rasprava o mješovitim brakovima i svodi na pitanje braka između muslimana i pripadnice jedne od objavljenih vjera (jevrejke ili kršćanke), dok je brak s politeistkinjom zabranjen, shodno kur'anskim ajetima i konsenzusu (*idžma'*) islamskih učenjaka.⁸ Radi razumijevanja naše teme koja se bavi ovim pitanjem iz ugla fikha muslimanske dijaspore (*fikhu-l ekallijat*) potrebno je istaći da, nasuprot ovom fikhu, stoji fikh muslimanskih većina ili islamska pravna nauka namijenjena muslimanima koji žive u sredinama gdje predstavljaju većinu. Naime, ova podjela je novijeg datuma u ovakvom formuliraju i njena osnovna podjela proizlazi iz propitivanja da li su na određenom teritoriju muslimani u većini ili manjini, tj. kako će se pojedine norme reflektirati na očuvanje islamskog *učenja*, tj. islamskog identiteta muslimana u sredini u kojoj oni predstavljaju manjinu, odnosno većinu.

Islamski pravnici smatraju da je brak između muslimana i pripadnice jedne od nebeskih objavljenih vjera dozvoljen u nuždi i da nikako nije preporučen, već, nasuprot tome, prezren⁹

⁸ Vidi više: Dr. I. Džananović, *nav. dj.*, 2004, str. 72

⁹ Islamska pravna nauka poznaje podjelu mekruha na mekruhi-tahrimen i mekruhi-tenzihen. Prva kategorija je bliža haramu, tj. zabrani, dok je druga blaže prirode i ne nosi visoko intenzivno značenje pokudenog djela. Da bismo u bosanskom prijevodu prenijeli taj intenzitet i skrenuli pažnju na ova nijansirana značenja, opredijelili smo se za ovaj prijevod, tj. mekruhi-tahrimen je prezreno djelo, dok je mekruhi-tenzihen pokuđeno djelo ili radnja.

(*mekruh tahrimen*).¹⁰ Ovakva kvalifikacija se bazira na stavu drugog halife Omara b. Hattaba, koji je prekorio Talhu b. Ubej-dullahu jer se oženio jevrejkom, i Huzejfu b. Jemana jer se oženio kršćankom. Kada ga je Huzejfe upitao da li je to zabranjeno, Omer, r.a., je kazao da nije, ali se boji da će njegov primjer slijediti drugi muslimani pa će muslimanske sestre i kćeri ostajati neudate.¹¹

Razlozi zabrane braka između muslimanke i nemuslimana koji se navode u fikhskim djelima prema Ibrahimu Džananoviću se mogu svesti na sljedeće:

- Muslimani priznaju vjeru kršćana i židova i sve vjerovjesnike, za razliku od kršćana i židova koji Muhammeda, s.a.v.s., ne smatraju vjerovjesnikom i Kur'an Božijom knjigom, već autorstvo Kur'ana pripisuju Muhammedu, s.a.v.s.;
- Muslimanka prilikom akta vjenčanja, kao i u dalnjem životu, uglavnom, mora slijediti muževljevu vjeru i običaje, kulturu odijevanja, ishrane i sl.;
- Djeca su obično u vjeri svoga oca kao nositelja domaćinstva, pogotovo ako je bilo vjersko vjenčanje, a vjersko vjenčanje po obredima druge vjere znači da je izvršena apostazija.

Što se, pak, tiče situacije kada jedno od supružnika promijeni svoju vjeru (odustane od islama), dolazi do razvrgnuća braka jer se desila apostazija (*irtidad*). Za to razvrgnuće nije potrebna odluka suda (kadije), već se taj brak sam po sebi razvrgava, tj. prestaje važiti samim činom napuštanja islamskog učenja.

Kada se radi o prelasku na islam jednog od supružnika koji nisu bili muslimani, dr. Džananović navodi sljedeća pravila:

- Kada kršćanka pređe na islam prije svoga muža, ona je slobodna i raspolaže sobom. Ovo je konsenzus ashaba Muhammeda, s.a.v.s. Citirane riječi se pripisuju Ibn Abbasu, a

¹⁰ Dr. Vehbe Ez-Zuhajli, *El-fikhu-lislami ve edilletuh*, 7.dio, Daru-l-fikr, Sirija, Damask, 2011, str. 149.

¹¹ Ali šejh Muhammed Ali el-Sejs, *Tefsiru-l-ajati-l-ahkam*, Egipat, Matba'ah Muhammed Ali Sabih ve evladuh, 1953; u: Dr. Ibrahim Džananović, *nav. dj.*, str. 73.

drugi halifa Omer b. Hattab je razveo brak kršćanke koja je prešla na islam;

- Žena koja prihvati islam ponudit će svome suprugu da i on pređe na islam. Ukoliko on to učini, njihov brak nastavlja važiti ako ne postoje među njima šerijatskopravne zapreke koje ne dozvoljavaju njihov brak. Ukoliko, ipak, odbije prihvatiti islam, većina pravnika smatra da takav brak treba razvesti, mada se utvrđuje obavezni predrazvodni period čekanja (*iddet*) kod žene i ostavlja se dovoljno vremena mužu da razmisli o statusu svoga braka;
- Ako muž prihvati islam a žena ne, ponudit će joj da prihvati islam. Ako među njima postoje šerijatskopravne zapreke za sklapanje braka, njihov brak će se razvrgnuti bez obzira na to da li ona primila islam ili ne. Ako žena ipak ne primi islam, a između supružnika nema utvrđenih šerijatskopravnih zapreka za sklapanje braka, brak može biti nastavljen ako to muž želi, jer je muslimanu dozvoljen brak sa nemuslimankom, pripadnicom jevrejske i kršćanske vjere;
- Ako bi supružnici istovremeno prihvatali islam, brak vrijedi i dalje ako nema drugih bračnih smetnji. Ponovno vjenčanje, kao i u prethodnim slučajevima, nije potrebno obavljati.¹²

3. Brak između muslimana i nemuslimanke u fikhu muslimanske dijaspore

Da bi se dali adekvatni odgovori na pitanje dozvoljenosti ili nedozvoljenosti braka muslimana s nemuslimankom, sa stanovašta islamskog učenja, sasvim je očekivano da bitni razlog dozvole ili zabrane bude analiziran kroz prizmu vjerskog identiteta potencijalne supruge. Stoga, islamska pravna nauka poklanja posebnu pažnju definiranju, odnosno propitivanju vjerskog identiteta buduće supruge, tj. nemuslimanke, klasificirajući njenu vjersku pripadnost, između ostalih, u sljedeće kategorije:

¹² Ibid, str. 75, 76.

politeistkinja (mnogoboškinja), ateistkinja, ona koja je napustila islamsko učenje i sljedbenica ranijih objava (kitabijka). Dakle, stav šerijatskog prava o ovome zavisi od vjerske pripadnosti ili uvjerenja nemuslimanke.

3.1. Brak između muslimana i politeistkinje

Brak između muslimana i politeistkinje (*mušrika*) zabranjen je shodno eksplicitnom kur'anskom tekstu. Svevišnji kaže: *Ne ženite se mnogoboškinjama dok ne postanu vjernice; uistinu je robnja – vjernica bolja od mnogoboškinje, makar vam se i svidišala. Ne udavajte vjernice za mnogobošce dok ne postanu vjernici; uistinu je rob – vjernik bolji od mnogobošca, makar vam se i dopadao. Oni zovu u Džehennem, a Allah, voljom Svojom, nudi Džennet i oprost, i objašnjava ljudima dokaze Svoje, da bi razmislili.* (El-Bekare, 221)

U drugom kur'anskom ajetu koji tretira ovo pitanje Svevišnji Allah kaže: ...*u braku mnogoboškinje ne zadržavajte! Tražite ono što ste potrošili, a neka i one traže ono što su potrošili!* To je Allahov sud, *On sudi među vama – a Allah sve zna i mudar je.* (El-Mumte-hane, 10)

Pojašnavajući propis zabrane ovakve vrste braka, dr. Jusuf el-Karadavi kaže: "Mudrost ove zabrane je očita, a to je nemoćnost koegzistencije islama i politeizma tj. idolopoklonstva. Vjera čistog monoteizma je u potpunoj oprečnosti s vjerom čistog mnogoboštva. Usto, idolopoklonstvo nema priznatu nebesku Knjigu niti priznatog vjerovjesnika. Islam i ta vjera su dvije potpune suprotnosti. Kur'an je obrazložio i naveo razlog zabrane sklapanja braka sa mnogoboškinjama i mnogobošćima riječima: *Oni zovu u Džehennem, a Allah, voljom Svojom nudi Džennet i oprost.* (El-Bekare, 221) El-Karadavi svoj stav dalje argumentira hadisom: "Nije isti onaj ko zove u Džennet i onaj koji zove u Džehennem."¹³ Pored ovih argumenta on ističe da, "pored tekstualne zabrane slovom Kur'ana, ovakva vrsta braka zabranjena je (*haram*) shodno konsenzusu muslimanske uleme

¹³ Dr. Jusuf El-Karadavi, *Savremene fetve*, I, El-Kalem, prijevod s arapskog Ahmed Hatunić, Amir Karić, Halil Mehanović, Osman Kozlić, Mustafa Prlića, Sarajevo 2010, str. 471.

(*al-idžma'*)”¹⁴, što, ustvari, govori da je ulema imala jedinstveno i identično razumijevanje ove zabrane u izrečenim ajetima.

3.2. Brak između muslimana i ateistkinje

Žena – ateistkinja (ateizam – “bez Boga”) je ona osoba koja ne vjeruje u postojanje Boga, a samim tim ne priznaje bilo koji od temeljnih postulata islamskog vjerovanja poput vjerovanja u meleke, vjerovjesnike (poslanike), Božije Objave, Sudnji dan i Božije određenje. Brak sa ženom ovakvog svjetonazora sa stanovišta šerijatskog prava je apsolutno zabranjen (*haram*), a ako bi došlo do njegovog sklapanja, on bi bio sam po sebi apsolutno ništavan (*batil*). Dr. El-Karadavi smatra da je brak s ateistkinjom prioritetsnije zabranjen u odnosu na brak s mnogoboškinjom, jer mnogoboškinja vjeruje u postojanje Boga iako Mu pripisuje drugove priznajući im Božanske prerogative i karaktere ili ih smatra, kao takve, posrednicima koji će je više približiti Bogu, kao što neke politeističke sljedbe naučavaju.¹⁵

Ono što je važno napomenuti s ovim u vezi jeste da ulema vrlo često, objašnjavajući pojmove ateiste ili ateistkinje, navodi kao primjer sljedbenike i zagovornike komunističkog svjetonazora ističući da zagovaraju i vjeruju u materijalističku filozofiju koja negira postojanje Boga. Vjera je, prema njima, opijum za narod, a pojava vjere se opet tumači materijalističkim pogledima na svijet prema kojima je vjera produkt društvene zajednice, ekonomskog stanja i proizvodnih odnosa, odnosno da ju je sam čovjek izmislio.

Sve one žene koje priznaju i poznaju suštinu komunizma i podržavaju ideje njegovih ideologa, bez obzira na muslimansko porijeklo i muslimanska imena, spadaju u kategoriju žena s kojima je stupanje u brak zabranjeno (*haram*) svakom muslimanu. Šerijatski pravnici ističu da se propitivanje vjerskog identiteta kada je u pitanju ateizam, ne odnosi samo na buduću suprugu već i na potencijalnog muža, jer je jedno vrijeme komunistička

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid, str. 472.

ideologija, zbog svog dopadljivog koncepta socijalnog učenja i društvene pravde, bila vrlo raširena u islamskim, odnosno arapskim društvima. Iz tih razloga ne treba čuditi da je ova tema jedno vrijeme bila jako prisutna u decizijama (*fetvama*) brojnih alima i vjerskih autoriteta diljem svijeta. Ovdje navodimo neke argumente koje je dr. El-Karadavi isticao u više svojih fetvi i tekstova o toj temi. Osnivač komunizma Karl Marks je govorio da je "vjera opijum za narod te da Bog nije stvorio čovjeka, nego je upravo suprotno, čovjek je taj koji je stvorio Boga!"

Lenjin je rekao: "Naša revolucionarna partija ne može prema religiji zauzimati pasivan stav, jer je religija praznovjerje i neznanje!"¹⁷

Staljin je rekao: "Mi smo ateisti, vjerujemo da je ideja o Bogu praznovjerje i mi vjerujemo da vjerovanje u religiju sprečava naš napredak. Mi ne želimo da vjera vlada nad nama zato što ne želimo biti opijeni."¹⁶

Muslimanka po porijeklu ili imenu koja i poslije upozorenja na ovakve stavove o učenju komunizma te stavove prihvati kao svoje i dalje ih zagovara, po El-Karadaviju, napustila je vjeru i ima vjerski status nevjernika (*murteedd i kafir*). Pravne posljedice ovakvog njenog čina i stava se ogledaju u tome da je muslimanu zabranjeno s njom stupiti u brak.¹⁷

Za vrijeme komunističke vladavine u Bosni i Hercegovini o ovom pitanju se zvanično nije mnogo raspravljalo u krugovima uleme jer je iznošenje negativnog stava o komunizmu i njegovim sljedbenicima za zvaničnu državnu ideologiju bio kvalificiran kao atak "retrogradnih i antirevolucionarnih snaga", a koji je po automatizmu povlačio krivičnu odgovornost pred organima države. Tome u prilog govor i činjenica da se o mješovitim brakovima nije pisalo u publikacijama Islamske zajednice, a pogotovo o braku između muslimanke i komuniste, jer je to pitanje bilo još osjetljivije, a svaka polemika o tome ne samo nepoželjna

¹⁶ Ibid, str. 458.

¹⁷ Ibid.

već i predmet sankcija tadašnjih vlasti. "U takvoj situaciji, u Islamskoj zajednici pisanje i rasprave o mješovitim brakovima bile su tabu. Niti jedan rad za pedeset godina komunističke vlasti nije napisan u ondašnjoj Jugoslaviji o mješovitim brakovima s pozicije islamskog učenja u periodici Islamske zajednice. U drugim religijskim zajednicama bilo je radova o mješovitim brakovima, naravno, rijetko, ali ih je bilo."¹⁸

Pojedinačno, u porodičnim krugovima, o tome je bilo govora, mada se u praksi sve vrijeme komunističke vladavine u bivšoj državi Jugoslaviji sklapao veliki broj brakova između muslimana i onih koji su više ili manje pripadali komunističkom pokretu. Naša ulema je sklapanje takvih brakova prešutno odrabovala i prihvatala videći u tome manje zlo u odnosu na totalno distanciranje od takvih pojedinaca, ali i uviđajući da su mnogi članovi Komunističke partije bili učlanjeni u nju prije svega zbog egzistencijalnih interesa.

*3.3. Brak sa ženskom osobom koja napusti islam (*murtedda*)*

Propis o braku muslimana s onom koja napusti islam ili "otpadnicom" od islama (*murtedda*) istovjetan je propisu vezanom za brak s ateistkinjom. *Murtedda* je ženska osoba koja postane nevjernica napuštanjem islama, tj. nakon što je bila muslimanka i vjerovala u postulate islamskog vjerovanja. Tim činom napuštanja, bez obzira na to bio on verbalan ili učinjen djelom, ona izlazi iz vjere, svejedno da li je nakon toga prihvatile neku drugu vjeru ili ne, tj. svejedno da li vjera koju je primila nakon islama spada u kategoriju objavljene vjere, tj. kršćanstvo ili judaizam. El-Karadavi smatra da se pod *irtidadom* od islama podrazumijeva prihvatanje kršćanstva, judaizma, budizma, brahmanizma, komunizma, egzistencijalizma i drugih religijskih ili filozofskih pravaca sličnih ovima, kao i jednostavno napuštanje islama bez prihvatanja bilo koje druge religije ili idejnog pravca.¹⁹

¹⁸ Vidi: Velimir Blažević, *Mješovite ženidbe u pravu Katoličke crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1975. u: Dr. Mustafa Hasani, *Tumačenje i primjena šerijatskog prava o mješovitim brakovima u Bosni i Hercegovini u periodu od 1930. do 1940. godine*, str. 2.

¹⁹ Ibid., str. 473.

Neki propisi o otpadništvu od islama vezani su za ovaj, a neki za onaj svijet, s tim da se brak s ovom kategorijom ljudi smatra ništavnim bilo da se radi o muslimanu ili muslimanki.

Svevišnji u suri El-Bekara kaže: ... *A oni među vama koji od svoje vjere otpadnu i kao nevjernici umru – njihova djela bit će poništena i na ovome i na onome svijetu, i oni će stanovnici Džehennema biti, u njemu će vječno ostati.* (El-Bekare, 217)

Onome ko umre kao *murtedd* poništavaju se sva djela i zasljužuje vječnu patnju u Vatri na drugom svijetu, što je očito iz navedenog ajeta. Dr. El-Karadavi smatra da takav ne zasljužuje podršku i pomoć islamskog društva ni u kom obliku, nije mu dopušteno sklapanje braka s muslimankom, niti ostanak u braku s muslimanom, odnosno muslimankom.

Onome ko se oženi takvom ženskom osobom brak je ništavan, a ako napuštanje islama uslijedi nakon sklapanja braka, njegov brak se potpuno razvrgava. Oko ovoga stava postoji sa-glasnost (*idžma'*) svih islamskih pravnika, bez obzira na to kakav je njihov stav o pitanju kazne za napuštanje islama.

Također, važno je naglasiti, kako to tvrde dr. El-Karadavi i dr. Šeltut, da je brak između muslimana i sljedbenice sekti koje se deklariraju kao muslimanske poput: behajja, kadijanija i ahmedija također ništavan jer su učenja ovih sekti u potpunoj suprotnosti sa islamom, bez obzira na to što se oni sami smatraju muslimanima. Budući da ih islamska nauka koja se bavi propitivanjima pravovjerja različitih sekti (*el-firek*) klasificira neislamskim, onda, posljedično tome, i sklapanje braka sa pri-padnikom te sekte je zabranjeno. Primjera radi, jedan od bitnih temelja islamskog učenja jeste da je Božiji poslanik Muhammed, a.s., posljednji poslanik, odnosno Pečat poslanika. Ahmedije, recimo, uče da vjerovjesništvo nije završeno s poslanikom Muhammedom, s.a.v.s., a takvo vjerovanje narušava same temelje islama. Prema tome, sklapanja braka sa sljedbenikom ili sljedbenicom ove sekte je zabranjeno (*haram*)²⁰. Svevišnji je rekao: A

²⁰ V. više: Šejh Mahmud Šeltut, *op. cit*, <http://www.bosanskialim.com/rubrike/tekstovi/000018R050.html>

onaj koji želi neku drugu vjeru osim islama, neće mu biti primljena, i on će na onome svjetu nastradati. (Alu Imran, 85)

Isti je stav o sklapanja braka između muslimana i pripadnice tradicionalnih i savremenih religijskih ili neoreligijskih sljedbi, učenja, filozofija i ideologija, poput stupanja u brak s pripadnicom pokreta Hare Krišna, budizma, brahmanizma, konfučionizma i sličnih ideoološko-filosofskih i religijskih učenja Istoka koja su danas popularna u nekim dijelovima svijeta, odnosno različitim novih sinkretičkih učenja, novih crkava ili novih religijskih pokreta.

77

3.4. Brak muslimana sa sljedbenicom knjige (kitabijkom)

Brak između muslimana i sljedbenice ranije Objave, jevrejke ili kršćanke, načelno je dopušten prema mišljenju većine muslimana. Svevišnji je to dopustio u jednom od posljednjih ajeta koji su objavljeni u Kur'anu: *Od sada vam se dozvoljavaju sva lijepa jela; i dozvoljavaju vam se jela onih kojima je data Knjiga, i vaša jela su njima dozvoljena; i čestite vjernice su vam dozvoljene, i čestite kćeri onih kojima je data Knjiga prije vas, kad im vjenčane darove njihove date s namjerom da se njima oženite, a ne da s njima blud činite i da ih za prilježnice uzimate. A onaj ko otpadne od pravе vjere – uzalud će mu biti djela njegova i on će, na onome svjetu, nastradati.* (El-Maide, 5)

MUSTAFA HASANI • AHMED HATUNIĆ

U debati među ulemom o dopuštenosti ovakvog braka oni koji ga smatraju zabranjenim pozivaju se na stav Abdullaha ibn Omara, jer je zabilježeno da se on u ovom pitanju razilazi sa drugim ashabima. Prema njemu, takav brak nije dopušten zbog toga što su sljedbenice Knjige/Objave (kitabijke) politeistkinje, obrazlažući svoj stav da za njega nema većeg mnogoboštva od tvrdnje da je Isa sin Božiji, tj. Bog. Šiije imamije također ovakav brak ne smatraju dopuštenim pozivajući se istom argumentacijom na riječi Uzvišenog: *Ne ženite se s mnogoboškinjama dok ne postanu vjernice.* (El-Bekare, 221) *U braku mnogoboškinje ne zadržavajte!* (El-Mumtehane, 10) Većina uleme je zauzela oprečan stav ovakvoj argumentaciji ističući da se izraz mnogoboškinje u kur'anskoj jezičkoj upotrebi nikako ne odnosi na sljedbenice

ranijih Objava. Naime, Kur'an te dvije kategorije spominje odvojeno jedne od drugih, kao što je to slučaj u sljedećim ajetima: *Nisu se nevjernici između sljedbenika Knjige i mnogobošci odvojili.* (El-Bejjine, 1) i *Oni koji ne vjeruju između sljedbenika Knjige i mnogobošči bit će, sigurno, u vatri džehennemskoj, u njoj će vječno ostati; oni su najgora stvorenja.* (El-Bejjine, 6)

Svevišnji u suri El-Hadždž kaže: *Allah će na Sudnjem danu odvojiti vjernike od jevreja, sabejaca, kršćana, pokolonika vatre i mnogobožaca...* (El-Hadždž, 17)

78

U ovom ajetu Svevišnji je učinio mnogobošće posebnom kategorijom koja se razlikuje od navedenih i podrazumijeva pod njima politeiste, tj. idolopoklonike. Pod izrazom nevjernice (*kevafir*) u ajetu sure El-Mumtehane misli se na mnogoboškinje, na šta upućuje kontekst cjelokupne sure.

3.4.1. Uvjeti koji se moraju ispoštovati kod braka sa sljedbenicom ranije Objave

Prema dr. Jusufu el-Karadaviju, brak muslimana sa židovkom ili kršćankom, odnosno sljedbenicom Knjige, načelno je dozvoljen da bi se time privoljela na primanje islama, ali i zbog izgradnje dobrih odnosa između muslimana i sljedbenika Knjige i time širenja tolerancije i izgradnje suživota između različitih konfesija. Međutim, on tu načelnu dozvoljenost uvjetuje ispunjenjem nekoliko uvjeta:

- biti uvjeren da je žena zaista pripadnica ranije Objave, jer nije svaka žena koja danas živi, recimo, na Zapadu sljedbenica Knjige, kao što ni svi stanovnici arapskih zemalja nisu muslimani i sl.;
- da žena bude čedna i krjeposna, jer je Svevišnji ograničio dozvolu samo na *čestite kćeri onih kojima je data Knjiga*, podrazumijevajući žene koje su čiste od bluda;
- da ne bude pripadnica naroda koji je otvoreni neprijatelj muslimana i koji ratuje protiv njih;
- da rezultat toga braka ne bude sigurna ili preovladavajuća šteta koja se ogleda u širenju prakse ženidbe sa kitabijkama,

odnosno rađanju djece koja će biti indiferentna prema islamu, islamskom učenju ili vjerskim dužnostima.²¹

Važno je napomenuti da je ulema prilikom donošenja svoga suda o pravnom statusu mješovitog braka sagledavala opći kontekst u kojem žive dotični muslimani. Očekivati je da će takav brak proizvesti štetne posljedice po muslimane u sredinama gdje su muslimani manjina.

4. Brak muslimanke i nemuslimana

Postoji konsenzus (*idžma'*) muslimanskih učenjaka o tome da brak muslimanke sa nemuslimanom, ma ko on bio: nevjernik - ateist ili sljedbenik Knjige, jevrej, kršćanin ili mnogobožac nije dozvoljen. Dokaz za to su riječi Uzvišenog: *O, vjernici, kada vam vjernice kao muhadžirke dođu, ispitate ih – a Allah dobro zna kakvo je vjerovanje njihovo – pa ako se uvjerite da su vjernice, onda ih ne vraćajte nevjernicima: one njima nisu dopuštene, niti su oni njima dopušteni; a njima podajte ono što su potrošili. Nije vam grijeh da se s njima ženite kad im vjenčane darove njihove date. U braku mnogoboškinje ne zadržavajte! Tražite ono što ste potrošili, a neka i one traže ono što su potrošile! To je Allahov sud, On sudi među vama – a Allah sve zna i mudar je.* (El-Mumtehane, 10) *A Allah neće dati priliku nevjernicima da uniše vjernike.* (En-Nisa, 141)

Mudrost zabrane, prema mišljenju uleme klasičnog perioda, leži u činjenici da brak podrazumijeva određenu vrstu nadređenosti muškarca nad ženom i njenu pokornost mužu, tj. pravno govoreći, vlast u braku pripada mužu. Ova pravna teorija je doskora važila i u brojnim pravnim sistemima na Zapadu, a proistjecala je iz shvatanja da odgovornost za brak i bračni život temeljito pada na pleća muža, tj. da je njegov obim odgovornosti u braku veći ili specifičniji, jer izlazi izvan okvira kuće. Međutim, ovakav koncept dužnosti je na Zapadu narušen i proklamirana je rodna ravnopravnost i ravnopravnost bračnih drugova. S druge strane, nemusliman ne priznaje islam kao vjeru i smatra da

²¹ V. više: El-Karadavi, *nav. dj.*, str. 476-484.

Muhammed, a.s., nije poslanik, niti da je Kur'an objava od Boga, što je nepremostiva razlika između supružnika. U isto vrijeme, musliman priznaje vjeru sljedbenice Knjige uvažavajući njeno nebesko porijeklo, pa mu se načelno i dozvoljava da s njom stupi u brak.²²

Svakako da bi brak muslimanke sa nevjernikom ili kitabi-jom ujecao na njeno prakticiranje islama i na budućnost njene djece koja, u tom slučaju, veoma teško mogu biti odgojena kao muslimani. Isti argument i objašnjenje mogao bi se primijeniti i na slučaj braka muslimana sa nemuslimankom (kršćankom ili jevrejkom), jer praksa bilježi štetne posljedice po prakticiranje islama kako kod muža tako i kod njihove djece. Stoga su muslimanski učenjaci vijekovima donosili fetve o ništavnosti toga braka i nužnosti njegovog razvrgnuća, ukoliko bi do njega došlo.

O pitanju braka između muslimanke i nemuslimana govori fetva-i-emin IZ u BiH dr. Enes Ljevaković: "Bračni život s nemuslimanom, kao i vanbračni sa bilo kim, veliki je grijeh i izvodi iz vjere ako osoba smatra da je to dozvoljeno i normalno. Ako, pak, vjeruje da je to zabranjeno, ali ipak počini takav grijeh, ne smatra se otpadnikom od vjere, već velikim grješnikom. Muslimima, posebno njenoj najbližoj rodbini, ne može biti svejedno zbog činjenja takvog grijeha. Nije neočekivana i nelogična reakcija onih koji ne žele više ni čuti za nju sve dok se ne pokaje, ali i onih koji je pokušavaju odvratiti od toga i izvući iz konstantnog grijeha. Brak muslimanke sa nemuslimanom smatra se ništavnim, nepostojećim. Smatramo da je bolje nastojati je odvratiti od toga grijeha nego je ostaviti i napustiti da i dalje srlja u propast. Svaki takav slučaj je specifičan, pa sami procijenite koju metodu i postupak je najbolje primijeniti u odnosnom slučaju. To je Vaš član porodice i Vi ste najpozvaniji da joj pomognete i pružite joj šansu/e za izbavljenje. Bog obećava oprost onome ko se iskreno pokaje."²³

²² Al-Sejjid Sabik, *Fikhu-s-sunne*, Daru-l-feth li-l-ia'lani el-arebi, Kairo, 1994, str. 182-183.

²³ Stav fetva-i-emina IZ u BiH dr. Enesa Ljevakovića, <http://www.islamskazajednica.ba/bracno-pravo/8156-brani-ivot-sa-nemuslimanom>. (Posjeta na dan 2.1. 2017.)

5. Brak muslimanke konvertitkinje i njenog supruga nemuslimana u fikhu dijaspore

Ovo je u posljednje vrijeme jako aktualno pitanje na Zapadu s obzirom na čestu pojavu prihvatanja islama bračne žene dok njen muž ostane u svojoj vjeri ili nevjerovanju. Stav muslimanskih pravnika godinama je nalagao razvrgnuće braka, jer postoji konsenzus uleme (*idžma'*) o tome da muslimanka ne može stupiti u brak sa nemuslimanom. Međutim, ovo pitanje je potrebno dodatno rasvijetliti s obzirom na sadašnje stanje i na činjenicu da će se veliki broj žena koje su u braku sustezati od prihvatanja islama zbog toga što bi se u tom slučaju morale razvesti od muževa s kojima su živjele godinama i s kojima vjerovatno imaju potomstvo. Sam dr. El-Karadavi je o ovom pitanju godinama imao stav koji je slijedio mišljenje klasične uleme, koje je vremenom postalo dominantno, a nalagalo je razvrgnuće braka u takvim slučajevima.

Međutim, iako se nekada tome protivio, kasnije je promijenio svoj stav i pribjegao dozvoli da žena koja primi islam ipak može ostati u braku sa svojim mužem nemuslimanom.²⁴

Oni koji zastupaju stanovište da se žena u tom slučaju treba rastaviti od muža nemuslimana argumentiraju to istovjetnim argumentima koji zabranjuju da ona ikako stupi u brak sa takvom osobom, a to je deseti ajet sure El-Mumtehane te 141. ajet sure En-Nisa koji su prethodno navođeni: *O, vjernici, kada vam vjernice kao muhadžirke dođu, ispitajte ih – a Allah dobro zna kakvo je vjerovanje njihovo – pa ako se uvjerite da su vjernice onda ih ne vraćajte nevjernicima: one njima nisu dopuštene, niti su oni njima dopušteni; a njima podajte ono što su potrošili. Nije vam grijeh da se s njima ženite kad im vjenčane darove njihove date. U braku mnogoboškinje ne zadržavajte! Tražite ono što ste potrošili, a neka i one traže ono što su potrošile! To je Allahov sud, On sudi među vama – a Allah sve zna i mudar je.* (El-Mumtehane,

²⁴ V. više: Jusuf El-Karadavi, "Ako žena primi islam, a muž to ne učini, treba li ih rastaviti?", u: Dr. Enes Ljevaković, *Savremene fikhske teme*, Hrestomatija tekstova, FIN, Sarajevo, 2016.

10). *A Allah neće dati priliku nevjernicima da unište vjernike.*
 (En-Nisa, 141)

O situaciji kada žena primi islam a muž ne dr. El-Karadavi u knjizi *Fikh muslimanskih manjina – kako biti musliman na Zapadu* zauzima stav da je ipak moguće da ona ostane u braku, što se suprotstavlja fetvama koje je desetinama godina davao a koje su zabranjivale njen ostanak u bračnoj zajednici.²⁵ On navodi devet stavova uleme o ovom pitanju, koje prenosi od Ibn Kajjima el-Dževzija.²⁶ U obrazlaganju ovog pitanja El-Karadavi se vraća stavovima ashaba navodeći stavove Alije, Omera, Ibn Ebi Šejbe i drugih o ovom pitanju. Također, u predajama od Poslanika, s.a.v.s., nije zabilježeno da je bilo kome nakon primanja islama naređeno da se razvede od svojih žena ili da se žene razvedu od svojih muževa.

Nakon rasprave o svakom od stavova koji nalaže razvod braka ili njegovo razvrgnuće, relativizacije tih stavova zbog nepostojanja jasnih dokaza koji nalaže razvrgnuće braka, kao i zbog potrebe koja se pojavljuje kod novih muslimana, interesa njihovih porodica, muževa i djece, dr. El-Karadavi na koncu izdvaja kao prihvatljiva tri stava:

- stav Alije, r.a., koji podrazumijeva da muž ima potpuno i najveće pravo nad svojom ženom i u ovoj situaciji;
- stav Omera, r.a., koji podrazumijeva da žena u ovoj situaciji ima pravo izbora da ostane ili ne ostane u braku;
- stav Ez-Zuhrija da su njih dvoje u braku sve dok ih vladar ne razvede.

Neki učenjaci su u doba taklida, tj. perioda slijedenja mezhebskih rješenja i stavova zauzeli stav o nedopuštenosti donošenja fetvi na osnovu ovih pravnih rješenja ashaba, r.a., uz tvrdnje da su one općenite a ne konkretnе, iako je većina onoga što je preneseno od njihovih imama u mezhebima također općenite naravi.

²⁵ V. više: Jusuf el-Karadavi, *Fikh muslimanskih manjina – kako biti musliman na Zapadu*, preveo Bilal Merdan, Libris, Sarajevo, 2004, str. 122-146.

²⁶ Ibid, str. 124-127.

Kao argument da se na osnovu rješenja ashaba (*fetava*) mogu davati fetve u svakom vremenu, dr. El-Karadavi navodi mišljenje Ibn Kajjima koje je iskazao u svome djelu *I'lamu-l-muvekki'in*: "Što se tiče fetve na osnovu predaja od prethodnika (*selef*) a na osnovu fetvi ashaba, pa preće je uzeti njihov stav nego mišljenja i fetve onih koji su došli poslije. Fetva je ispravnija ako je stoljeće u kojem je donesena bliže stoljeću Poslanika, s.a.v.s., tako da je preće postupati prema fetvama ashaba negoli po fetvama tabiina, a opet fetve tabiina su preće od fetvi tabii tabiina i tako dalje."²⁷

Dr. El-Karadavi na kraju ove studije donosi sljedeće zaključke koji ukazuju da je ženi dozvoljeno da u ovom slučaju ostane u braku:

- o ovom pitanju nema kategoričkog teksta;
- ne postoji konsenzus učenjaka (*idžma*);
- bračni ugovori (*ukud*) sklopljeni prije islama su važeći nakon primanja islama, osim ako postoji čvrst dokaz za njihovo razvrgnuće, a on ne postoji;
- razvrgnuće braka ne postiže se samim primanjem islama;
- ni u jednoj predaji od Poslanika, s.a.v.s., nije zabilježeno da je razveo ženu ili muža zbog primanja islama bilo koga od njih; naprotiv, u pouzdanim predajama stoji da je postupio suprotno (Zejneb - Ibn Ebi As);
- navedeni ajet sure El-Mumtehane ukazuje na obaveznu razvrgnuću braka između muslimanke i njenog muža nevjernika onda kada je on u ratu protiv muslimana a ne sa svim nevjernicima;
- ajet sure El-Mumtehane dozvoljava da se vjernik oženi sa muhadžirkom koja ima muža nevjernika ali to ne naređuje;
- ajet zabranjuje da musliman zadrži nevjernicu koja nije učinila hidžru ili koja je pobegla od njega nevjernicima koji se bore protiv muslimana;
- ako jedan od bračnih drugova primi islam, a drugi je ostao nevjernik, koji ne pripada neprijateljskom narodu,

²⁷ Dr. Jusuf Karadavi, *Fikh muslimanskih manjina...*, str. 143.

dopušteno je da ostanu zajedno i da se ne razvode zbog različitosti vjera, na što ukazuje praksa ashaba prije hidžre u Mekki i nakon njenog oslobađanja. Takve presude su donosili Omer i Alija, r.a., i niko im se od ashaba u tome nije suprotstavljaо;

- različitost u vjerama uslijed prelaska na islam jednog od supružnika dozvoljava, ali ne naređuje razvod braka;
- ostanak u braku podrazumijeva dopuštenost bračnog života (bračni kontakt).

84

Nakon svega navedenog, s obzirom na potrebe muslimana na Zapadu, nameće se stav dr. El-Karadavija da je ženi dopušteno u slučaju primanja islama, dok to njen muž nije učinio, ostati ili ne ostati u braku s njim, na što ukazuju logični zaključci i argumenti.

6. Mješoviti brakovi u Bosni i Hercegovini i pitanje relevantnosti stavova Evropskog vijeća za fetve i istraživanja

Mješoviti brak kao pojam, pojava i problem postaje vidljiviji na prostorima Bosne i Hercegovine početkom 20. stoljeća, od kada datiraju i prvi napisi u literaturi na bosanskom jeziku o toj temi. Ovo pitanje još će se više aktualizirati ulaskom Bosne i Hercegovine u zajedničku južnoslavensku državu Kraljevinu SHS jer će se broj mješovitih brakova povećati, dok će se istovremeno umnožiti njegove negativne posljedice poput gubljenja vjerskog i nacionalnog identiteta, prelaska na drugu vjeru, slabe vjerske prakse nekadašnjih muslimana, odgoja djece koji nije u skladu s islamskim vrijednostima, tradicijom i propisima. O tome su s kraja druge i u trećoj dekadi 20. stoljeća pisali Sejfulah Proho, Abdulah Bušatić, Abdulah Zečević, Mehmed Begović, Mehmed Ali Čerimović, Mehmed Handžić, Fehim Spaho, i svi oni, svako na svoj način, mješoviti brak smatraju nepoželjnim i neprihvataljivim i pored načelne dozvole u šerijatskopravnim izvorima braka između muslimana i sljedbenica Knjige.

Dr. Mehmed Begović spominje da mješoviti brakovi u tridesetim godinama 20. stoljeća obuhvataju oko 1% brakova

sklopljenih pred šerijatskim sudovima i pred drugim muslimanskim ovlaštenim osobama (imamima). Međutim, jedan broj mješovitih brakova između muslimana i nemuslimana sklapan je sigurno pred crkvenim organima i državnim – građanskim organima o čemu postoji mnogo dokumenata, a što je u pravilu dovodilo do prevjeravanja muslimana i njihovog potomstva.

Nakon duge rasprave o ovom pitanju, čiji su akteri bili bošnjački alimi i intelektualci,²⁸ i nakon utvrđene nesumnjive štete koju proizvode mješoviti brakovi, širi savjet reisu-l-uleme Fehim-ef. Spahe donio je 1938. godine odluku o *načelnoj zabrani mješovitih brakova* koji se mogu pojedinačno dozvoliti na zahtjev muslimana u dominantno nemuslimanskim sredinama od najvišeg autoriteta muslimana, reisu-l-uleme, a na prijedlog nadležnog šerijatskog suda, dostavljenog do njega putem Vrhovnog šerijatskog suda.²⁹

Nakon dolaska komunističke vlasti u Bosnu i Hercegovinu i na druga područja bivše Jugoslavije praksa i pojava mješovitih brakova postaje još izraženija i prisutnija kod muslimana, naročito u velikim gradskim sredinama. O ovom pitanju se, kako je to već navedeno, nije raspravljalo javno i u islamskoj periodici, već tajno i u užim prijateljskim i porodičnim krugovima, jer bi napad na *mješovite brakove* bivao okarakteriziran kao atak na *bratstvo i jedinstvo jugoslovenskih naroda*, što je po zakonima i sudske praksi tadašnje države bilo kazneno djelo koje povlači krivičnu odgovornost i rigoroznu sankciju.

Nakon nezavisnosti Bosne i Hercegovine, tokom agresije, u Sarajevu je ovo pitanje nanovo aktualizirano u bošnjačkoj javnosti, da bi komisija Obnoviteljskog sabora IZ 1995. godine iskazala negativan stav koji je podrazumijevao zabranu mješovitih brakova u BiH na osnovu odluke Šireg savjeta reisu-l-uleme iz 1938. godine, jer nijedan od razloga donošenja te odluke nije prestao. Time je ta rasprava okončana uz navođenje oficijelnog

²⁸ V. više: Dr. Mustafa Hasani, *Tumačenje i primjena...*, str. 226-256.

²⁹ "Zaključak Šireg savjeta Reis-ul-uleme Islamske vjerske zajednice Kraljevine Jugoslavije", *Glasnik IVZ KJ*, VII, februar 1939, br. 2, str. 54-61.

zaključka od strane najvišeg zakonodavnog tijela u Islamskoj zajednici.³⁰ Evropsko vijeće za fetve se o ovom pitanju očitovalo na svom zasjedanju u februaru 2005. kada je objavilo odluku po kojoj je brak muslimana sa kitabijkom načelno dozvoljen, s tim da je ta dozvola uvjetovana striktnim ispunjenjem sljedećih uvjeta:

- biti uvjeren da je žena zaista pripadnica ranije Objave, jer nije svaka žena koja danas živi na Zapadu sljedbenica Knjige;
- da žena bude čedna i kreposna jer je Svevišnji ograničio dozvolu samo na *čestite kćeri onih kojima je data Knjiga*, podrazumijevajući žene koje su čiste od bluda;
- da ne bude pripadnica naroda koji je neprijatelj muslimana i koji ratuje protiv njih; zbog toga su neki pravnici napravili razliku između žene koja je pod zaštitom islamske države (*zimija*) i one čiji je narod u ratu sa muslimanima (*harbijja*);
- da rezultat toga braka ne bude nered ili sigurna ili preovladavajuća šteta koja se ogleda u širenju običaja ženidbe sa kitabijkama, ili velikoj opasnosti da djeca koja se rode u tom braku ne budu muslimani ili ne budu muslimani praktičari svoje vjere.³¹

Ukoliko analiziramo ove uvjete, zaključit ćemo da su oni istovjetni sa onima koje je uz njihovu širu elaboraciju naveo dr. Jusuf el-Karadavi u svom djelu *Fikh muslimanskih manjina, kako biti musliman na Zapadu*.³² Uvjeti Evropskog vijeća za fetve su itekako relevantni za muslimane u Bosni i Hercegovini, jer ako uporedimo razloge zabrane sklapanja mješovitih brakova u BiH na koje se pozivao Širi savjet reisul-uleme iz 1938. i ove uvjete Evropskog vijeća vidjet ćemo da su identični ili veoma slični bez

³⁰ "Pitanja i odgovori" (Mješoviti brakovi), *Glasnik*, LVII/1995, br. 1-3, str. 40-42.

³¹ Rezolucija Evropskog vijeća za fetve sa 14. redovne sjednice održane u Dablinu 23.2.2005. Odluka br. 6/14 o braku sa pripadnicom sljedbenika knjige (kitabijka). <http://www.e-cfr.org/ar/index.php?ArticleID=282> (Posjeta od 1.1.2017.)

³² Jusuf el-Karadavi, *Fikh muslimanskih manjina...*, str. 113-120.

obzira na vremensku distancu i uži lokalni karakter zaključka Šireg savjeta.³³

O ovom pitanju očitovao se i fetva-i-emin IZ u BiH dr. Enes Ljevaković koji se u svojoj odluci pozvao na stav Šireg savjeta reisu-l-uleme iz 1938. godine: "Naši imami ne obavlaju šerijatska vjenčanja u slučaju tzv. mješovitih brakova, jer je još na snazi fetva koju je ranije (1938. godine) donio Širi savjet reisu-l-uleme o zabrani mješovitih brakova (ženidba muslimana sa nemuslimkom, a udaja muslimanke za nemuslimana je svakako zabranjena i mimo spomenute fetve). Prema tome, ako neko želi takav brak, neka se vjenča kod matičara. Imam to ne treba obavljati, jer bi na neki način time odobrio i promovirao takav postupak, koji, *očito*, nije u interesu muslimanske zajednice zato što bi se raširila praksa takvih brakova, mnoge muslimanke ostale neupdate, a izričito im je zabranjeno da se udaju za nemuslimane".³⁴

Ističemo da se u Bosni i Hercegovini ne mogu ispuniti pretvodno navedeni uvjeti koji načelnu dozvolu ovoga braka čine svrsishodnom i opravdanom. Naročito se to odnosi na postojanje štetnih posljedica po vjeru, narod i potomstvo s obzirom na današnje stanje muslimana i muslimanske porodice kao i gorka iskustva genocida i progona koja su trajala vijekovima na našim prostorima.

Ali u kontekstu komparacije pitanja tretiranja mješovitih brakova u *Fikhu muslimanske dijaspore* interesantno je da je Širi savjet prihvatio teritorijalni princip važenja pravne norme i da se, shodno tome, opredijelio za dvije opcije uvažavajući kao faktor određenja brojnost muslimana na određenoj teritoriji. Prva opcija jeste da je sklapanje mješovitog braka načelno zabranjeno na teritoriji gdje muslimani žive u osjetnoj većini, i druga,

³³ Pogledati prijedlog Abdulaha Škaljića, šerijatskog sudije Sreskog šerijatskog suda u Trebinju, od 10.8.1937., o donošenju principijelnog zaključka o zabrani sklapanja mješovitih brakova na šerijatskim sudovima. Prijedlog je pročitan na godišnjoj skupštini Udrženja šerijatskih sudija održanoj 15.8.1937. te je kao takav prihvaćen i prosljeden nadležnim organima. Poslije ovog i drugih prijedloga uslijedilo je zasjedanje Šireg savjeta reisu-l-uleme i donesen je zaključak. M. Hasani, *nav. dj.*, str. 247- 251.

³⁴ Fetva fetva-i-emina IZ u BiH dr. Enesa Ljevakovića, <http://www.islamskazajednica.ba/bracno-pravo/10528-brak-muslimana-i-nemuslimanke>. (posjeta na dan 2.1.2017.)

“iznimno” muslimanima koji žive u krajevima s manje naseljenim muslimanima može odobriti vjenčanje s nemuslimankom pred Šerijatskim sudom Reis-ul-ulema...”.³⁵ Širi savjet je prema objašnjenju Ulema-medžlisa iz Sarajeva, koji je potpisao predsjednik Mehmed Ali Čerimović, definirao teritorij Bosne i Hercegovine muslimanskom maticom, dok je teritorije izvan nje definirao kao dijasporu, s tim da je u matici bezuvjetno zabranjeno sklapanje mješovitog braka a izvan BiH uvjetno zabranjen, odnosno moguće je dobiti dopuštenje za takav brak u iznimnim situacijama shodno propisanoj proceduri odobravanja od strane nadležnih organa.

Iz ovoga se da zaključiti da je bosanskohercegovačka ulema zabranila sklapanje mješovitih brakova bez obzira na “veliki” broj muslimana na teritoriju BiH, jer ta brojnost muslimana nije uspjela amortizirati velike štete koje je pored drugih generirala ova pojava, odnosno nije se moglo pozivati na princip *darure* tj. nužde, kojim bi se opravdalo takvo ponašanje. Činjenica da je i dalje na snazi u Islamskoj zajednici u BiH ovaj Zaključak govori u prilog tezi da je očuvanje islamskog identiteta na prostoru Bosne i Hercegovine stalni izazov i da se koriste brojni mehanizmi, poput stava izrečenog Zaključka, kako bi se prepriječile i zapriječile negativne posljedice mješovitog braka po islamski identitet muslimana.

7. Zaključak

Sasvim je jasno da je najbolji brak onaj u kojem su supružnici jednakih uvjerenja, pripadnici iste vjere islama i između kojih postoji ravnoteža i dostojnost u odnosu jednog prema drugom u pogledu porijekla, imovine, statusa, uvjerenja.

Međutim, savremena globalna kretanja, migracije, tj. napuštanje starosjedilačkih sredina pred muslimane su donijele nove izazove i otvorili stara/nova pitanja. Među dijelom pravnika

³⁵ “Svim Sreskim vakufsko-mearifskim povjerenstvima i imamatima na području ovog Ulema medžlisa”, u: M. Hasani, *nav. dj.*, str. 262-265.

se u tom smislu intenzivnije govori i razvija posebna disciplina fikh muslimanske dijaspore koja, uvažavajući specifičnost dominantno nemuslimanskog prostora, tretira i aktualizira pitanja nametnuta uslijed tih novih okolnosti ne izostavljujući specifičnosti teritorija i stila života.

Islam, a samim time i islamska pravna nauka, sagledava stvarnost i probleme u skladu sa svojim vjerskim učenjem. Zbog toga je sasvim očekivano da bitni razlog dozvole ili zabrane braka muslimana s nemuslimankom bude analiziran kroz prizmu vjerskog identiteta potencijalne supruge. Stoga, islamska pravna nauka poklanja posebnu pažnju definiranju, odnosno propitivanju vjerskog identiteta buduće supruge tj. nemuslimanke, klasificirajući njenu vjersku pripadnost, između ostalih, u sljedeće kategorije: politeistkinja (mnogoboškinja), ateistkinja, ona koja je napustila islamsko učenje i sljedbenica ranijih Objava (kitabijka).

Iako među klasičnom, a time i među savremenom ulemom postoje oprečni stavovi o dozvoli, tj. zabrani sklapanja braka sa sljedbenicom nebeske Objave, većinsko mišljenje jeste da je takav brak načelno i uvjetovano dozvoljen, tj. trpi se u određenim okolnostima koje moraju biti objektivne, a sagledavaju se na osnovu uvjeta koji se trebaju ispuniti da bi takav brak bio dopušten. Ti uvjeti se tiču njenog vjerovanja u Boga, čestitosti, pripadnosti narodu koji nije u neprijateljstvu sa muslimanima te nepostojanju očekivane štete u sklapanju takvog braka, poput neislamskog odgoja djece, ostanka muslimanki neudatih i sl.

Ova dozvola sklapanja braka s kitabijkom je jedinstvena, tj. isključiva, jer je zabranjen brak u ostalim navedenim slučajevima, tj. sa politeistkinjom (mnogoboškinjom), ateistkinjom i onom koja je napustila islamsko učenje.

Sasvim je drugo pitanje osobe koja je primila islam, a već je u braku. Naveli smo stavove dr. El-Karadavija koji su na tragu prakse Poslanika, s.a.v.s., i njegovih ashaba od kojih su prenesena konkretna pravna rješenja (*fetve*) u kojima se ženi ostavlja mogućnost izbora – da ostane ili ne ostane u braku sa mužem

nemuslimanom. On smatra da se takva situacija može trpiti zarad viših ciljeva, tj. njenog ostanka u islamu i potencijalnog prelaska njenog muža na islam.

Pitanje sklapanja mješovitih brakova u Bosni i Hercegovini je također više puta aktualizirano u prošlom stoljeću, o kojem su se očitovali najviši organi Islamske zajednice. Islamska zajednica od 1938. godine stoji na stanovištu da je sklapanje mješovitih brakova na području Bosne i Hercegovine u bilo kojem obliku zabranjeno (*haram*) zbog niza štetnih posljedica koje je takva praksa proizvodila, a koje su se očitovale u narušavanju vjerskog, nacionalnog i kulturnog identiteta ovdašnjih muslimana. Ta zabrana sklapanja mješovitih brakova pred zvaničnim organima Islamske zajednice i dalje je na snazi.

Na kraju, ova tema je kroz tretman pitanja mješovitih brakova muslimana koji žive na Zapadu pokazala da fikh muslimanske dijaspore nije ponudio novu metodologiju niti nova rješenja u odnosu na klasičnu islamsku pravnu nauku, nego je aktualizirala ranija rješenja koja su u određenom periodu bila stavljena postrani budući da za njih nije bilo potrebe u sredinama u kojima su muslimani bili dominantno stanovništvo. Očito je da ova nova disciplina treba više teorijske i praktične razrade da bi zadobila status zasebne nauke.

NEDIM BEGOVIĆ

DUŽNOSTI I PRAVA STARATELJA IMOVINE MALOLJETNIKA U ŠERIJATSKOM PRAVU I PORODIČNOM PRAVU FBIH

Nedim Begović

*docent na Katedri
za šerijatsko pravo (fikh)
nedimbeg@yahoo.com*

Ključne riječi
staratelj, imovina, maloljetni štićenik,
dužnosti i prava staratelja, šerijatsko
pravo, porodično pravo FBiH

Sažetak

Predmet ovog istraživanja jesu dužnosti i prava staratelja imovine maloljetnika u šerijatskom pravu i porodičnom pravu Federacije Bosne i Hercegovine. Osnovni cilj istraživanja jeste da se ustanovi u kojoj mjeri su normativna rješenja o dužnostima i pravima staratelja imovine maloljetnika u dvama pravnim sistemima konvergentna ili divergentna. U istraživanju i pisanju rada primijenjene su analitičko-sintetička i komparativna metoda. Dolazi se do općeg zaključka da su dva pravna sistema kompatibilna kada je u pitanju dodjeljivanje većih ovlaštenja nositelju roditeljskog staranja u odnosu na nositelja starateljskog staranja o imovini maloljetnog djeteta, odn. štićenika, te normiranje određenih ograničenja ovlaštenja staratelja, posebno kod raspolažanja imovinom maloljetnika. Uočava se da je porodično pravo Federacije bliže posmatranim zakonodavstvima muslimanskih zemalja (Egipa i Sirije) u smislu propisivanja veće uloge organa starateljstva u poslovanju imovinom maloljetnika, nego doktrini šerijatskih pravnika. Dakako, postoje brojna divergentna rješenja u normiranju pojedinačnih ovlaštenja staratelja imovine u kompariranim pravnim sistemima.

واجبات و حقوق أولياء أموال القاصرين
في الشريعة و قانون الأسرة لفذارالية
البوسنة والهرسك

**The Duties and rights of
guardians of property of
minor children under Shari'a
law and under the family law
of the Federation of Bosnia
and Herzegovina**

Key words

92

guardian, property, minor in foster care, duties and rights of guardians, *Shari'a* law, family law in the FBiH

الكلمات المفتاحية

الولي، المال، المولى القاصر، حقوق الأولياء، الشريعة،
قانون الأسرة في فدرالية البوسنة والهرسك

Abstract

This paper is concerned with the duties and rights of the guardians of property of minors under Shari'a Law and under the family law of the Federation of Bosnia and Herzegovina. The main goal is to establish to what extent the relevant normative solutions under these two systems diverge and/or converge. The research for the article used a combination of analytical, synthetic and comparative methods. The general conclusion is that the legal systems are compatible in allocating more authority with regard to the property of minors to those exercising parental care than to those exercising guardianship, as well as in placing certain limitations on the guardian's authority, especially in administering their wards' property. The author notes that family law in the Federation of Bosnia and Herzegovina is closer to legislation in selected Muslim countries (Egypt and Syria) in allowing guardians a greater role in administering their wards' property than to the doctrine of classical Islamic jurists. Clearly, numerous differences remain in regulating the individual powers of property guardians in the two legal systems.

الملخص

يتهم هذا البحث بواجبات و حقوق أولياء أموال القاصرين في الشريعة و قانون الأسرة لفذارالية البوسنة والهرسك. والمدف الأصلي للبحث أن نحدّد إلى أي مدى تتقابـ أو تتبـنـ الضوابـط الخاصة بحقوق أولياء أموال القاصرين في الظـامـين القانونـين. وتم خلال الدراسة وكتابـ الـبحـث تطـبيقـ الأسلوب التحلـيلي التركـيـي وأسلوب المقارـنة. ونستـجـ في الـبحـث أنـ النـظامـين القانونـين مـتوافقـانـ فيما يـخـصـ منـ حـامـيـ الـولـاـيـةـ الـأـبـوـيـةـ التـوكـيلـاتـ التي هي أـكـبـرـ منـ توـكـيلـاتـ حـامـيـ الـلـاـيـةـ الـأـوـلـيـاءـ علىـ أمـوـالـ القـاصـرـينـ،ـ أيـ الـمـوـلـىـ،ـ وـتـقـنـيـنـ الحـدـودـ المعـيـنةـ لـتـوكـيلـاتـ الـأـوـلـيـاءـ،ـ خـاصـةـ عـنـدـ الـتـعـاملـ معـ أمـوـالـ التـصـرـفـ باـمـوـالـ القـاصـرـينـ.ـ وـلـاحـظـ أنـ قـانـونـ الـأـسـرـةـ لـفذـارـالـيـةـ الـبـوـسـنـةـ وـالـهـرـسـكـ أـقـرـبـ لـتـشـرـيـعـاتـ المـدـرـوـسـةـ لـلـبـلـادـ الـمـسـلـمـةـ (ـمـصـرـ وـسـورـيـاـ)ـ فيـ تـقـنـيـنـ الدـورـ الـأـكـبـرـ لـجـهاـزـ الـوـلـاـيـةـ فيـ التـعـاملـ معـ أمـوـالـ القـاصـرـينـ منهـ لـمـذـهـبـ الـفـقـهـاءـ لـلـفـقـهـ الـإـسـلـامـيـ.ـ بـطـيـعـةـ الـحـالـ،ـ هـنـاكـ عـدـدـ كـبـيرـ منـ الـآـرـاءـ الـإـحـكـامـ الـمـتـبـاـيـنـةـ عـنـ تـقـنـيـنـ التـوكـيلـاتـ الـفـرـديـةـ لـأـوـلـيـاءـ الـأـمـوـالـ فيـ الـنـظـامـينـ الـقـانـونـينـ الـمـارـقـانـينـ.

1. Uvod

Starateljstvo nad maloljetnicima u svoj sadržaj uključuje staranje o ličnosti i imovini maloljetnika ukoliko je oni posjeduju. Važnost zaštite imovinskih prava i interesa maloljetnika ogleda se u tome što se na taj način osiguravaju materijalni preduvjeti za razvoj njegove ličnosti, izdržavanje, školovanje, liječenje itd. Stoga se u zakonodavstvu ne propušta regulirati pitanje zaštite i staranja o imovini maloljetnika.

Šerijatsko pravo, načelno, ne povjerava obavezu staranja o ličnosti i staranja o imovini maloljetnika istim osobama, mada postoje situacije kada se oba ovlaštenja spajaju kod jednog lica. To je slučaj sa ocem, djedom ili nekim drugim srodnikom kome, po zakonu, pripada staranje o ličnosti maloljetnika, a u isto vrijeme bude imenovan od strane oca, djeda ili suda kao staralac maloljetnikove imovine. Porodični zakon Federacije Bosne i Hercegovine (PZ FBiH) u čl. 171. stavlja u obavezu staratelju da se stara i o ličnosti i o imovini štićenika.

Osnovni cilj ovog rada je da pruži komparativnu perspektivu dužnosti i prava staratelja imovine maloljetnika u šerijatskom pravu i porodičnom pravu Federacije Bosne i Hercegovine (FBiH). Ovako postavljen cilj podrazumijeva je korištenje komparativne analize kao primarne metode istraživanja, i to s ciljem utvrđivanja sličnosti i razlika između dvaju normativnih sistema. Komparativna metoda sprovedena je na tri nivoa: (a) poređenje normativnih rješenja šerijatskog prava i porodičnog zakonodavstva FBiH; (b) poređenje doktrine klasičnih šerijatskih pravnika i odabranih savremenih muslimanskih zakonodavstava (Egipta i Sirije) i (c) poređenje stavova šerijatskih pravnika različitih mezheba.

Dužnosti i prava staratelja, odn. roditelja, u porodičnom pravu FBiH odnosi se na onu imovinu koju je maloljetnik stekao nasljedstvom, poklonom ili po drugom zakonskom osnovu, dok imovinom koju je maloljetnik ostvario svojim radom on samostalno raspolaže. Pri tome je ograničen jedino obavezom da svojom zaradom doprinosi vlastitom izdržavanju, odgoju i

obrazovanju, kao i izdržavanju članova porodice u kojoj živi, ukoliko su oni nesposobni za rad ili se ne mogu zaposliti, a nemaju dovoljno sredstava za život ili ih ne mogu ostvariti iz svoje imovine (čl. 188/3, 217 i 219. PZ FBiH). Za razliku od toga, u šerijatskom pravu, staranje o imovini uključuje i onu imovinu koju maloljetnik stekne vlastitim radom. Tako otac ima pravo i dužnost da dohodak od rada svog maloljetnog djeteta koristi za njegovo izdržavanje, dok će višak dohotka, ako ga ima, čuvati i uručiti mu kada on stekne punu poslovnu sposobnost.¹

Staranje o imovini podrazumijeva sljedeća prava i dužnosti staratelja: (a) upravljanje imovinom (uključuje sve akte koje staratelj preduzima za očuvanje i uvećanje imovine maloljetnika, kao npr. čuvanje od krađe, zaštita od oštećenja i uništenja, održavanje, investiranje i sl.); (b) korištenje prihoda od imovine; (c) raspolaganje imovinom (dobročino raspolaganje, otuđenje i opterećenje) i (d) zaključivanje pravnih poslova vezanih za tu imovinu. Staratelj se, naime, javlja kao zakonski zastupnik maloljetnika koji je dužan štititi njegova imovinska prava i interes.

Staratelj imovine je dužan starati se o imovini maloljetnika u njegovom interesu i na njegovu dobrobit. Na to ukazuje više kur'anskih ajeta i hadisa Allahovog Poslanika, s.a.v.s. Tako Uzvišeni Allah kaže:

I da se imetku siročeta ne približavate, osim na najljepši način, sve dok punoljetno ne postane.²

I kada smo od sinova Israилovih zavjet uzeli da ćete se jedino Allahu klanjati, i roditeljima, i bližnjima, i siročadi, i siromasima dobročinstvo činiti.³

I siročadi imanja njihova uručite, hrđavo za dobro ne podmetite i imetke njihove s imecima vašim ne trošite, – to bi, zaista, bio vrlo veliki grijeh.⁴

¹ Hasib Muradbegović, *Tumač šeriatskih propisa hanefijskog mezheba o ženitbi, obitelji i nasljedstvu*, Ministarstvo pravosuda i bogoštovlja, Zagreb, 1944, str. 315.

² Al-An'ām, 152.

³ Al-Baqara, 83.

⁴ Al-Nisā, 2.

Allahov Poslanik, s.a.v.s., kaže:

Čuvajte se sedam grijeha koji upropoštavaju: pripisivanja druga Allahu, gramzivosti, ubijanja osobe koju je Allah zabranio, osim po pravdi, jedenja kamate, jedenja imetka siročeta, bježanja s bojnog polja i potvore za blud pobožnih i čestitih vjernica.⁵

Ovi zakonski tekstovi, kao i drugi sličnog sadržaja, poslužili su islamskim pravnicima kao osnova i polazišna tačka za reguliranje ovlaštenja staratelja u pogledu upravljanja imovinom djeteta. Pri tome postoje određene razlike između ovlaštenja oca i djeda (koji obavljaju dužnost staratelja po osnovu srodstva) i ostalih staratelja. Djed, a naročito otac imaju nešto šira ovlaštenja s obzirom na odnos pune ljubavi i brige prema djetetu koji se kod njih prepostavlja. Zbog toga će prava i dužnosti oca, djeda i ostalih staratelja imovine biti tretirani u zasebnim poglavljima.

Pri normiranju ovlaštenja staratelja imovine i, općenito, ustanove starateljstva uvijek se mora voditi računa o najboljem interesu djeteta. Na njega se ukazuje u gore navedenom, 152. ajetu sure Al-An‘ām. Načelo najboljeg interesa djeteta izražava i Konvencija Ujedinjenih nacija o pravima djeteta (Čl. 3)⁶ postavljajući ga kao osnovno pravilo u postupanju sa djecom. PZ FBiH, u svojim osnovnim odredbama (Čl. 5/3) i u poglavju o roditeljskom staranju (Čl. 129/2) prihvata ovo načelo.

2. Dužnosti i prava oca

Prema imovini maloljetnog djeteta otac (u šerijatskom pravu), odnosno roditelji (u porodičnom pravu FBiH) imaju sljedeća prava i dužnosti: upravljanje imovinom, korištenje prihoda od imovine i raspolaganje imovinom.

⁵ Hadis bilježi Al-Nasā'ī u svom *Sunanu*, knjiga V, Dār al-hadith, Kairo, 1987, str. 257.

⁶ Konvencija je usvojena 1989. godine. Ratifikovale su je 194 zemlje svijeta. Jedine države koje je nisu ratifikovale su: Somalija, Južni Sudan i Sjedinjene Američke Države. Nijedna druga konvencija u historiji UN-a u oblasti ljudskih prava nije bila prihvaćena tako brzo (v. *Konvencija o pravima deteta*, [https://www.unicef.org-serbia/Konvencija_o_pra-vima_deteta_sa_fakultativnim_protokolima\(1\).pdf](https://www.unicef.org-serbia/Konvencija_o_pra-vima_deteta_sa_fakultativnim_protokolima(1).pdf), 25.4.2017.; 25th Anniversary of the Convention on the Rights of the Child: Questions and Answers, <https://www.hrw.org/news/2014/11/17/25th-anniversary-convention-rights-child>, 25.4.2017.).

2.1. Upravljanje imovinom djeteta

Upravljanje imovinom podrazumijeva sve akte kojima se osigurava očuvanje, poboljšanje i uvećanje imovine maloljetnika. Tu se mogu ubrojiti redovni poslovi održavanja, ubiranje prihoda i plodova, zaštita od uništenja i oštećenja, deponovanje novčanih iznosa i dragocjenosti, ulaganje imovine, trgovanje, iznajmljivanje, organiziranje poljoprivredne proizvodnje na imanju itd.

Pored obaveze čuvanja imovine svog maloljetnog djeteta, otac je ovlašten na: (a) trgovanje (*al-tijāra*) tom imovinom u korist djeteta, (b) ulaganje (*al-istithmār*) u profitabilne poslove, (c) iznajmljivanje (*al-ijāra*)⁷ i unajmljivanje (*al-isti'yār*) po prometnoj vrijednosti ili uz manji gubitak,⁸ (d) deponovanje imovine (*al-īdā'*) uz naplatu ili bez nje, (e) prihvatanje prijenosa dugovanja (*al-ḥawāla*), ukoliko je osoba na koju se prenosi dug bogatija od prvog maloljetnikovog dužnika, i to u slučaju kada maloljetnik ima neko potraživanje koje je proisteklo iz posla koji nije sklopio otac. Ako maloljetnik ima potraživanje na osnovu posla koji je sam otac sklopio, otac je ovlašten da prihvati prijenos dugovanja i na osobu koja je slabije platežne moći od prvog dužnika.⁹

Otac je obavezan primiti poklon (*al-hiba*), oporuku (*al-wāsiyya*) i jamstvo trećeg lica (*al-kafāla*) za imovinu svog maloljetnog djeteta, jer je u tome očita korist za dijete.¹⁰

Pozitivno zakonodavstvo Egipta i Sirije, u pogledu upravljanja imovinom maloljetnog djeteta uglavnom usvaja propise koje su izveli islamski pravnici, ali postoji i nekoliko novina: (a) u sirijskom pravu ocu nije dozvoljeno prihvati poklon ili oporuku

⁷ Otac je, u sklapanju ugovora o iznajmljivanju, ograničen vremenskim periodom na koji taj ugovor može sklopiti. On iznosi tri godine za poljoprivredna zemljишta i godinu dana za kuće (Muhammad Abū Zahra, *Al-Āhwāl al-shakhṣiyā*, Dār al-fikr al-'arabi, Kairo, 1957, str. 466).

⁸ Pod manjim gubitkom (*al-gubn al-yasir*) podrazumijeva se onaj gubitak koji ne prelazi više od 20% prometne vrijednosti stvari. Gubitak koji prelazi 20% u terminologiji islamskih pravnika se naziva *al-gubn al-fā'ish*.

⁹ H. Muradbegović, *Tumač šeriatskih propisa...*, str. 324; M. Abū Zahra, *Al-Āhwāl al-shakhṣiyā*, str. 464-465.

¹⁰ Wahba al-Zuhaylī, *Al-Fiqh al-islāmī wa adillatuh*, Dā al-fikr, Damask, 1996, knjiga IV, str. 148.

koji su opterećeni nalozima, osim uz dozvolu suda i (b) nije mu dozvoljeno, također, iznajmljivanje nekretnina maloljetnika na period koji je duži od godinu dana nakon njegovog punoljetstva.

Pod starateljstvo oca i djeda ne ulazi ona imovina koju je dijete steklo putem poklona ili oporuke, ako je poklonodavac, odn. oporučilac postavio taj uvjet, izuzev kad tako odluči sud.¹¹

U porodičnom pravu FBiH roditelji su samostalni u upravljanju imovinom maloljetnog djeteta, ali to upravljanje mora biti u interesu djeteta i pritom nemaju pravo dirati glavnici imetka. Roditelj mora upravljati imovinom djeteta kao dobar domaćin (*bonus pater familias*), što je najčešće i slučaj u praksi. Međutim, ukoliko su imovinski interesi djeteta u opasnosti, PZ FBiH predviđa preuzimanje određenih mjera, o čemu će biti riječi kasnije.

2.2. Korištenje prihoda od imovine djeteta

Ukoliko imovina koja pripada djetetu daje prihode, otac je ovlašten da, do djetetovog stjecanja poslovne sposobnosti, koristi te prihode. Međutim, on nije u tome samostalan, kao što je to slučaj u većem broju poslova koji spadaju u upravljanje imovinom djeteta, već je ograničen svrhom u koju upotrebljava prihode. Prvenstveno ih može koristiti za izdržavanje, liječenje, odgoj i obrazovanje djeteta. Ako dijete radi i na taj način ostvaruje prihode, otac ga može izdržavati tim prihodima.¹² Kao argument da je staratelj dužan koristiti imovinu djeteta prvenstveno za podmirivanje djetetovih potreba služi ajet: *I siročadi imanja njihova uručite, hrđavo za dobro ne podmećite i imetke njihove s imenima vašim ne trošite, – to bi, zaista, bio vrlo veliki grijeh.*¹³

U porodičnom zakonodavstvu FBiH roditelji su, na isti način, ograničeni u korištenju prihoda od dječije imovine (Čl. 265/1 PZ FBiH). Pored toga, i šerijatsko i porodično pravo FBiH predviđaju obavezu djeteta da prihodima iz svoje imovine izdržava i svoje

¹¹ M. Abū Zahra, *Al-Aḥwāl al-shakhsiyya*, str. 470-472; W. al-Zuhaylī, *Al-Fiqh al-islāmī* ..., knjiga VII, str. 753-754.

¹² H. Muradbegović, *Tumač šeriatskih propisa...*, str. 310; A. Bušatlić, *Porodično i nasljedno pravo muslimana*, Islamska dionička štamparija, Sarajevo, 1926, str. 102.

¹³ Al-Nisā', 2.

roditelje, kao i druge srodnike koje je po zakonu dužan izdržavati. U šerijatskom pravu dijete ima tu obavezu prema roditeljima, djedovima i nanama u slučaju kada oni nemaju dovoljno sredstava za život ili ih ne mogu ostvariti iz svoje imovine, bez obzira na to da li su oni sposobni za rad ili ne,¹⁴ dok se u PZ FBiH ta obaveza uvjetuje nesposobnošću roditelja za rad ili nemogućnošću za zapošljavanje, shodno čl. 219.

2.3. *Raspolaganje imovinom djeteta*

Prema hanefijskim i malikijskim pravnicima, otac ima pravo prodavati i pokretnu i nepokretnu imovinu svog maloljetnog djeteta, ali po prometnoj vrijednosti ili nešto nižoj cijeni. Prodaja uz veći gubitak je ništavna (*bāṭil*). Šafijski pravnici dozvoljavaju prodaju (*al-bay'*) nekretnina u dva slučaja: (a) kada postoje potrebe djeteta za hranom ili odjećom, a otac ne može podmiriti te potrebe prihodima od nekretnine, ili ne može naći nikoga od koga bi pozajmio novac ili u pozajmljivanju ne vidi dobrobit, ili se boji propadanja nekretnine i (b) kada postoji očita korist za dijete u toj prodaji, kao, npr., kada suvlasnik ili komšija daju za nju više novca nego što ona stvarno vrijedi.¹⁵

Prema hanbelijskim pravnicima, otac ima pravo prodati nekretnine svog maloljetnog djeteta, po njenoj prometnoj vrijednosti, ako u tome leži interes maloljetnika. Oni navode veći broj slučajeva u kojima postoji takav interes: (a) potreba da se štićeniku osigura izdržavanje ili da se vrati dug, (b) postojanje straha od propadanja nekretnine, (c) ako je prodaja nekretnine unosan posao (npr. kada se ostvaruje po većoj cijeni od stvarne vrijednosti nekretnine), (d) ako je nekretnina u mjestu gdje od nje nema koristi (npr. u slabo naseljenoj oblasti, u kom slučaju se može prodati da bi se kupila nekretnina na povoljnijoj lokaciji) i (e) ako se nekretnina nalazi u mjestu gdje je za maloljetnika štetno boraviti (npr. među lošim komšijama).¹⁶

¹⁴ Abdulhamid Mahmud Tuhmaz, *Hanefijski fikh*, prevodi: Ahmed Purdić, Zuhdija Hasanović i Muhammed Mehanović, izdavač: Haris Grabus, Sarajevo, 2003, knjiga II, str. 278.

¹⁵ W. al-Zuhajlī, *Al-Fiqh al-islāmī...*, knjiga V, str. 427-431.

¹⁶ W. al-Zuhajlī, *Al-Fiqh al-islāmī...*, knjiga V, str. 434.

O tac ima pravo kupovati (*al-shirā'*) pokretne i nepokretne stvari, kao i graditi nekretnine za svoje dijete. Pritom mora voditi računa o tome da kupovna cijena bude po prometnoj vrijednosti ili nešto veća.¹⁷

O tac ima pravo zaključiti ugovor o zamjeni sa svojim maloljetnim djetetom, gdje će on zastupati obje strane u ugovoru. To je izuzetak od općeg pravila prema kojem jedna strana u ugovoru ne može zastupati istovremeno i drugu stranu, a razlog je prirodna ljubav i briga koju otac ima u odnosu na svoje dijete i njegove interese.¹⁸ On, također, može prodavati svoje stvari maloljetniku i od njega kupovati za sebe. U tom slučaju, sudija će odrediti zastupnika koji će preuzeti predmet kupovine ili prodaje od staratelja, a potom mu ga opet dati u posjed.¹⁹ Na taj način se izbjegava mogućnost sporenja oko obaveze nadoknade predmeta kupoprodaje, u slučaju njegovog eventualnog oštećenja ili uništenja. Treba napomenuti da u sirijskom pravu ocu nije dozvoljeno zaključivati ugovor sa svojim djetetom u kome će on zastupati obje strane. Sud će odrediti djetetu privremenog staratelja u slučaju kada su njegovi i interesi staratelja suprotstavljeni. Međutim, u egipatskom pravu otac ima pravo da zaključi ugovor između sebe i maloljetnika.²⁰

O tac može posuđivati stvari (*al-i'āra*) ako se time ne one-mogućava njihovo iznajmljivanje, jer bi u tome bila očita šteta za maloljetnika. Inače je posudba dozvoljena, jer se temelji na običaju ljudi da jedni od drugih posuđuju stvari i tako se međusobno ispomažu.²¹

Kada je u pitanju isplata očevog duga iz imovine djeteta, postoje različita mišljenja unutar hanefijske pravne škole. Prema jednom mišljenju, dozvoljeno je ukoliko otac garantira vraćanje duga djetetu poslije toga. Istaknuti pravnik Al-Sarakhsī smatra

¹⁷ W. al-Zuhajlī, *Al-Fiqh al-islāmī...*, knjiga V, str. 427.

¹⁸ M. Abū Zahra, *nav. djelo*, str. 467.

¹⁹ H. Muradbegović, *nav. djelo*, str. 326.

²⁰ Porodično pravo FBiH predviđa imenovanje posebnog staratelja djetetu u slučaju kad se između njega i roditelja zaključuje pravni posao. (Cl. 198/1 PZ FBiH)

²¹ M. Abū Zahra, *Al-Aḥwāl al-shakhsiyā*, str. 464.

da to nije dopušteno, jer je u tome očita šteta za maloljetnika, a starateljstvo je uvjetovano interesom štićenika.²²

Razilaženje postoji i oko pitanja očevog uzimanja zajma (*al-istiqrād*) iz imovine svog maloljetnog djeteta. Dozvoljava ga Muhammed, a Abū Ḥanīfa ne dopušta. Davanje zajma (*al-iqrād*) drugom licu iz imovine maloljetnika, prema najispravnijem mišljenju unutar hanefijske pravne škole, nije dozvoljeno, jer je davanje zajma, na početku, dobročini posao, a zaključivanje takvog posla nije dozvoljeno kada je u pitanju imovina maloljetnika.²³

100 Otac nema pravo na dobročino raspolaganje (*al-tabarru'*) imovinom djeteta, u vidu poklona (*al-hiba*), sadake (*al-ṣadaqa*) i sl., jer je u tome očita šteta za dijete. Što se tiče poklonu uz nadoknadu (*al-hiba bi 'iwād*), islamski pravnici se razilaze u svojim stavovima. Abū Ḥanīfa i Abū Yūsuf smatraju da takav pravni posao nije dozvoljen, jer se pravna kvalifikacija zasniva na njegovom početku, a on se javlja u vidu poklona. Muhammed drži da je takav posao dozvoljen jer se završava kao razmjena, ukoliko njime maloljetnik nije izložen gubitku. Ovakvo stajalište zaступaju i hanbelijski pravnici.²⁴

Prema hanefijskim pravnicima, otac može opteretiti (*al-rahn*) imovinu svog maloljetnog djeteta radi osiguranja njegovog duga. Kao što je otac ovlašten da pozajmi novac, ako je to potrebno da bi podmirio potrebe svoga djeteta ili da bi trgovao njegovom imovinom s ciljem ostvarivanja profita, tako je ovlašten i na zalaganje njegove imovine. Pravnici ostalih pravnih škola dozvoljavaju opterećivanje imovine maloljetnog štićenika: a) u nuždi (npr. zalaganje radi osiguranja zajma koji se uzima radi nabavke hrane ili isplate duga) i b) kada postoji očita korist za maloljetnika (npr. zalaganje stvari koja je jednake vrijednosti kao i stvar koju je otac kupio uz odgodno plaćanje).

Ključna novina koja je uvedena u pozitivnom zakonodavstvu muslimanskih zemalja kada je u pitanju raspolaganje

²² M. Abū Zahra, *Al-Āḥwāl al-shakhsiyya*, str. 465.

²³ M. Abū Zahra, *Al-Āḥwāl al-shakhsiyya*, str. 465.

²⁴ M. Abū Zahra, *Al-Āḥwāl al-shakhsiyya*, str. 427, 433.

imovinom djeteta jeste da otac mora imati odobrenje suda za otuđenje ili opterećenje vrednijih stvari iz njegove imovine. Sud će utvrditi da li postoji zakonski razlog za raspolaganje imovinom. Ovo ograničenje je u skladu sa propisima Šerijata, jer se na taj način ostvaruje bolja zaštita interesa štićenika, što i jeste osnovni cilj ustanove starateljstva.

Usvojena su još neka zakonska rješenja kojima se osiguravaju interesi maloljetnika. Tako se egipatskim Zakonom o staranju imovinom iz 1952. godine zabranjuje raspolaganje nekretnina maloljetnika u vidu prodaje te iznajmljivanje staratelju, njegovoj supruzi, njegovim i njenim rođacima do četvrtog stepena srodstva, osim uz dozvolu suda. Zabranjeno je i zalaganje imovine maloljetnika zbog očevog duga, što je u skladu sa stanovištem Abū Yūsufa i Zufara.²⁵ U sirijskom pravu otac ima pravo, uz dozvolu suda, davati zajam iz imovine djeteta. Egipatsko zakonodavstvo davanje zajma ali i njegovo uzimanje veže za odobrenje suda.

Egipatsko i sirijsko pravo ne dozvoljavaju ocu dobročino raspolaganje osim u slučaju izvršavanja porodične ili opće solidarne obaveze, ali uz odobrenje suda. Razlog usvajanja ovakvog rješenja jeste što nema smetnje da se iz imovine imućnog djeteta izdvoje sredstva za općekorisne svrhe, kao što je, npr., izgradnja bolnice ili sredstva kojima se izražava porodična solidarnost (pomoć za izlječenje rođaka ili poklon za rođaka koji zasniva brak). Prema Muhammadu Abū Zahri, i u fikhu možemo pronaći utemeljenje za solidarne obaveze prema društvu, jer ustanova zekata predstavlja podsticaj različitim oblicima dobročinstava, a dužnost izdvajanja zekata iz imovine maloljetnika stanovište je trojice osnivača pravnih škola: Mālika, Šāfiye i Aḥmada. Izdržavanje srodnika je također dužnost koju ustanavljava Šerijat, kada su ispunjeni određeni uvjeti za to.²⁶

PZ FBiH (Čl. 266), kao i pozitivno zakonodavstvo muslimanskih zemalja, normira obavezu roditelja da traže saglasnost

²⁵ W. al-Zuhajli, *Al-Fiqh al-islāmī...*, knjiga VII, str. 753.

²⁶ M. Abū Zahra, *Al-Aḥwāl al-shakhsiyā*, str. 469-470.

organa starateljstva za otuđenje i opterećenje vrednijih stvari i prava iz imovine maloljetnog djeteta, i to radi njegovog izdržavanja, liječenja, odgoja i obrazovanja ili postojanja drugog opravdanog interesa djeteta. Organu starateljstva je prepusteno ocjenjivanje potrebe djeteta, utvrđivanje nemogućnosti da se ona ostvari na drugi način i davanje saglasnosti. Raspolaganje koje roditelj izvrši bez odobrenja organa starateljstva pravno nije valjano.

2.4. Izdvajanje zekata iz imovine maloljetnog štićenika

Izdvajanje zekata iz imovine maloljetnog štićenika pitanje je koje se tretira isključivo u šerijatskom pravu s obzirom na njegov vjerski karakter. O ovom pitanju postoje dva stava unutar šerijatskopravne teorije: a) zekat se ne izdvaja iz imovine maloljetnika osim kada se radi o poljoprivrednim proizvodima (stav hanefijske pravne škole, Zayda ibn Āliya i Ja'fara al-Šādiqa) i b) zekat se izdvaja iz njihove imovine (stav ostale tri pravne škole).²⁷

Zastupnici prvog stava pozivaju se na više dokaza, od kojih ćemo spomenuti samo neke: (a) zekat spada u ibadete, a svakom ibadetu prethodi namjera (*niyya*) koja podrazumijeva da je njegovo izvršavanje posljedica vjere i uvjerenja. Kod maloljetnika nema potpune svjesnosti i uvjerenja o ibadetima. Njima nije obavezan namaz, pa tako ni zekat; (b) Uzvišeni Allah kaže u Kur'anu: *Uzmi od dobara njihovih zekat, da ih njime očistiš i blagoslovlijenim ih učiniš.*²⁸ Ovaj ajet traži čišćenje od grijeha putem izdvajanja zekata, a maloljetnici nemaju grijeha jer oni nisu vjerski obveznici (*mukallafi*); (c) Allahov Poslanik, s.a.v.s., je rekao: "Podignuto je pero sa tri osobe (tj. oni se ne tretiraju odgovornim za djela koja učine): djeteta dok ne postane punoljetno, spavača dok se ne probudi i umobolnika dok ne ozdravi."²⁹

²⁷ Ibrahim Džananović, "Uvjeti za davanje zekata", *Glasnik*, Vrhovno islamsko starješinstvo u SFRJ, Sarajevo, LII/1989, br. 3, str. 242-249.

²⁸ Al-Tawba, 103.

²⁹ Istaknuti komentator hadisa Al-Nawawī kaže da je ovaj hadis vjerodostojan. Bilježe ga Abū Dāwūd i Al-Nasā'ī.

Dakle, nijedna od spomenute tri kategorije ne spada u vjerske obveznike, a zekat je vjerska dužnost; (d) u islamu se poseban značaj pridaje zaštiti imetka siročadi i traži od njihovih staratelja da je čuvaju i unapređuju. Interes siročadi ni u kom slučaju ne smije biti povrijeđen, a to bi se moglo desiti u slučaju izdvajanja zekata iz njihove imovine. Oni nisu u stanju upravljati i raspolažati njome na razborit način, a ponekad ni staratelj nije u mogućnosti unapređivati je. U tom slučaju bi se, godišnjim izdvajanjem zekata, njihova imovina smanjivala, a ne povećava. Otuda, vjerovatno, Abū Ḥanīfa stoji na stanovištu da se zekat izdvaja na poljoprivredne proizvode i voće (Hasan al-Baṣrī je ovome dodao i zekat na stoku), dok se na zlato, srebro i novac ne daje zekat jer se ova vrsta imovine mora ulagati u profitabilne poslove da bi se očuvala, a to djeca nisu u stanju.³⁰

Oni pravnici koji zastupaju stajalište o obaveznosti izdvajanja zekata iz imovine maloljetnih lica navode sljedeće dokaze: (a) općenitost kur'anskih ajeta i vjerodostojnih hadisa koji ukažuju na dužnost davanja zekata iz imovine imućnih osoba, gdje se ne pravi izuzetak kada su u pitanju maloljetna lica. Tako je, gore citirani, 103. ajet sure Al-Tawba općenitog ('āmm) karaktera i odnosi se na sve imućne osobe; (b) Al-Ṭabarānī bilježi u *Al-Awsaṭu* od Anasa ibn Mālika da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Trgujte imecima siročadi kako ih ne bi pojeo zekat*; (c) Abū 'Ubayd, Al-Bayhaqī i Ibn Ḥazm prenose da su ashabi: 'Umar, 'Āli, 'Abdullah ibn 'Umar, 'Āiša i Jābir ibn 'Abdullāh smatrali obaveznim izdvajanje zekata iz imovine djeteta; (d) svrha zekata jesti da se osigura pomoć onima kojima je potrebna iz imovine imućnih, čime se oni zahvaljuju Uzvišenom Allahu i čiste svoj imetak. Kao što je imućno dijete obavezno izdržavati svoje siromašne srođnike, tako je i obavezno na izdvajanje zekata.³¹

Može se kazati da danas preovladava stav islamskih pravnika koji zastupaju obaveznost izdvajanja zekata iz imovine maloljetnog štićenika.

³⁰ I. Džananović, *Uvjeti....*, str. 242-249.

³¹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-zakāh*, Maktaba Wahba, Kairo, 2003, knjiga I, str. 127-129.

2.5. Zaštita imovinskih interesa maloljetnog djeteta

Ako se roditelj u upravljanju imovinom djeteta ponaša nesavjesno i nemarno, nanoseći time štetu djetetovim imovinskim pravima i interesima, prema njemu se mogu preduzeti sljedeće mjere (čl. 155. PZ FBiH): (a) organ starateljstva može u svaku dobu zahtjevati podnošenje izvještaja o upravljanju imovinom djeteta i korištenju prihoda od te imovine; (b) organ starateljstva može odlučiti da roditelja, u pogledu upravljanja imovinom djeteta, stavi u položaj staratelja³² i (c) organ starateljstva može zahtjevati od suda da preduzme mjere osiguranja na imovini roditelja.

Organ starateljstva zadovoljiti će se podnošenjem računa o upravljanju imovinom djeteta onda kada se nepravilno upravljanje može otkloniti: obavezivanjem roditelja na polaganje računa, ukazivanjem na propuste koje su počinili i pružanjem stručne pomoći. Izvještaj o upravljanju imovinom mora sadržavati: stanje imovine djeteta, prihode i rashode, svrhu korištenja prihoda i eventualno otuđenje i opterećenje imovine.³³

U slučajevima kada su roditelji načinili štetu na dječijoj imovini, otuđili je ili opteretili bez dozvole organa starateljstva ili to nisu učinili da bi podmirili potrebe djeteta, sud će, na zahtjev organa starateljstva, odrediti mjere osiguranja na imovini roditelja. To mogu biti: a) popis i procjena imovine roditelja i djeteta, b) stavljanje hipoteke na imovinu roditelja, c) uzimanje određene pokretne stvari veće vrijednosti u zalog, d) jamstvo trećih lica itd.³⁴

Odluku o stavljanju roditelja u položaj staratelja organ starateljstva će donijeti onda kada prethodne dvije mjere ne mogu osigurati zaštitu imovinskih interesa djeteta. Tada roditelj

³² U ranijem Porodičnom zakonu, koji je usvojen 1979. godine i važio je za cijelu teritoriju Bosne i Hercegovine, odluku o stavljanju roditelja u položaj staraoca mogao je donijeti samo sud. Odluka se donosila u vanparničnom postupku, a na zahtjev organa starateljstva. Nova odredba omogućava bržu i efikasniju zaštitu interesa maloljetnika.

³³ N. Traljić, S. Bubić, *Porodično pravo*, Magistrat, Sarajevo, 2001, str. 204-205.

³⁴ N. Traljić, S. Bubić, *Porodično pravo*, str. 205; Marko Mladenović, *Porodično pravo*, Privredna štampa, Beograd, 1981, knjiga II, str. 232.

postaje obavezan podnositi jedanput godišnje i uvijek kada to zahtijeva organ starateljstva izvještaj o upravljanju imovinom djeteta. Osim toga, za sve poslove koji prelaze okvire redovnog poslovanja mora tražiti odobrenje organa starateljstva.³⁵

U šerijatskom pravu, kada sud sazna za nepravilno staranje o imovini maloljetnika, on može ograničiti oca u sklapanju pravnih poslova za maloljetnika time što će ga ovlastiti da sklapa samo one poslove u kojima je očiti interes (*al-maṣlaḥa al-żāhira*) maloljetnika. Dakle, oni poslovi u kojima interes djeteta bude jasan i nedvosmislen bit će pravosnažni. Takav je slučaj sa prodajom stvari iz imovine djeteta po dvostrukoj cijeni. Sud će, također, proglašiti pravno ništavnim posao kojim je otac pričinio štetu maloljetniku. Ukoliko otac ne ispunjava neki od uvjeta propisanih za staratelja (npr. slučaj kada se ocu, zbog rasipništva, ograniči poslovna sposobnost), starateljstvo će mu biti oduzeto.³⁶

U pozitivnom zakonodavstvu muslimanskih zemalja normiraju se i neke druge mjere kojima se štite imovinski interesi maloljetnika od nesavjesnog ili nepravilnog staranja zakonskog staratelja. Tako sirijsko pravo određuje mogućnost oduzimanja starateljstva zakonskom staratelju ili ograničavanja njegovih ovlaštenja ukoliko se imovina nađe u opasnosti od njegovog lošeg upravljanja. Sudija može prenijeti obavljanje nekih poslova staratelja na odgajateljicu djeteta (*hādīnu*) ako ustanovi da interes djeteta zahtijeva dotičnu mjeru. Pri tome je sudija dužan saslušati i staratelja.³⁷

3. Dužnosti i prava djeda

U hanefijskoj pravnoj školi, o čemu je bilo riječi u poglavljima o određivanju staratelja imovine, djed se poziva na starateljsku dužnost nakon oporučnog staratelja kojeg imenuje otac. Time hanefijski pravnici zauzimaju srednju poziciju između malikijskih

³⁵ N. Traljić, S. Bubić, *Porodično pravo*, str. 206.

³⁶ M. Abū Zahra, *Al-Āḥwāl al-shakhsiyā*, str. 464, 466, 468.

³⁷ W. al-Zuḥajlī, *Al-Fiqh al-islāmī...*, knjiga VII, str. 754.

pravnih teoretičara, koji djedu odriču pravo na vršenje starateljske dužnosti, i šafijskih, koji daju prednost djedu nad oporučnim starateljem.

Kada je u pitanju opseg ovlaštenja djeda kao staratelja, unutar hanefijske pravne škole postoje dva stajališta: (a) Abū Ḥanīfa i Abū Yūsuf smatraju da su djedova ovlaštenja kompatibilna ovlaštenjima očevog oporučnog staratelja. Argument tome jeste sam poredak staratelja imovine u kome oporučni staratelj ima prednost nad djedom, tako da bi eventualna veća ovlaštenja djeda bila u kontradikciji sa ustanovljenim poretkom; (b) Muḥammad smatra da su djedova ovlaštenja kompatibilna ovlaštenjima oca, premda on, u redoslijedu staratelja, dolazi poslije oporučnog staratelja oca. Kada nema oca, djed, po osnovi srodstva, zauzima očev mjesto i, stoga, on ima sva prava i dužnosti koje pripadaju ocu. Očev oporučni staratelj se poziva na starateljstvo prije djeda zato što je to želja i izbor samoga oca, a ne zato što oporučni staratelj ima jača ovlaštenja ili što se više brine o interesu djeteta.

Fetva se donosi na osnovu stava Abū Ḥanīfe i Abū Yūsufa.³⁸

Ovlaštenja djeda su, u načelu, jednaka ovlaštenjima oporučnog staratelja. Međutim, djed nema pravo prodavati stvari iz ostavine radi isplate duga ako su nasljednici odrasle osobe, dok je to oporučnom staratelju dopušteno. Razlog tome jeste što je oporučni staratelj izvršilac svih obaveza u vezi sa ostavinom, u svojstvu očevog zastupnika, dok djed nema ulogu takvog zastupnika, jer ga nije odabrao sam otac, već se on stara o stvarima maloljetnika po osnovu srodničke veze s njima. Stoga, djed ima pravo prodavati stvari iz imovine kako bi isplatio dugove koji se tiču maloljetnog štićenika ili one koje je on prouzrokovao upravljujući maloljetnikovom imovinom.³⁹

U sirijskom i egipatskom zakonodavstvu ne pravi se razlika između starateljstva oca i djeda, već se u oba slučaja koristi termin *walāya*. Tako sirijski Porodični zakon (čl. 170) normira da

³⁸ M. Abū Zahra, *Al-Āḥwāl al-shakhṣiyā*, str. 473.

³⁹ M. Abū Zahra, *Al-Āḥwāl al-shakhṣiyā*, str. 473-474.

ocu i djedu pripada staranje o ličnosti i imovini maloljetnika i da su oni obavezni obavljati tu funkciju, a zatim daje propise o zakonskom starateljstvu (*walāya*), bez pravljenja razlike između ovlaštenja oca i ovlaštenja djeda. Očito je, dakle, da zakon ovdje slijedi koncepciju Muhammada, učenika Abū Hanīfe. Ipak, postoje dva momenta u kojima se dužnosti i prava djeda razlikuju u odnosu na očeve: (a) djed ne može raspolagati imovinom maloljetnika, sklapati nagodbu (*al-ṣulḥ*) u njegovo ime, niti se odricati jamstava, bez odobrenja suda; (b) djed je odgovoran za svoje greške u staranju imovinom maloljetnika kao i oporučni staratelj, za razliku od oca koji odgovara samo za teže propuste.

4. Dužnosti i prava oporučnog staratelja

Dužnosti i prava oporučnog staratelja, na osnovu normi koje su izveli islamski pravnici, korespondiraju dužnostima i pravima oca, izuzev u nekim poslovima koji ulaze u krug raspolaganja imovinom maloljetnog štićenika.

Otac, prema hanefijskim pravnicima, ima pravo prodati nekretnine maloljetnika, a jedini je uvjet da prodaja bude po prometnoj ili nešto nižoj vrijednosti. Za razliku od njega, oporučnom staratelju nije dopuštena prodaja nekretnina izuzev u dva slučaja:

- postojanje zakonskog razloga za prodaju;
- postojanje očite koristi od prodaje za maloljetnika.

Zakonski razlozi za prodaju nekretnine su: (a) potreba da se maloljetniku osigura izdržavanje, a da ne postoji druga imovina iz koje bi se ono moglo podmiriti (npr. prodajom pokretnih stvari). U tom slučaju dozvoljena je prodaja u onoj mjeri koliko je neophodno da se podmire troškovi izdržavanja, i to pod uvjetom da prodaja nije znatno ispod prometne vrijednosti; (b) postojanje duga maloljetnika ili ostavioca (maloljetnikovog oca), i to u situaciji kada nema dovoljno novca ili pokretne imovine čijom prodajom bi se mogla osigurati sredstva za isplatu duga; (c) ako je ostavilac oporučio nekoj osobi izvjesnu svotu novaca, a u

ostavini ga nema, niti ima pokretne imovine čijom prodajom bi se moglo osigurati izvršenje legata, dozvoljena je prodaja nekretnina u mjeri u kojoj je to potrebno, i to pod uvjetom da prodaja nije znatno ispod prometne vrijednosti; (d) ako je nekretnina u rukama nasilnika i ako je nije moguće dobiti, dozvoljeno je uzeti za nju novac pod uvjetom da nije znatno ispod prometne vrijednosti; (e) ako su prihodi od nekretnine manji od troškova izdržavanja, a staratelj ima mogućnost da novcem od njene prodaje kupi drugu nekretninu koja će donositi prihode dovoljne za izdržavanje maloljetnog štićenika; (f) ako postoji bojazan od propadanja nekretnine.

Postojanje očite koristi za maloljetnika u prodaji nekretnine podrazumijeva prodaju po dvostrukoj ili još većoj cijeni, i u tom slučaju nije potrebno postojanje nekog od gore navedenih zakonskih razloga da bi oporučni staratelj imao pravo prodati nekretninu maloljetniku.

Hanefijski su pravnici više ograničili oporučnog staratelja, u odnosu na oca, u raspolaganju nekretninama zato što on ne može posjedovati istu ljubav, naklonost i brigu prema djetetu koju ispoljava otac kao njegov roditelj.

Prema važećem zakonodavstvu u Siriji i Egiptu, otac je ograničen u raspolaganju vrednjim stvarima iz imovine djeteta time što mora pribaviti odobrenje suda (o tome je već bilo riječi), dok je oporučni staratelj dužan pribaviti odobrenje suda za raspolaganje bilo kojim stvarima iz imovine djeteta.

Otac i djed imaju pravo prodati svoje stvari maloljetnom štićeniku ili kupiti njegove stvari za sebe, bile one pokretne ili ne-pokretne, ukoliko se kupoprodaja vrši po prometnoj ili nešto nižoj vrijednosti. U tom slučaju otac i djed zastupaju obje strane u ugovoru. Za razliku od njih, prema stavu Muhammada, oporučni staratelj nema to pravo zbog nepostojanja potpune brižnosti prema djetetu. Abū Ḥanīfa i Abū Yūsuf odobravaju ovakve poslove i oporučnom staratelju ukoliko njima maloljetnik ostvaruje očitu korist. Kao primjer očite koristi Abū Ḥanīfa navodi situaciju da staratelj proda svoju nekretninu maloljetniku u pola

cijene ili kupi maloljetnikovu nekretninu po dvostrukoj cijeni. Kada su u pitanju pokretne stvari: da staratelj proda maloljetniku ono što vrijedi petnaest novčanih jedinica za deset ili kupi od njega ono što vrijedi deset novčanih jedinica za petnaest.

Oporučnom staratelju nije dozvoljeno prodavati imovinu maloljetnika onim osobama čije se svjedočenje ne prihvata u njegovu korist, kao što su njegova supruga, neki potomci i preci, ili kupovati od njih za maloljetnika osim ako je u prodaji ili kupovini izvjestan njegov interes. Abū Ḥanīfa traži da prodaja bude po cijeni iznad prometne vrijednosti, a kupovina po cijeni koja je niža od prometne vrijednosti. Abū Yūsuf i Muḥammad uvjetuju da prodaja ili kupovina ne uključuju bilo kakav gubitak za štićenika. Za razliku od oporučnog staratelja, otac i djed, prema rješenjima pravnika, mogu zaključivati kupoprodaju sa osobama čije se svjedočenje ne prihvata u njihovu korist, a jedini uvjet koji se postavlja jeste da ona ne uključuje veći gubitak za štićenika.

Oporučni staratelj nema pravo davati maloljetniku u zalog svoju imovinu radi osiguranja duga koji ima prema njemu, niti uzimati maloljetnikovu imovinu u zalog radi osiguranja duga koji maloljetnik ima prema njemu pošto on može zastupati obje strane u ugovoru samo ako je u tome očita korist za maloljetnika, a ona se kod ugovora o zalogu ne može pretpostaviti.⁴⁰

Vrlo važna pojava u razvoju ustanove starateljstva u muslimanskim zemljama jeste jačanje pozicije organa starateljstva i proširenje njegove uloge u vršenju nadzora nad radom staratelja i davanju ovlaštenja za sklapanje određenih pravnih poslova i preduzimanje akata koji su od naročite važnosti za interese štićenika.

Vršeći usporedbu između šerijatskopravne regulative ovlaštenja staranja imovine maloljetnika i regulative tih ovlaštenja u porodičnom zakonodavstvu FBiH, može se zaključiti sljedeće:

- Klasični šerijatski pravnici detaljno reguliraju obim ovlaštenja staratelja imovine u okviru kojih se on mora kretati

⁴⁰ M. Abū Zahra, *Al-Ahwāl al-shakhṣiyā*, str. 479-481.

u obavljanju starateljske dužnosti. Tek ukoliko sud, kao organ starateljstva, sazna za nepravilnosti u radu staratelja, izlazak iz kruga ovlaštenja i ugrožavanje interesa štićenika, odn. ako se суду podnese prigovor na rad staratelja, on preduzima mjere zaštite imovinskih prava i interesa maloljetnika.

- Budući da se u praksi ukazala potreba za tim, u zakonodavstvima muslimanskih zemalja se usvaja pravna regulativa kojom se staratelj imovine (oporučni i sudski) obavezuje na traženje odobrenja organa starateljstva za preduzimanje svih poslova koji prelaze okvire redovnog poslovanja i upravljanja imovinom maloljetnika. To se posebno odnosi na poslove kojima se vrši raspolažanje imovinom, kojima se vrši prenos vlasništva i koji diraju u glavnici imetka štićenika.
- I šerijatskopravna teorija i porodično zakonodavstvo FBiH određuju mjere kojima se ograničavaju ovlaštenja staratelja u pogledu staranja o imovini maloljetnika. Međutim, porodično zakonodavstvo FBiH bliže je tretiranim zakonodavstvima muslimanskih zemalja u smislu propisivanja većih ograničenja staratelju i potrebe dobijanja odobrenja organa starateljstva za zaključivanje svih poslova koji prelaze okvire redovnog upravljanja imovinom maloljetnika. Bitno je istaći da za ovakva ograničenja nema zapreke u Šerijatu, jer je njihov cilj zaštita interesa maloljetnika i očuvanje njegove imovine, a to je ono na čemu se insistira u zakonskom tekstu (*naṣṣ*) i što zahtijevaju i islamski pravnici.

U egipatskom i sirijskom pravu, kao i u porodičnom zakonodavstvu FBiH, ovlaštenja staratelja zavise od vrste pravnog posla u kome se maloljetnik javlja kao ugovorna strana. Ovi poslovi se mogu podijeliti u tri grupe:

1. poslovi koje staratelj samostalno obavlja – To su oni poslovi koji ne prelaze okvire redovnog poslovanja i upravljanja imovinom maloljetnika (npr. organiziranje poljoprivredne proizvodnje na imanju, iznajmljivanje poljoprivrednog

zemljišta, stambenih ili poslovnih prostora, ubiranje prinaosa i prihoda, deponiranje novca i dragocjenosti na sigurno mjesto i sl.). Za ovakve poslove staratelj ne treba tražiti odobrenje organa starateljstva, jer bi se time onemogućilo uspješno i blagovremeno izvršavanje njegovih obaveza. U PZ FBiH spomenuti poslovi se reguliraju članom 176, u kome se ukazuje i na obaveznu staratelja da, u svakom važnijem poslu, uzme u obzir i mišljenje štićenika kada je to moguće i kada je on sposoban shvatiti o čemu se radi.

2. poslovi za koje je potrebno odobrenje organa starateljstva (u PZ FBiH regulirani su članovima 178 i 179) – To su svi oni poslovi koji prelaze okvire redovnog poslovanja i upravljanja imovinom maloljetnika. PZ FBiH, pored ovog općeg određenja, navodi posebno nekoliko poslova koji se ne mogu zaključiti bez odobrenja organa starateljstva:

- otuđenje ili opterećenje nepokretne imovine štićenika (u sirijskom zakonodavstvu se govori o potrebi dobitanja odobrenja suda za raspolaganje imovinom maloljetnika (*al-taṣarruf fī amwāl al-qāṣir*), bez preciziranja nepokretne ili pokretne imovine);
- otuđenje pokretnih stvari veće i posebne lične vrijednosti, kao i raspolaganje imovinskim pravima veće vrijednosti;
- odricanje od nasljedstva ili legata, ili odbijanje poklona (u šerijatskom pravu općenito, kao i u tretiranim zakonodavstvima muslimanskih zemalja, staratelj ne može uopće odbiti nasljedstvo, legat ili poklon za maloljetnika, a prihvatanje poklona sa nalogom ili uvjetom ovisi od odobrenja suda);
- preduzimanje drugih mjera određenih zakonom.

PZ FBiH (čl. 179/2) propisuje da organ starateljstva, odravajući određeni posao, propisuje i namjenu pribavljenih sredstava i nadzire njihovu upotrebu.

Za razliku od ovog zakona, koji konkretno spominje svega nekoliko poslova za koje je potrebno odobrenje organa

starateljstva, dok ostale generalno određuje, sirijski Porodični zakon (čl. 182) i egipatski Zakon o staranju imovinom (čl. 39) taksativno nabrajaju poslove koje oporučni staratelj preduzima samo uz dozvolu organa starateljstva. Radi se o sljedećim poslovima: (a) raspolaganje imovinom maloljetnika putem prodaje, kupovine, razmjene, ugovora o ortakluku, davanja zajma, zaloge ili bilo koji drugi pravni posao koji uključuje prenos vlasništva; (b) prebacivanje dugova koje maloljetnik potražuje i prihvatanje prebijanja dugova kojima je maloljetnik opterećen; (c) ulaganje imovine i uzimanje zajma za maloljetnika; (d) iznajmljivanje nekretnina maloljetnika na period koji je duži od tri godine (za poljoprivredna zemljišta), odn. duže od godinu dana (za kuće ili zgrade); (e) iznajmljivanje nekretnina maloljetnika na period koji je duži od godinu dana nakon štićenikovog stjecanja pune poslovne sposobnosti; (f) prihvatanje dobročinih raspolažanja, ograničenih nekim uvjetom, ili njihovo odbacivanje; (g) davanje izdržavanja iz imovine maloljetnika onima koje je dužnost izdržavati osim ako je izdržavanje normirano izričitim propisom; (h) nagodba i arbitraža; (i) ispunjenje obaveza kojima su opterećeni zaostavština ili maloljetnik sve dok o tome ne postoji izričit propis; (j) podizanje tužbi, osim ako će njihovo odlaganje proizvesti štetu za maloljetnika ili dovesti do propuštanja ostvarivanja nekog njegovog prava; (k) odustajanje od tužbi; (l) nagodba sa advokatima u parnici koja se tiče maloljetnika; (o) zamjena osiguranja; (p) zakupljivanje ili davanje pod zakup imovine maloljetnika od strane oporučnog staratelja sebi, svojoj supruzi, nekome od svojih rođaka ili tazbinskih srodnika do četvrtog stepena srodstva ili osobi čiji je staratelj zamjenik; (r) raspolaganje imovinom koja će biti utrošena za sklapanje braka maloljetnika; (s) renoviranje, rekonstrukcija ili promjena kontura nekretnina maloljetnika, izgradnja objekata na njima, njihovo rušenje i sl.

3. poslovi u kojima staratelj ne može zastupati maloljetnika – Staratelj ne može zastupati maloljetnika u određenim poslovima vezanim za njegovu imovinu ni sa odobrenjem organa starateljstva. Tu spadaju: a) dobročina raspolaganja iz imovine maloljetnika (poklon, sadaka, oprost duga, odricanje od prava i sl.). Međutim, važeće sirijsko i egipatsko pravo, kao što je ranije već spomenuto, propisuju, kao izuzetak, mogućnost dobročinog raspolaganja iz imovine maloljetnika kada je u pitanju izvršenje opće solidarne ili porodične obaveze, uz odobrenje organa starateljstva; b) obavezivanje maloljetnika kao žiranta (Čl. 177/2 PZ FBiH); c) poslovi koji se zaključuju između staratelja i maloljetnog štićenika – Navedeno je da pravnik Muhammad smatra da oporučni staratelj ne može zastupati maloljetnika u poslu koji zaključuje sa štićenikom. Njegov je stav prihvачen u egipatskom i sirijskom pravu, jer se predviđa imenovanje posebnog staratelja maloljetniku u situaciji kad su njegovi i interesi oporučnog staratelja suprotstavljeni. Dakle, staratelj uopće nije ovlašten da preduzima one poslove kojima se nanosi očita šteta maloljetniku, odn. da ga zastupa u poslovima u kojima su njihovi interesi suprotstavljeni.⁴¹

Inače, sve pravne radnje uključene u staranje o imovini maloljetnika, na osnovu regulative PZ FBiH, mogu se sistematizirati u sljedeće kategorije:

- preventivne mjere – One se preduzimaju pri stupanju staratelja u starateljsku dužnost. Sastoje se u popisu i procjeni imovine maloljetnika (čl. 172). Popis vrši komisija koju obrazuje organ starateljstva, a prisustvuju joj staratelj, maloljetni štićenik ako je u stanju shvatiti o čemu se radi, te držitelj imovine maloljetnika. Ovim mjerama štiti se maloljetnikova imovina od zloupotrebe

⁴¹ N. Traljić, S. Bubić, *Porodično pravo*, str. 233-235; M. Mladenović, *Porodično pravo*, str. 495-499; W. al-Zuhajlī, *Al-Fiqh al-islāmī...*, knjiga VII, str. 758-759; M. Abū Zahra, *Al-Āhwāl al-shakhṣiyā*, str. 485-488.

staratelja, ali i sam staratelj od neosnovanih prigovora na njega;

- mjere obezbjeđenja – U momentu preuzimanja starateljske dužnosti, i kasnije kada postoji opasnost da staratelj svojim radom nanese štetu maloljetniku, organ starateljstva je, prema Zakonu o obligacionim odnosima, ovlašten da preduzme sljedeće mjere: zalogu na pokretnim stvarima, nekretninama i pravima staratelja i jamstvo trećeg lica koje se obavezuje da će maloljetniku nadoknaditi štetu ukoliko to ne učini staratelj. Pored ovih, za osiguranje štićenikovih interesa sud može preduzeti određene mjere, normirane Zakonom o izvršnom postupku, kao što su: zabrana staratelju da raspolaže pokretnim i nepokretnim stvarima, zabrana njegovom dužniku da mu isplati potraživanje itd. Međutim, osnovna mjeru osiguranja štićenikove imovine jeste naknada štete od staratelja koja je normirana i u šerijatskom pravu.
- upravljanje imovinom maloljetnika – Obuhvata radnje kojima se imovina čuva i, po mogućnosti, unapređuje i uvećava. Pri tome staratelj ne smije prelaziti okvire redovnog poslovanja, o čemu je već bilo govora (čl. 176);
- korištenje imovine maloljetnika – Staratelj je ovlašten da koristi imovinu za potrebe štićenika: njegovo izdržavanje, liječenje, odgoj, obrazovanje itd. On nema pravo koristiti tu imovinu za svoje ili potrebe svoje porodice;
- raspolaganje imovinom maloljetnika vrlo je ograničeno i često ovisi od odobrenja organa starateljstva (čl. 179).

5. Dužnosti i prava sudskog staratelja

Ukoliko nema oca, djeda, niti oporučnog staratelja, odn. ukoliko oni ne ispunjavaju potrebne uvjete za obavljanje starateljske dužnosti, funkciju staratelja u šerijatskom pravu preuzima sudija. Međutim, sudija se ne stara sam o imovini maloljetnika, već određuje osobu koja će vršiti tu dužnost.

Sudski staratelj ima, u principu, one dužnosti i prava koja ima oporučni staratelj. Ipak, postoje izvjesne razlike između njih: (a) sudski staratelj nema pravo kupovati za sebe nešto iz imovine maloljetnika, niti mu prodati svoju imovinu, dok oporučni staratelj ima to pravo ako tim pravnim poslom maloljetnik ostvaruje očitu korist; (b) sudski staratelj može uzeti kredit za maloljetnika, a oporučni staratelj ne može, po mišljenju Abū Ḥanīfe; (c) sudski staratelj ne može prodavati imovinu štićenika onim osobama čije se svjedočenje u korist staratelja ne prima, kao što su starateljev otac ili sin, niti od njih nešto kupovati za štićenika, dok oporučni staratelj ima pravo na to; (d) sudski staratelj nije ovlašten da u parnici u vezi sa nekretninom štićenika izvrši naplatu osim uz odobrenje suda, dok oporučni staratelj može to učiniti i bez odobrenja sudske slike; (e) sudski staratelj ne može davati štićenikov rad u najam, dok oporučni staratelj može.⁴²

Egipatsko i sirijsko zakonodavstvo uopće ne prave razliku između oporučnog i sudskog staratelja. Raspolaganja obojice su podređena nadzoru suda.⁴³

6. Podnošenje računa i odgovornost staratelja

Otac i djed, kao zakonski staratelji, nisu dužni redovno podnosići izvještaj o vršenju starateljske dužnosti, ali su dužni podnijeti ga na zahtjev suda. Oporučni i sudski staratelj imaju obavezu svake godine podnijeti sudu izvještaj o mjerama preduzetim prema imovini maloljetnika. Izvještaj mora sadržavati podatke o upravljanju i raspolaganju imovinom, prihodima i rashodima maloljetnika i konačnom stanju njegove imovine. Uz izvještaj je potrebno priložiti ugovore, račune i druge isprave kojima će on biti dokumentiran.⁴⁴

Pored ovog redovnog izvještaja, staratelj je obavezan podnijeti i konačni izvještaj o staranju o imovini štićenika ukoliko

⁴² W. al-Zuhajli, *Al-Fiqh al-islāmī...*, knjiga VII, str. 760.

⁴³ W. al-Zuhajli, *Al-Fiqh al-islāmī...*, knjiga VII, str. 760.

⁴⁴ A. Bušatlić, *Porodično i nasljedno pravo muslimana*, str. 111.

to zahtijeva štićenik po prestanku starateljstva nad njim. Sud može prisiliti staratelja i na polaganje detaljnog izvještaja ako postoji opravdana potreba za tim.⁴⁵

PZ FBiH propisuje obavezu staratelja da podnosi: redovan izvještaj svake godine (čl. 180/1), vanredni izvještaj kada to zahtijeva organ starateljstva (čl. 180/1) i konačni izvještaj u slučaju prestanka starateljstva ili dužnosti staratelja (čl. 185/1).

7. Zaključak

Ovlaštenja oca, kao zakonskog staratelja imovine svoje maloljetne djece, u upravljanju i raspolađanju tom imovinom veća su od ovlaštenja oporučnog i sudskog staratelja. Sličan položaj u porodičnom pravu FBiH ima roditelj u odnosu na staratelja. Otac u serijatskom pravu, odn. oba roditelja u porodičnom pravu FBiH, u upravljanju imovinom maloljetnika, u principu su samostalni, dok su u korištenju prihoda od imovine ograničeni njihovom namjenom. Kada je riječ o raspolađanju imovinom, hanefijski i malikijski pravnici ga dozvoljavaju ocu pod uvjetom da se vrši po prometnoj ili nešto nižoj vrijednosti, dok šafijski i hanbelijski pravnici ograničavaju oca zakonskim razlozima za raspolađanje. U PZ FBiH, kao i u zakonodavstvima muslimanskih zemalja, za raspolađanje vrednijim stvarima iz imovine maloljetnika otac mora imati odobrenje suda.

Ovlaštenja djeda su, prema mišljenju Abū Ḥanīfe i Abū Yūsufa, ravna ovlaštenjima oporučnog staratelja, dok Muhammad zastupa stav po kome ona odgovaraju ovlaštenjima oca. Muhammadow stav je prihvaćen u egipatskom i sirijskom zakonodavstvu, u kojima se pod pojmom *wālī* obuhvataju otac i djed, kao zakonski staratelji, i u kojima se jedinstveno reguliraju njihova ovlaštenja u obavljanju starateljskih poslova.

Oporučni staratelj, prema normama koje su izveli islamski pravnici, ima nešto uža ovlaštenja u odnosu na oca i djeda.

⁴⁵ A. Bušatlić, *Porodično i nasljedno pravo muslimana*, str. 111-112.

Naročito je ograničen u raspolaganju imovinom maloljetnog štićenika, tj. njenom otuđenju i opterećenju. Tako, npr., on može otuđiti nekretnine maloljetnika samo ako: a) postoji zakonski razlog za otuđenje ili b) ako je u tome očita korist za maloljetnika. U tretiranim zakonodavstvima muslimanskih zemalja usvojena su rješenja kojima je, u interesu štićenika, oporučni staratelj još više ograničen u poslovanju sa njegovom imovinom. Tako on ne može, bez odobrenja organa starateljstva, zaključiti poslove koji izlaze iz okvira redovnog poslovanja sa imovinom maloljetnika. Ukupna ovlaštenja oporučnog staratelja u tretiranim zakonodavstvima muslimanskih zemalja, odn. staratelja u porodičnom pravu FBiH, zavise od vrste pravnog posla u kome bi se maloljetni štićenik mogao potencijalno javiti kao ugovorna strana. Ima ih tri vrste: a) poslovi koje staratelj samostalno obavlja (radi se o poslovima kojima se ne prelaze okviri redovnog poslovanja imovinom maloljetnika), b) poslovi za koje staratelj treba odobrenje organa starateljstva (to su poslovi koji izlaze iz spomenutih okvira) i c) poslovi u kojima staratelj ne može zastupati maloljetnika (npr. dobročina raspolaganja njegovom imovinom).

Sudski staratelj, prema pravnoj teoriji islamskih pravnika, ima nešto uža ovlaštenja u odnosu na oporučnog staratelja, dok u tretiranim zakonodavstvima muslimanskih zemalja nema takvih razlika. Pojmom *waṣīyy* obuhvaćeni su i oporučni i sudski staratelj, a pravna regulativa njihovih dužnosti i prava je jedinstvena.

SAMEDIN KADIĆ

PROUČAVANJE ISLAMA U DJELU

WILFREDA CANTWELLA SMITHA:

OD SOCIJALNE ANALIZE

DO FILOZOFIJE RELIGIJE

Samedin Kadić

*viši asistent na Katedri
za islamsku filozofiju
samedin_k@yahoo.com*

Ključne riječi

islam, modernost, povijest, religija,
vjera, vjerovanje, kumulativna tradicija

Sažetak

U ovom radu prikazano je proučavanje islama u djelu historičara religije i islamoologa Wilfreda Cantwella Smitha. U svojim prvim radovima Smith je posvećen interpretaciji islama u Indiji iz socijalističke perspektive. U zrelijoj fazi Smith istražuje poziciju muslimana u uvjetima svekolikih modernih društvenih promjena pronalazeći distinkтивno obilježje te pozicije u jedinstvenoj koncepciji povijesti u islamu prema kojoj je povijest ne samo test, nego i potvrda svakog pojedinačnog vjerovanja. Posljednji, ujedno i najzreliji Smithovi radovi, u znaku su antiesencijalističkih opservacija o religijskom fenomenu. Smith se u ovoj fazi zalaže za dijalog velikih religijskih tradicija oštro diferencirajući različite slojeve unutar onoga što se danas podrazumijeva pod religijom. Prvi i najvažniji sloj je "vjera" kao osobni doživljaj svetog, potom "vjerovanje" kao intelektualno uobličavanje subjektivnog kvaliteta vjere, i napokon "kumulativna tradicija" kao ukupnost svih materijalnih i simboličkih elemenata koji se mogu dovesti u vezu sa jednom religijskom tradicijom.

دراسة الإسلام في مؤلفات ويلفريد
كانتويل سميث: من التحليل الاجتماعي
إلى فلسفة الدين

**Studying islam in the work
of Wilfred Cantwell Smith:
*From social analysis to
philosophy of religion***

Key words

Islam, modernity, history, religion, faith,
belief, cumulative tradition

الكلمات المفتاحية

الإسلام، الحداثة، التاريخ، الدين، العقيدة، التراث
التراكمي

120

Abstract

This work reviews the developing approach to Islam in the work of Wilfred Cantwell Smith (1916-2000), a historian of religion and specialist in Islam. In his early work, Smith studied Islam in India from an avowedly Socialist perspective. As his work matured and he found himself researching the position of Muslims under conditions of sweeping modern social change, however, he came to identify the distinguishing feature of that position as their unique concept of a history of Islam for which history was not just a test, but a confirmation of each individual belief. His last and most mature works are remarkable for their anti-essentialist take on religion. During this phase, he advocated dialogue between the great religious traditions, while at the same time distinguishing sharply between the layers of meaning attributed to the term "religion" in contemporary discourse. The first and most important layer is "faith" as personal experience of the sacred, followed by "belief" as intellectual formation of the subjective quality of faith, and finally "cumulative tradition" as the totality of all the material and symbolic elements linked to a given religious tradition.

الملخص

ُعرضت في هذا البحث دراسة الإسلام في مؤلفات مؤرخ الدين وعلم الإسلام ويلفريد كانتويل سميث. وفي مؤلفاته الأولى يهتم سميث بتأويل الإسلام في هند من وجهة النظر الاشتراكية. وفي مرحلته الناضجة يبحث سميث مقام المسلمين في ظروف التغيرات الاجتماعية الحديثة فيجد أن سمة ذلك المقام التميزة مفهوم التاريخ الفريد في الإسلام الذي لا يعتبر التاريخ اختبارا فحسب بل تصدقا لكل عقيدة فردية. ومؤلفاته الأخيرة، وهي في نفس الوقت أكثر نضجا، متسمة بملحوظات ظاهرة الدين المضدة للجوهرية. يسعى سميث في هذه المرحلة إلى حوار الأديان الكبيرة وهو يفرق بين الطبقات المختلفة فيها يشير إليه الدين اليوم. فالطبقة الأولى، وهي في نفس الوقت أكثر أهمية، هي «الدين» كالتجربة الذاتية للمقدس، ثم «العقيدة» كالتشكيل الذهني لكيفية الدين الشخصية، وأخيراً «التراث التراكمي» كعموم جميع العناصر المادية والرمزية التي من الممكن وصلها بتراث ديني.

Uvod

Devetnaesto i dvadeseto stoljeće se često u historijskoj nauci uzimaju kao vremenski okvir u kojem je epoha moderne, kao nova ekonomska, politička, naučna, filozofska – riječju kulturna paradigma, ostvarila svoj puni intenzitet. Osnovne karakteristike modernosti, kao skupa divergentnih trendova utemeljenih na idealima prosvjetiteljstva, jesu racionalnost kao kriterij istine i put ljudskog oslobođenja, uspon sekularizma i slabljenje utjecaja religije, interpretacija povijesti kao konstantnog napretka, industrijalizacija, uspon nacionalne države, sprega dispozitiva znanje – moć, kolonijalizam, imperijalno prekrajanje svijeta itd.

Kako ističe Robert W. Hefner u uvodu za šesti tom „The New Cambridge History of Islam”, u tekstu pod nazivom *Muslims and modernity: culture and society in an age of contest and plurality*, u ovom periodu islamski svijet prolazi kroz “tektonske promjene” na svim civilizacijskim razinama, koje su, opet, uzrokovane mnoštvom faktora, među kojima su najvažniji kolonijalizacija muslimanskih teritorija, šok modernosti i raspad tradicionalnog društvenog poretka.¹ Posljedice ovih epistemoloških, kulturnih, demografskih, socijalnih i političkih utjecaja također su bile dubinske, krajnje heterogene i sudbinske u punom značenju te riječi, zahvatajući doslovno cijelu društvenu i povijesnu zbiljnost muslimanskog svijeta. Sve ove kompleksne i skoro hatoične promjene u muslimanskim društvima u 19. i 20. stoljeću Francis Robinson u uvodu za peti tom „The New Cambridge History of Islam“ reducira na dva najvažnija trenda: zapadnu dominaciju koja je posjedovala “ogromnu transformativnu snagu” i pojavu muslimanskih obnoviteljskih pokreta kao disperzivnih, ali autohtonih odgovora na tešku situaciju u muslimanskom svijetu.²

¹ Robert F. Hefner, *Muslims and modernity: culture and society in an age of contest and plurality*, „The New Cambridge History of Islam“, vol. 6, Cambridge University Press, 2011, str. 2.

² Francis Robinson, *Uvod* za 5. tom „The New Cambridge History of Islam“, Cambridge University Press, 2011, str. 1.

Iako je islam bio tema zapadnjačkih proučavanja još od najranijih susreta islama i kršćanske Evrope,³ epohalne promjene u islamskom svijetu u 19. i 20. stoljeću, uzrokovane u najširem smislu navedenim pojavama, istovremeno će stvoriti novi val interesa zapadnjačkih akademskih krugova za islamski svijet, koji će se vremenom uobličiti u jasne, metodološki definirane, diskurzivne pozicije. Ovo interesiranje je u određenoj mjeri zaista bilo ukotvljeno u namjeri da se pronikne u složene društvene i kulturne transformacije s kojima se suočio ovaj golemi i nepregledni civilizacijski arhipelag, a drugim dijelom u želji da se putem opisivanja na esencijalističkoj matrici ovlada definiranim svijetom – o čemu je pisao Edward Said u famoznom *Orijentalizmu* oslanjajući se na Foucaultove barokne teorijske analize dispozitiva znanje – moć.⁴ Pojave u pluricentričnom islamskom svijetu često su bivale jednoobrazno definirane, a složeno civilizacijsko iskustvo reducirano na potrebe konkretnih centara moći.⁵

Charles J. Adams navodi četiri najvažnije perspektive ili četiri najopćenitija pristupa u proučavanju islama u ovom periodu:

- normativni ili religijski,
- filološki ili historijski,
- socijalno-naučni,
- fenomenološki.⁶

³ Vidjeti više: Hišam Džait, *Evropa i islam*, Sarajevo, 1989, zatim u: Adnan Silajdžić *Islam u okriku kršćanske Evrope*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003.

⁴ Više u: Mišel Fuko, *Nadzirati i kažnjavati: nastanak zatvora*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1997, zatim: Michel Foucault, *Riječi i stvari: arheologija humanističkih znanosti*, Golden marketing, Zagreb, 2002.

⁵ Said je o navedenim fenomenima, osim u *Orijentalizmu*, pisao i u brojnim drugim rado-vima, od kojih izdvajamo impozantnu studiju *Kultura i imperijalizam*, gdje se diskurs orientalizma proširuje u diskurs kolonijalizma ili imperijalizma, i *Krivotvoreni islam*, gdje Said predločava sve nijanse medijskog mehanizma koji jednom zauvijek definira islam "kao monolitnu religiju, oblik terorizma i histerični konflikt između profanog i svetog" (više: Edward Said, *Orijentalizam*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2000; zatim, Edward Said *Kultura i imperijalizam*, Beogradski krug, Beograd, 2002; Edward W. Said, *Krivotvorene islama*, Biblioteka "Tridvajedan", Zagreb, 2003).

⁶ Charles J. Adams, *Islamic Religious Tradition*, u Leonard Binder, ed. *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and Social Sciences*, New York, 1976, str. 40. (U Seyed Mostafa Rokhsefat, "Wilfred Cantwell Smith's Contribution to the Study of Islam", doktorska disertacija na Faculty of Religious Studies, McGill University, Montreal, 1994, str. 2, pregledano 16.1.2017).

Normativno ili religijski motivirani pristupi mogu dalje biti podijeljeni na:

- tradicionalni misionarski pristup,
- muslimanski apologetski,
- miroljubivi, inkluzivni pristup određenih zapadnjačkih autora.

Adams uvrštava Wilfreda Cantwella Smitha, kanadskog historičara religije, čije je djelo predmet ovog istraživanja, u posljednju grupu, formiranu na Zapadu nakon Drugog svjetskog rata, a čije su ključne smjernice date upravo u Smithovom radu. Ovaj pristup ili diskurs zagovara veće poštovanje islamske religioznosti, sintetiziranje intelektualnih pregnuća i moralne osviještenosti, bolje razumijevanje muslimanske pobožnosti, nadilaženje zapadnjačkih predrasuda, uspostavljanje dijaloga itd.

Možda će Smithov pristup islamu najbolje biti osvijetljen ako se stavi u referentni okvir spomenutog "Orijentalizma" u kojem je Said većinu zapadnih istraživanja islama s gorčinom odbacio kao neprijateljske diskurse. Smithov je rad, posebno u njegovoj kasnijoj fazi, alternativa aparaturi orijentalističke imaginacije. Insistirajući na fenomenu promjena kao ključnom kontekstu unutar kojeg treba promišljati susret islama sa modernošću, te odbacivanjem esencijaliziranja kao logičke pogreške, Smith nam se i danas čini kao autor čija metodologija može pomoći u detektiranju najvažnijih trendova u haotičnoj savremenoj smjenni paradigmi.

Islam u spoznaji W. C. Smitha

Smithovo proučavanje i razumijevanje islama već nakon prvih uvida u njegov rad može se grupirati u tri, školski kazano, faze.⁷

⁷ Strukturu analize Smithova opusa – iako se ona nameće sama po sebi – uglavnom smo preuzeeli od već spomenutog Seyeda Mostafe Rokhesefata koji u disertaciji *Wilfred Cantwell Smith's Contribution to the Study of Islam* grupira Smithove ideje u tri razvojna stadija. O razvoju Smithovih ideja, kako u području istraživanja fenomena religije i vjeđovanja, tako i u oblasti islamskih studija, vidjeti više i u: Philip Terence Stevens, *Wilfred Cantwell Smith's concept of faith: a critical study of his approach to Islam and Christianity*, doktorska disertacija na Durham University, 1985, dostupno na: <http://etheses.dur.ac.uk/6808/> (pregledano: 20.1.2017)

U prvoj je Smith suštinski zainteresiran za socijalno-ekonomsku ulogu religije (u ovom slučaju islama) u modernom društvu. Drugu fazu odlikuje preokupacija širom i dubljom spoznajom islama kao svjetske religije sa osnovnom namjerom da se što empatičnije, inkluzivnije, bez uobičajenih predrasuda, steknu široki uvodi u muslimansku kulturu, tradiciju i duhovnost. I treću fazu karakteriziraju Smithovi inovativni i skoro radikalni koncepti izneseni u autorovom remek-djelu (kako ga već atribuirala Talal Asad u kritičkom osvrtu "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's *The Meaning and End of Religion*"⁸) *The Meaning and End of Religion*, a koji su aplicirani na islam, posebno u knjizi *On Understanding Islam*. U ovoj posljednjoj i najzrelijoj fazi Smith je posvećen širem području historije religija i komparativnim studijama religije, a kao rezultat ove posvećenosti Smith u raspravu o religiji uvodi pojmove "vjere", "vjerovanja" i "kumulativne tradicije", u nastojanju da poznato i popularno značenje "samorazumljivog" pojma "religija" potpuno dekonstruira.

Kao čovjek dijaloga i, da upotrijebimo jednu prilično potrošenu metaforu, gradnje mostova, kao promotor vjerskog pluralizma i međuvjerske tolerancije, univerzitetski profesor istinske intelektualne posvećenosti, Smith će biti opisan kao "pionir novog pristupa proučavanja i razumijevanja islama" te kao jedan "od najvažnijih historičara religije, čovjek čija je misao izvršila ogroman utjecaj na savremene komparativne religijske studije."⁹ John Hick, vodeći britanski filozof religije i teolog, također poznati zagovornik vjerskog pluralizma, opisat će Smitha kao "najodgovornijeg za promjenu koja se dogodila unutar jedne generacije u načinu gledanja na religijski život čovječanstva."¹⁰ Prema mišljenju Adamsa, Smith je dao ogroman doprinos

⁸ Talal Asad, *Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion"*, History of Religions, Vol. 40, No. 3 (Feb., 2001), str. 205-222, University of Chicago. Dobiveno na: <http://www.jstor.org/stable/3176697> (pregledano 6.1.2017)

⁹ Seyed Mostafa Rokhsefat, *Wilfred Cantwell Smith's Contribution to the Study of Islam*, str. 3.

¹⁰ John Hick, *Religious Pluralism*, u *The World's Religious Traditions, Current perspectives in Religious Studies: Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith*, Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1984, str. 174. (U: Seyed Mostafa Rokhefat, *Wilfred Cantwell Smith's Contribution to the Study of Islam*, str. 2)

razumijevanju islama (kao raznovrsnog, živog, dinamičnog "organizma") te značajno utjecao na mnoge druge istraživače u ovoj oblasti.

Rođen u presbiterijanskoj porodici u Kanadi 1916. godine, W. C. Smith odrasta u ambijentu euforične vjerske posvećenosti razvijajući vlastite sklonosti i interes prema misionarskom smjeru.¹¹ Studirao je klasične semitske jezike i povijest Bliskog istoka. Bio je jedan od najaktivnijih članova Studentskog volonterskog pokreta za inostrane misije (Student Volunteer Movement for Foreign Missions), a 1933. godine postaje predsjednik Studentskog kršćanskog pokreta (Student Christian Movement). U narednim je godinama studirao teologiju i arapski jezik pod mentorstvom H. A. R. Gibba na Cambridgeu. Od 1941. do 1945. boravi u Indiji, većinom u Lahoreu, kao predstavnik Kanadskog savjeta za prekoceanske misije (Canadian Overseas Missions Council). Kao rezultat neposrednog kontakta sa živim impulsima muslimanske sredine, u ovom periodu nastaje Smitova studija *Modern Islam in India*. Po povratku iz Indije okončat će studije na Princetonu, potom ponovo putovati po muslimanskom svijetu, da bi se skrasio u Montrealu na univerzitetu McGill. Kao profesor na McGill-u, a kasnije i Harvardu, nastojao je uspostaviti dijalog između zapadnjačkih i stranih studenata i profesora, a na Institutu za islamske studije na Univerzitetu McGill lično će zagovarati pravilo da polovinu članova fakultetskog osoblja i polovina studenata trebaju biti muslimani, s ciljem postizanja zajedničkih, svima prihvatljivih, deskriptivnih formulacija o islamu. Promovirao je zajednički smještaj studenata kako bi mogli neposredno kušati različita kulturna iskustva. Na svim ovim "mjerama" Smith je insistirao u skladu za

¹¹ Kako piše Roberta Llewellyn Chameron u doktorskoj disertaciji "The Making of Wilfred Cantwell Smith's *The World Theology*", Smithova majka je bila metodistkinja koja se kasnije priključila presbiterijanskoj crkvi, koja je, kao što je poznato, odigrala važnu ulogu u ekumenskom pokretu u 20. stoljeću. Istovremeno, u ovom radu autorica vrlo iscrpno opisuje Smithov životni put mapirajući njegove ključne etape, od odrastanja u Kanadi, preko iskustava u Indiji, do kasnijih profesorskih angažmana na univerzitetima McGill i Harvard. (Roberta Llewellyn Chameron "The Making of Wilfred Cantwell Smith's *The World Theology*", doktorska disertacija na Concordia Univerzitetu u Montrealu, 1997, pregledano 26.1.2017)

tzv. principom vjerodostojnosti koji podrazumijeva da odgovorno pisanje o religijskim tradicijama ne treba samo zadovoljavati visoke akademske standarde historijske i lingvističke pouzdanosti, nego mora biti i verificirano od priznatih učenjaka čija je tradicija predmet pisanja, proučavanja i opisivanja. Smith je zagovarao princip da "nijedna izjava o nekoj religiji nije validna osim ako je priznata od vjernika, pripadnika te religije."¹² Budući da je u mladosti živio i radio u pluralnom okruženju, to pravtvo iskustvo mu je omogućilo i kasnije teorijsko formuliranje njegovih popularnih i široko poznatih koncepata "vjera drugih" i "svjetska teologija". U svojim radovima Smith je nastojao izmiriti poziciju vjernog kršćanina sa akademskim ili "objektivnim" proučavanjem religije.

Socijalistička interpretacija islama

Već u svojim ranim (misionarskim i intelektualnim) godinama W. C. Smith je došao u živi dodir sa muslimanskim društvima, tokom putovanja na Bliski istok, a kasnije i u Indiju. Kao rezultat ovog drugog boravka nastala je njegova studija *Moderni islam u Indiji: socijalna analiza* (1943), kao i stanovit broj članaka o ovoj temi. Ovu će knjigu sam Smith opisati kao opservaciju "o jednom narodu" koji prolazi kroz dramatičnu tranziciju iz tradicionalnog društva u moderno.¹³ Studija sadrži znanstvenu analizu modernih socijalnih i političkih pokreta unutar muslimanske populacije u Indiji, a autor nastoji razaznati kakvu ulogu religija, u ovom slučaju islam, ima u ovoj epohalnoj transformaciji.

Kako, dakle, Smith kao kršćanski misionar sa akademskim backgroundom i intelektualnim stremljenjima, doživljava muslimane u Indiji? Studija *Moderni islam u Indiji* koncipirana je kao prilog studijama sociologije religije, fenomen islama u Indiji

¹² W.C. Smith, *Comparative Religion: Whither and Why?*, U: Mircea Eliade i Joseph Kitagawa, *The History of Religions: Essays in Methodology*, Chicago: University of Chicago press, 1959, str. 42. (U: Seyed Mostafa Rokhefat, *Wilfred Cantwell Smith's Contribution to the Study of Islam*, str. 4)

¹³ Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India: a social analysis*, Minerva Book Sho, Anarkali – Lahore, 1943.

tretira u optici ekonomске, političke i klasne analize.¹⁴ Neki kritičari zamjeraju Smithu što je ovdje spojio težnju za primjenom "znanstvenog metoda" i otvorenu namjeru da pojave i procese posmatra iz socijalističke perspektive i deklariranog etičkog ubjedjenja. Ključna je teza knjige kako je u različitim fazama britanskog imperijalizma u Indiji iznova stvarana nova srednja klasa. U svakoj fazi, jedna nova klasa je razvijala svoju vlastitu formu islama prikladnu svojoj društvenoj ulozi i funkciji.

Proces islamskog modernizma je imao, dakle, tri faze.

Prva faza nastaje kao posljedica britanskog industrijskog kapitalizma u 19. stoljeću kada Indija postaje tržište za manufakturna dobra proizvedena nakon britanske industrijske revolucije. Budući da je ova ekonomска promjena u Indiji bila popraćena infiltracijom britanske liberalne kulture, prvi veliki događaj u islamskom modernizmu bilo je usklađivanje liberalnog islama sa tadašnjim Zapadom, sa njegovim konceptom znanosti, poslovnom filozofijom i humanizmom, što je ponekad podrazumjevalo suspendiranje onih šerijatskih pravila koja su bila inkompatibilna sa liberalnim tekovinama Zapada.¹⁵

Druga faza počinje u kasnom 19. stoljeću, kada nova etapa britanskog imperijalizma, tzv. finansijski kapitalizam, dovodi do stvaranja sitnog indijskog industrijalizma koji stvara i unapređuje indijsku buržoaziju. U poređenju s prethodnom fazom, novonastala srednja klasa je bila manje ovisna o britanskoj nomenklaturi i njenim vrijednostima. Vjerovala je ne samo da je islam kompatibilan sa zapadnjačkim liberalizmom, već su islam razumijevali kao historijsku preteču liberalizma.¹⁶

U posljednjoj fazi islamskog modernizma, koja je, prema Smithovom mišljenju, u početku bila progresivna da bi kasnije postala reakcionarna, dolazi do uspona nove srednje klase, koja je, uprkos inhibicijama kapitalizma, zahtijevala ukidanje

¹⁴ Smith, naprimjer, razliku između sunizma i šiizma svodi na čisto političku dimenziju zanemarujući teološke složenosti.

¹⁵ Rokhsefat, str. 13.

¹⁶ Ibid., str. 14.

status quo i stvaranje novog društva prema mjeri njihovih idea. Smith u ovu fazu smješta Sejjida Ahmeda Khana, koji je nastojao harmonizirati islam i modernost, a u teološkom smislu odvojiti od islama sve one tradicionalne segmente koji su bili relevantni samo u predburžujskom društvu. U ovom je periodu, zapaža Smith, "mnogo energije bilo usmjereni na dokazivanje da je islam napredan"¹⁷ iz čega proizlazi kako je malo toga urađeno na unapređenju društvenog ambijenta. Veličanje slavne prošlosti, kaže Smith, dio je buržujske psihologije. Zato i kritizira liberalni islam Amira Alija upravo u njegovim "buržujskim" crtama koji je, kao takav, bio veoma siromašan u moralnom smislu. Predstavnici ovih liberalnih islamskih pokreta su, zapaža Smith (nejasno da li sa ironijom ili razočarenjem), dali sve od sebe da pokažu kako je islam vrijedan divljenja i kompatibilan s liberalnim tekvinama modernizma (kao što su racionalizam, tolerancija), ali sva ova uvjerenja, sva ova apologija, sva ova moralna uzvišenost postojala je uglavnom u citatima svetih tekstova, ali ne i u praksi "liberalnih" autora.¹⁸

Smith je, drugim riječima, imao tačnu predstavu o tome šta znači moralno siromaštvo: nedostatak aktivnog odgovora na postojeću situaciju od strane sljedbenika jedne religije.¹⁹

Ono što je izazivalo posebno poštovanje kod Smitha u pogledu islama bila je odanost dužnostima običnih vjernika koju, međutim, nije mogao pronaći kod zastupnika ovih pokreta. Religija mora promovirati odgovornost, akciju i promjenu, a islam jednog Amira Alija je promovirao slavu, ponos i nadmetanje, vrijednosti koje su u biti buržujske.²⁰ Religija mora biti dinamična da bi opstala, a ona religija koja nema pozitivnu funkciju u društvu osuđena je na smrt, posebno u vrtoglavim povijesnim promjenama moderne. U ovoj fazi Smith je zagledan isključivo u socijalnu funkciju islama i iz te perspektive kritizira društvenu

¹⁷ Istu konstataciju će Smith, uz evidentnu rezignaciju, ponoviti i u kasnijem, zrelijem djelu *Islam in Modern World*, o kojem će više biti riječi u nastavku.

¹⁸ Ibid., str. 19.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., str. 20

pasivnost liberalnog islama. A upravo socijalni aspekt islama, s naglasakom na društvenom poretku, prema Smithovom dužbokom uvjerenju, odvaja islam od drugih religija, što se najbolje vidi iz činjenice kako je pravo dominantni simbol islamske vjere.²¹ Čak se i tadašnja Smithova interpretacija pozicije Poslanika, a.s., u muslimanskom duhovnom korpusu naslanja na njegovo razumijevanje klasne ideologije. Smith smatra kako će muslimani dopustiti napade na Allaha, ali ne i uvrede Poslanika, iz čega je zaključio "kako je liberalna religija više zainteresirana za osobu nego za Boga",²² kritizirajući istovremeno "liberalne muslimanske autore" za pristrand opis Poslanika kao savršene osobe, pri čemu su propustili svesti njegovu ulogu na ljudsku mjeru.

Ukratko, u studiji *Islam u modernoj Indiji*, koju će i sam kasnije opisati kao svoj "mladalački rad", Smith ne promišlja islam kao striktno religijski fenomen, već je fokusiran isključivo na nove pokrete unutar muslimanskoga kruga prilagođavajući svoju interpretaciju islama na određeni geografski prostor, Indiju, u specifičnim društvenim i ekonomskim uvjetima.²³ Njegov sociološki pristup, zapravo njegova socijalistička tačka gledišta i akcent na klasnoj dimenziji islamskih pokreta u Indiji tek su indikacije, kaže Rokhsefat, ne samo onoga što je Smith tada znao o islamu, nego i onoga što je očekivao od njega.²⁴

²¹ U svojoj propedeutici u šerijatsko pravo Muhammed Hašim Kemali konstatira jednu opću tendenciju kako kod muslimanskih pravnika, tako i kod orijentalista, da se Šerijat definira kao bit islama. Kemali ne dijeli mišljenje većine uleme i orijentalista, među kojima je i čuveni Joseph Schacht, prema kojem je Šerijat "epitom islamskog mišljenja... i srž samog islama." (Muhammed Hašim Kemali, *Uvod u šerijatsko pravo*, El Kalem&CNS, Sarajevo, 2015, str. 13.) Kemali prosto kritizira viziju islama kao nomokratije smatrajući pretjeranim i pogrešnim reduciranje čitave jedne religije, pa i čitave civilizacije na pravo, te smatrajući takvu redukciju najeklatantnijim oblikom *taklida* kod muslimana. Svoj stav temelji na hermeneutici Kur'ana iz koje je očito kako pravo ili pravni propisi obuhvataju manji dio Kur'ana (od ukupno 6.200 ajeta, svega 350 tretira pravne teme, dok Kur'an sebe nikad ne naziva zakonikom). Kao što se vidi, i Smith je dijelio uobičajeni stav o Šerijatu kao ključnom simbolu islama.

²² Rokhsefat, str. 25-26.

²³ U kasnijim godinama sam Smith će izjaviti kako je njegovo tadašnje razumijevanje islama bilo falično, mladalačko i neutemeljeno (Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Mentor Book, 1957).

²⁴ Rokhsefat, str. 28.

Islam kao živa tradicija

Već u studiji *Islam in Modern History* (1957) Smith se oslobođio socijalističke perspektive i zaokupljen je generalnim pitanjem odnosa religije i modernosti, a u užem smislu, razumijevanjem islama i muslimana u uvjetima radikalnih transformacija (i turbulentacija) svih društvenih formi koje je uzrokovala modernost. Smith insistira na ključnom značaju promjena kao takvih, ne strahujući od pada u trivijalnost jer nije riječ samo o sveobuhvatnosti prevrata, nego o tome da su ljudi prvi put postali potpuno svjesni dubine i fatalnosti izmjene povijesnog pejzaža. „Šta je toliko specifično za 20. stoljeće“, pita se Smith, „što naše doba pretvara u toliko kritičnu tranziciju; i šta je to toliko specifično u islamu što čini njegovo učešće u ovoj krizi tako dramatičnim?“²⁵ Ovaj dinamizam i slojevitost islama su, piše Smith, sasvim malo proučavani u 19. stoljeću i prvoj polovini 20. stoljeća, zaključujući kako se u slučaju islama dogodio dramatičan prelaz od usporene dinamike u prošlosti do brzog, fluidnog i teško uhvatljivog razvoja savremene scene. Kakva god da je budućnost islama (tih novih četrnaest stoljeća), ta budućnost će biti, procjenjuje Smith, drugačija upravo zbog ovog temeljitog preobržaja koji je izvršila moderna. Smith ne želi predviđati budućnost islama već samo razjasniti njegovu poziciju u trenutku epohalnih promjena u 20. stoljeću. Drugim riječima, osvijetliti prelaz iz “onoga što je islam bio u ono što će tek postati.”²⁶

Islam i povijest

Da bi se razumjelo mjesto islama u modernoj historiji, potrebno je prvo imati u vidu mjesto povijesti u islamu. Riječ je o „jedinstvenoj konцепцијi povijesti“ jer je povijest „značajnija za muslimane nego za bilo koju drugu zajednicu“. Slično je i sa ulogom društva, koje je, kao i uloga povijesti, usko povezana sa kvalitetama pojedinačnog vjerovanja. Za muslimane su i društvo i povijest od suštinskog religijskog značaja. (Muslimanski

²⁵ *Islam in Modern History*, str. vi-x.

²⁶ Ibid.

kalendar, napominje Smith, započinje Hidžrom, trenutkom kada su muslimani stekli političku moć.²⁷⁾ Postati muslimanom stoga znači pridružiti se konkretnoj zajednici koja je prihvatile živjeti pod Božnjim vodstvom. Biti dio zajednice (*Umme*) je, po Smithovom mišljenju, centralno u vjeri jednog muslimana jer povijest "potvrđuje vjeru".²⁸ Islamska povijest je, kao vječiti test muslimanske vjere, bila povijest "zajednice u pokretu". Pa ipak, za muslimane je povijest samo jedan dio novčića, dok je drugi dio, "ispolirani, brilijantni, od čistog zlata" – *Ahiret*, onaj svijet. U islamu se sve Bogu vraća. Povijest je stoga "nastojanje da se objedini ovo svjetska pravičnost sa bezvremenim spasenjem u budućem životu".²⁹

Kako bi dodatno rasvijetlio odnos islama i povijesti, Smith islamsku interpretaciju povijesti poredi sa pozicijama tri weltanschauungs: hinduističkim, kršćanskim i marksističkim, nagašavajući kako je riječ o krajnje simplificiranoj shematizaciji generalnih tipova. Za hinduse, povijest "nije ultimativno značajna"; za kršćane je značajna, ali nije odlučujuća; za muslimane je odlučujuća, ali nije konačna; za marksiste je povijest doslovno – sve. Hindusi smatraju kako povijest (koju Smith izjednačava sa *samsarom*) treba biti transcendirana, jer svijet i sve u njemu nije ništa drugo nego *maya* ili veo (Smith se ograđuje od pogrešnog prevoda ove riječi sa "iluzija"). Za kršćane, povijest, paradoksalno, i jeste i nije fundamentalna. Ona je značajna, ali nikada konačna ili odlučujuća. Božja aktivnost u povijesti je bila krucijalna, a moralnost je posljedica, a ne uzrok spasenja.³⁰ Drugim riječima, u svojim povjesnim nastojanjima kršćanin se nada oprostu prije nego utopiji. I napokon, marksizam. Kao pokušaj implementacije socijalne ideje, ali i u nekim drugim temeljnim orientacijama, islam (i njegov "prototip" judaizam) i marksizam, prema Smithu, imaju mnogo toga zajedničkog. Smith

²⁷ Ibid., str 23.

²⁸ Ibid., str. 40.

²⁹ Ibid., str. 22.

³⁰ Više o kršćanskom konceptu povijesti, o povijesti kao "događanju spasa", koja je već ispunila svoju svrhu u: Karl Löwith, *Svjestka povijest i događanje spasa*, Zagreb – Sarajevo, 1990. preveo Mario Vukić.

marksizam opisuje "kao najveći, najodlučniji organizirani i eksplisitni pokušaj u ljudskoj povijesti da se stvori dobro društvo, da se kontroliraju povijesni događaji i da se realizira san o dobrom ljudskom životu."³¹ Od religija se razlikuje po isključivoj brizi za zemaljski svijet. Povijest je ono što je jedino bitno. Ljudski životi su ništa u odnosu na ovaj povijesni cilj. Logička posljedica marksističke filozofije, kao potpunog odbacivanja transcendencije, jeste prevlast cilja nad sredstvima. Za razliku od muslimana kojima je povijest važna, za marksiste je povijest jedino što je važno. S druge strane, islamski angažman "bio je najozbiljniji i najuporniji pokušaj ikada da se implementira pravda među ljudima, i sve do marksizma, to je bio najveći i najambiciozниji pokušaj."³² Za razliku od marksizma, u islamu svaki ovozemaljski događaj treba biti sagledan u dva konteksta. Svaki pokret koji čovjek napravi ima vječnu kao i vremenitu stranu. Tekući marš ovozemaljskih događaja velika je kolektivna drama; u isto vrijeme, to je ukupnost svih individualnih "tajni" za koje će svako ljudsko biće biti odgovorno na Sudnjem danu. Povijest, drugim riječima, ima ultimativno značenje, ali koje se ne iscrpljuje unutar sebe. Napokon, ono što se misli pod povješću u islamu odgovara arapskom izrazu *al-dunya* ili, tačnije, *al-dunya al-mutetawwirah*.

Smithova skica dalje ide ovako: Prema islamskoj koncepciji religije Bog nije ostavio ljudе bez upute i vodstva, iz čega proizlazi da postoji tačno propisana i prihvatljiva forma ljudskog ponašanja formulirana u Božjoj objavi, koju su prenosili poslanici od Adema do Muhammeda, a.s. Ljudska povijest stoga počinje ljudskom spoznajom o tome šta se treba raditi. "Za Grka se veza između konačnog čovjeka i ultimativne sheme stvarnosti ostvarivala u okviru racionalnosti. Čovjek kroz svoj intelekt sudjeluje u ultimativnoj realnosti u onoj mjeri u kojoj su njegove ideje istinite. Za kršćanina, ova veza je Kristova osoba. Za muslimana, medijator između čovjeka i Boga je pravičnost. Čovjek i Bog se susreću u moralnom djelovanju. Vječna Božija

³¹ Ibid., str. 31.

³² Ibid. str. 32.

riječ je zapovijed.”³³ Ali ljudsko društvo se suočava sa dezintegracijom i haosom zato što čovjek ne uspijeva provesti ove naloge. “Ljudska je povijest obeshrabrujuća priča.”³⁴ Stoga je Bog slao mnoge poslanike, iz epohe u epohu, da obnove poruku. Konačno je poslao posljednjeg – Muhammeda, a.s., kao konačnu poruku o istini i pravdi. “Ovaj put ne smije biti grešaka, iskrivljavanja, zanemarivanja.”³⁵ Ali, ako je istina, pita se Smith, i prije bila obznanjivana, šta je onda toliko značajno u ovom posljednjom objelodanjenju? I odgovara: U ovom slučaju dogodila se potpuna praktična primjena istine, a živo tijelo zajednice koja je prihvatiла poruku stupilo je u ljudsku povijet. Bog je obećao da će biti s ovom zajednicom, voditi je i podržavati sve dok ona bude promovirala i provodila pravičnost i solidarnost. Upravo zbog ovakve koncepcije povijesti “religijsko stanje” modernih muslimana i njihovi “zemaljski potencijali nalaze se u stalnoj tenziji – između onoga što je islamska povijest u svojoj biti i njihove svijesti o trenutnoj povijesnoj situaciji.”³⁶

No, Rokhsefat konstatira kako je Smith, naglašavajući ulogu Boga u muslimanskoj percepciji povijesti, usvojio ili, tačnije, potencirao fatalistički pogled eš'arijske škole mišljenja prema kojoj je sve totalno predodređeno i ultimativno kontrolirano od strane Boga.³⁷ Ali to je samo jedna škola mišljenja, spočitava dalje Rokhsefat Smithu, navodeći kao primjer šiijsku ili mu'tezilijsku interpretaciju povijesti kao dokaze o Smithovom monolitiziranju islamskih interpretacija povijesti.

Moderna kriza u islamu nastaje upravo iz kolizije muslimanskog razumijevanja povijesti (kao uspješnog i ispravnog načina življenja) i muslimanske povijesne zbilje u modernim vremenima. Ipak je ovo, ponavlja Rokhsehet, samo sunijska koncepcija povijesti, čija je prošlost od Poslanika, a.s., do modernih

³³ Ibid., str. 25.

³⁴ Ibid., str. 21.

³⁵ Ibid.

³⁶ Rokhsefat, str. 36.

³⁷ Očito je kako Rokhsefat ponešto kruto ocjenjuje principe eš'arijskog rješenja pitanja odnosa *qadera* i slobodne volje. Više u: Adnan Silajdžić, *Filozofiska teologija Abu al-Hasan-a al-Aš'arija*, BKC, Sarajevo, 1999.

vremena navodno bila iznimno uspješna zbog muslimanske odanosti Božijem vodstvu. Moderni je period u ovakvoj interpretaciji, trenutak otriježnjenja, kada su muslimane (prvi put?) povijesni neuspjesi temeljito pretresli. Ali, kako objasniti, nastavlja Rokhsefat, prijašnje muslimanske neuspjehe i sve one poraze u prošlosti? Da li je i ovo bila Božija volja? Ili je Bog bio prepustio muslimane same sebi? Ovu aporiju Smith objašnjava usputnom naznakom kako je muslimanska povijest imala svoje uspone i padove. Šijsko shvatanje povijesti testira Smithovu tezu, prema kojoj su savremena muslimanska kriza i slabost uzrokovani tensijom između njihovog shvatanja povijesti i svijesti o trenutnom položaju. Sve u svemu, Smithovo viđenje muslimanske percepcije povijesti, u Rokhsefatovom čitanju, jeste "redukcionistička interpretacija" jer ne uvažava šijski koncept u kojem povijest ne stagnira, već uvijek napreduje ka iščekivanom Mehdiju.³⁸

Islam u modernom svijetu

Smith povijest islama dijeli na tri perioda: klasični, srednjovjekovni i moderni. Svaki je period imao svoje sudbinske krize. Za klasični period to su bila mongolska osvajanja koja kulminiraju padom Bagdada 1258. godine. Srednjovjekovni period (čija je osnovna karakteristika masovno širenje sufizma na muslimanskim teritorijama) bio je jednako uspješan kao i klasični, čak je i uduplao muslimansku teritoriju i stanovništvo. Ali Smithova preokupacija je islam u modernim vremenima. Šta je osnovna odlika krize u kojoj su se našli muslimani ovog perioda?

"Temeljna slabost modernog islama je osjećaj kako je nešto krenulo loše sa muslimanskom poviješću. Temeljni problem modernih muslimana je kako rehabilitirati tu povijest: da ponovo krenu u njenoj punoj snazi kako bi islamsko društvo ponovo procvjetalo... Temeljna duhovna kriza islama u 20. stoljeću proizlazi iz svijesti kako nešto nije uredu između religije koju je Bog imenovao i historijskog razvoja svijeta kojeg On kontrolira."³⁹

³⁸ Rokhsefat, str. 34.

³⁹ *Islam in Modern World*, str. 41.

Drugim riječima, tenzija je između islama kao tradicionalnog načina života i modernosti.⁴⁰ Kao što je ubijedjen da se religije neprestano mijenjaju, Smith misli kako je i modernost krajnje dinamičan i bogat proces, protiveći se tzv. teoriji utjecaja ili efekta, prema kojoj modernost utječe izvana na religijsku unutrašnjost prema zakonu inercije. Spomenuta teorija definira religiju kao nešto manje-više dato, kao jedan kompaktni entitet naslijeden u određenoj formi, kao što i modernost isto tako definira kao stanovitu datost, ako ne u potpuno fiksnoj formi, onda kao proces manje-više fiksnog usmjerjenja koji određuje savremeni Zapad. "Unutar ovog polariteta", nastavlja Smith, "ovo gledište predviđa kako moderna kultura, koja je dinamična, aktivno i nemetano utječe na religiju koja je puki recipijent."⁴¹ Upravo zato Smith i kritizira spomenutu teoriju smatrujući je potpuno pogrešnom i neutemeljenom budući da ozbiljno potcjenjuje dinamičnu, vibrirajuću, živu prirodu tzv. tradicionalnih religijskih sistema. Vjerujući, dakle, da su ovi sistemi općenito, a islam posebno, fluidni i evolutivni, Smith optužuje "teoriju efekta" (budući da islam svodi na pasivnog recipijenta vanjskih utjecaja) za ozbiljno onemogućavanje autentičnog razumijevanja savremene muslimanske scene.

"Dodatno sa ovim novim okolnostima koje islam u njegovom modernom kontekstu dijeli sa ostatkom svijeta, postoje i neka razumijevanja specifična za islam... Islam je sila u pokretu čitavih trinaest stoljeća. Islam ima snažan utjecaj na modernog muslimana i njegovo društvo... kao i modernost izvana."⁴²

Kako bi ilustrirao savremenu dinamiku islama, Smith prikazuje i kritički ispituje neke moderne pokrete kao živu sliku "unutarnjeg duhovnog razvoja." Panoramu otvara referiranjem na pokret veahabija iz 18. stoljeća i pokret koji je vodio Šah Velijullah ed-Dihlevi u Indiji, kao "dva najznačajnija puritanska pokreta protiv interne deteritorizacije islamskog svijeta".⁴³

⁴⁰ Rokhesefat, str. 37.

⁴¹ *Islam in Modern World*, str. 48.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., str. 48-54.

Insistirajući na muslimanskom nepristajanju na savremeno propadanje, ovi pokreti su aktivno promovirali ponovnu obnovu izvornog islamskog društva.⁴⁴

U 19. stoljeća Smith izdavaja figuru Džemaluddina Afganija ne samo zbog njegove raskošne individualnosti već i kao prvog obnovitelja koji je upotrijebio koncepte "islam" i "Zapad" kao kardinalne opozite, u jasnom značenju potpune konfrontacije.⁴⁵ Važan aspekt one moderne muslimanske osviještenosti koju je predstavljao Afgani bilo je zazivanje muslimanske slave iz prošlosti. Želeći revitalizirati "duh muslimanskog aktivizma", Afgani je ponavljaо kako je preporod islama u uvjetima moderne dekadencije odgovornost samih muslimana. Iako je promovirao otpor Zapadu, ipak je želio da muslimani usvoje dostignuća nauke i tehnike kako bi opet postali moćni. Njegovo strastveno djelovanje u smjeru uzdizanja zemaljskog aspekta islama, bilo je inspiracija za sve kasnije reformske pokrete.

Smith ovako sumira osnovne crte modernog islama karakteriziranog u navedenim pokretima: unutarnja reforma, odbraна protiv vanjskih nasrtaja i evociranje nekadašnje muslimanske slave.⁴⁶

⁴⁴ Za vеhabијски pokret iz 18. stoljeća Smith kaže da je bio "puritanski, energičan i prost"; naziva ih "strogim transcendentistima" i promotorima ikonoklazma kojima je prostorna izolacija omogućila da se neometano fokusiraju na svoj "eksperiment" koji se pokazao "izvodiv jedino u pustinji" (str. 51.) Ovaj pokret je zahtijevao povratak klasičnom islamu, pri čemu Smith pod "klasičnim islamom" očito misli na kompaktno teološko raspoloženje i kompaktan svjetonazor u prvom hidžretskom stoljeću. Spisak svih redukcionalizama vеhabијskog pokreta je dugačak: "Odbacivao je korupciju i laksizam savremene dekadencije. Takoder je odbacivao i komociju i kulturno bogatstvo srednjovjekovnog islama. Odbacivao je unutarnju toplinu i nadzemaljsku pobožnost mističkog puta. Odbacivao je i strani intelektualizam, ne samo filozofski, već i teološki. Insistirao je jedino na pravu. Klasično pravo, smatraju vеhabијe, suma je i bit same vjere – i to u njegovoj uskoj, najrigidnijoj hanbelijskoj verziji, očišćenoj od svih stoljetnih inovacijskih doprinosa i intervencija... To je, naučavaju vеhabијe, islam; sve ostalo su puke izlišnosti i iskrivenja." (str. 49) Što se tiče Velijullahovog pokreta, tu je došlo do "odbijanja degeneracije postklasičnog islama." Iako je bio sufija, Velijullah je oštro kritizirao neke sufiske prakse i najekstremnija gledišta. Njegov je islam bio mnogo bogatiji, obuhvatniji i fleksibilniji od vеhabијskog. Velijullah je više pripadao srednjovjekovnom nego klasičnom islamu. U političkom smislu, želio je obnoviti političku moć muslimana u Indiji. (str. 51-54)

⁴⁵ Ibid., str. 55.

⁴⁶ Ibid., str. 54-58.

Kasniji pokreti

U novoj fazi islamska povijest obiluje dosta raširenijim, raznovrsnijim i složenijim pokretima. Iako su u svakoj pojedinoj sredini imali vlastite specifičnosti, u skladu s njihovim temeljnim motivima i lokalnim prilikama, Smith ove pokrete smješta u nekoliko općih obrazaca: liberalizam, nacionalizam, apologete i dinamizam.

1. *Liberalizam*: Razumijevajući filozofiju i sufizam kao dvije dominantne "liberalne sile" u islamskoj tradiciji, Smith tvrdi da su filozofija⁴⁷ i sufizam doprinijeli razvoju jednog potpuno novog trenda na prelazu u novo stoljeće koji bi mogao biti imenovan kao islamski liberalizam. Štaviše, intelektualizam islamske filozofije i humanizam sufizma mogu osigurati važnu bazu za tako potrebnu reinterpretaciju islama. Smith, naravno, ne zaboravlja ni zapadni utjecaj kao treći faktor liberaliziranja islamske sredine. Ovaj islamski liberalizam kao kišobran vrlo divergentnih tendencija, sve u svemu, ne reducira savremeni Zapad na puku prijetnju već ga nastoji harmonizirati sa islamom.⁴⁸ Pa ipak, Smith ne gleda na liberalni islam sa pretjeranom blagonaklonošću (što je već poznato iz njegovih ranih studija o islamu u Indiji). Tako tvrdi kako je ova harmonizacija češće bila permisivna nego kreativna; dopuštala je jednoj osobi da bude i musliman i vesternizirani liberal bez ikakve konstruktivne sinteze ovih svjetonazora. "Islamski liberalizam" je imao različite forme i izražaje obuhvatajući veome različite intelektualne figure kao što su Sejjid Ahmed Khan, Muhammed Abduhu, Taha Husein ili Namik Kemal.

⁴⁷ Pod "filozofijom" Smith misli na "racionalizam" ili "intelektualizam" u najširem smislu, tj. na ono mišljenje koje je otvoreno prema svijetu. Takav "racionalizam" su odbacili i vehabije i Velijullah. Obično se uzima kako je upravo ovo "odbijanje" ključni razlog intelektualne slabosti modernog islama, ali koje ima svoje duboke korijene u muslimanskom konzervativizmu. "Ako misticizam nikad nije u potpunosti prihvaćen od strane vjerskih lidera", piše Smith, "intelektualizam nije bio uopće prihvaćen. Neki su muslimani gledali na uvođenje grčke misli u islamski svijet kao prijetnju koja je opasnija za njihovu religiju od križarskih ratova i mongolskih osvajanja." (Ibid., str. 63)

⁴⁸ Ibid., str. 63.

2. *Nacionalizam*: Nacionalizam je u islamski svijet stigao iz Evrope. To, ipak, ne znači kako je ovaj "uvezeni" nacionalizam tek tako inkorporiran u islamski svijet imajući u vidu sve posebnosti političke tradicije ovog svijeta. Muslimanski nacionalni pokreti, uprkos njihovim različitostima, međusobno značajno konvergiraju zbog zajedničke islamske potke.⁴⁹

Fokusirajući se na dva aspekta nacionalizma, pozitivni i negativni, Smith zaključuje da su kompleksni muslimanski nacionalni pokreti bili ukotvljeni uglavnom u negativnom aspektu, pri čemu pod ovim misli na generalno opredjeljenje za oslobođenje od stranog tutorstva, a više je nego i očito kako je tokom 19. i 20. stoljeća najveći dio muslimanske energije otišao upravo u pravcu borbe za oslobođenje od vanjske kontrole. Nacionalizam je u smislu otpora kolonijalizmu bio potpuno kompatibilan sa islamom. Kako je "potčinjavanje zajednice nevjernicima" poistovjećeno sa propadanjem, svrgavanje "stranaca" je bio najvažniji prioritet s ciljem rehabilitacije islamske povijesti.⁵⁰ U ranim fazama ovih nacionalnih pokreta dominiraju vjerske figure, kao lideri i inspiratori. Retorika pokreta je postajala sve religiozija kako su više "prodirali" u široke narodne mase. Što se tiče pozitivnog aspekta nacionalizma kao konstruktivne lojalnosti određenoj naciji, Smith njegovu snagu u muslimanskim nacionalnim pokretima potpuno minimizira, posebno u odnosu na negativni aspekt oličen u ideji otpora. Pozitivni nacionalizam je bio dosta manje prisutan u muslimanskom svijetu, iz čega Smith zaključuje kako je odnos islama i pozitivnog nacionalizma tek teoretski problem. U praktičnom smislu, uvijek je lakše promovirati otpor nego konstruktivno djelovanje.⁵¹

⁴⁹ Ibid., str. 79.

⁵⁰ Ibid., str. 82.

⁵¹ Ibid., str. 83-91.

3. *Muslimanske apologete*: Markirajući opće tipove reformističkih tendencija u muslimanskom svijetu, Fikret Karčić u "Društveno-pravnim aspektima islamskog reformizma" konstatira kako se reformistički pokret "pocijepao na tri različite i međusobno suprotstavljene struje – svjetovne moderniste, vjerske moderniste i ortodoksne reformatore."⁵² Pozivajući se upravo na Smitha, Karčić tipizira svjetovne moderniste i ortodoksne reformatore kao čiste antipode, između kojih su se nalazili vjerski modernisti čije se nastojanje da reinterpretiraju islam završilo njegovom apologijom. Smith u području modernog muslimanskog vjerskog mišljenja konstatira nadmoć apologetske literature, i to "u skoro poražavajućim omjerima." Apologete nastoje dokazati, i sebi i drugima, da je islam ispravan i moćan.⁵³ Veliki dio ove odbrambene literaturе sve probleme u odnosu islama i modernih fenomena adresira uglavnom Zapadu. Nažalost, "veliki broj muslimana uzimaju apologete zdravo za gotovo, jer ne razumiju alternative..."⁵⁴ Apologetska literatura ima ove tri ključne orijentacije: protiv vanjskih napada, protiv nevjernika i protiv vesternizacije. Kritizirajući apologetsko mišljenje kao nekreativno i inertno, Smith ustvrđuje kako preobražaj liberalne misli u apoloetsku nije odveo muslimane u smjeru "ponovnog promišljanja islama, već ponovnog promišljanja njegove odbrane."⁵⁵ I, dakako, zbog ovoga je plaćena enormna intelektualna cijena.

4. *Dinamizam*: Posljednji element u modernom islamu na koji se Smith referira jeset "dinamizam", opisujući ga kao promociju "aktivizma kao takvog". Transformacija pasivnog i inertnog islama iz 19. stoljeća u njegovu "uzavrelost" u 20. stoljeću potvrđuje vrijednost ovakvog dinamizma

⁵² Fikret Karčić, *Društveno-pravni aspekti islamskog reformizma*, Islamski teološki fakultet, Sarajevo, 1990, str. 107.

⁵³ *Islam in Modern World*, str. 91.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid., str. 92-94.

“koji je bio evidentan svugdje.” Pa ipak, ovaj dinamizam, ova “uzavrelost” imaju svoje nedostatke u vidu odsustva kontrole i racionalnog usmjeravanja, i kao takvi mogu se iscrpiti sami u sebi, poput neke kratkotrajne euforije, ili se, čak, pretvoriti u iracionalni bijes gomile.

U drugom dijelu knjige *Islam in Modern History* Smith istražuje modernu krizu islama u tri velika područja muslimanskog svijeta: arapskim zemljama, Pakistanu i Turskoj. Dok se arapske zemlje i Pakistan savršeno uklapaju u izložene teorijske obrasce, slučaj tadašnje Turske je bio jedinstven. Smith, zapravo, svoje generalizacije o muslimanskom svijetu često okončava ogradiom “osim Turske”, koja se, očito, po njemu, nakon ukidanja hilafeta i uvođenja sekularizma kretala u ispravnom smjeru postizanja “islamske reformacije” i toliko željenog ekvilibrijuma između islama i modernosti.⁵⁶

Smithova filozofija religije: razumijevanje islama iz perspektive “kraja religije”

Smithovo djelo *The Meaning and End of Religion* je bilo, prema mišljenju Talala Asada, prvi teorijski uobličen razračun sa esencijalističkim definiranjem religije. U ovoj klasičnoj studiji o religijskom fenomenu, neobilaznom štivu, kako ističe Asad, u svakom ozbiljnном komparativnom proučavanju fenomena religije i povijesti religija, na staro pitanje o prirodi religije odgovoreno je kako religija nema suštinu, što je, opet prema Asadu, zasnovano na određenoj filozofiskoj teoriji imena i određenoj društvenoj ontologiji prema kojima imena ne bi trebala označavati stvari koje realno ne postoje, a budući da u ljudskom kontekstu jedino pojedinačne osobe stvarno postoje, onda jedino one i mogu biti imenovane.⁵⁷ Smithov je argument ovdje da, strogo govoreći, nijedna “stvar” ne korespondira imenici “religija”.

⁵⁶ O slučaju Turske više u poglavlju posvećenom ovoj temi (str. 165-208).

⁵⁷ Asad, str. 205.

Upotrebljavajući termin da bismo referirali na stvar "koja ne postoji", mi, zapravo, taj termin opredmećujemo. "Među svim tradicijama", piše Smith, "krščanin je imao najviše razloga da insistira na tome da je ultimativna realnost... osobna."⁵⁸ Asad ovom Smithovom zapažanju (tek usput) suprotstavlja dogmu islama u kojoj ne samo da Bog nije osoba nego je neopisiv, "ni slikom ni zvukom".⁵⁹ Zamjenice koje referiraju na Njega su čisto gramatičke, ne ontološke.⁶⁰

Krajnje pojednostavljeno, u djelu *The Meaning and End of Religion* Smith dekonstruira pojam "religije" pokazujući kako je riječ o relativno novom zapadnjačkom terminu koji se koristi da se opišu, sa stanovitom apstrakcijom, velike svjetske tradicije (kao što su kršćanstvo, budizam, hinduizam itd.) kao ekskluzivni sistemi vjerovanja. Ovakav pojam religije, koji se formirao na Zapadu u epohi prosvjetiteljstva, pozicionirat će religije jedne nasuprot drugih kao konfliktne ideološke skupove tvrdnji o ekskluzivnoj istini, što je, prema Smithu, imalo katastrofalne posljedice po međuvjerski dijalog, zaustavljajući ga u začetku.⁶¹

Već sama etimologija riječi "religija" daje stanovite naznake kako se radi o diskursu u Faoucaultovom smislu riječi. Izvorno

⁵⁸ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Mentor Books, New York, 1962, str. 166.

⁵⁹ Asad, 207.

⁶⁰ Samo u pridjevskoj formi religija nije u opasnosti od reifikacije budući da tada referira na kvalitet. Za Asada je krajnje simptomatično da Smith ne spominje i priloge, što pokazuje kako "nije imao interesa za akciju." Smith, zapravo, varira između antiesencijalizma (budući da ideja biti ili suštine isključuje promjenu, to znači da mora biti odbaćena u dosljednom historijskom pristupu) i radikalnog skepticizma (ništa u stvarnosti ne može biti definirano jer je stvarnost odveć kompleksna, odveć fluidna, a svi koncepti i definicije su statični). Riječ je, napominje Asad, o drevnoj doktrini: budući da naši koncepti tragaju za ogledalom svijeta, možemo konceptualizirati jedino iskrivljavanjem slike budući da se svijet neprestano mijenja (za razliku od koncepte koji ostaju). Pretpostavka je, dakle, da jedino ono nepromjenjivo može biti uopće shvaćeno. Asad pomalo ironično izjavljuje kako je moderna epistemologija "ipak nešto drugačija". Danas prepoznajemo kako su prirodna i društvena znanja povezana sa praksama koja interveniraju u konstrukte i mijenjaju svijet. U oblasti religijskog znanja nužno se postavlja pitanje, uglavnom od samih vjernika: koji elementi u religijskoj tradiciji mogu uopće biti uzeti kao vitalni i pretentirati na kontinuitet. Bit svake religije nije nešto nepromjenjivo, već upravo "nešto" što može biti jednak očuvano koliko i podložno raspravi i preobražajima promjenjivim historijskim okolnostima. "Vjera" je ta imenica sa kojom "religijska situacija" uvijek može biti identificirana, jer, za razliku od "religije", ne može biti opredmećena. Ovakav koncept "vjere" ostaje prema Asadovom mišljenju potpuno nepovezan sa iskustvom i praksom, što je njegova očeva manjkavost. (Asad, str. 208)

⁶¹ James C. Livingston, *Religious Pluralism and the Question of Religious Truth in Wilfred C. Smith*, Journal for Cultural and Religious Theory 4.3 (August 2003), str. 59.

je singular ove riječi označavao pojedinačni kvalitet (naprimjer, "religija u nečijem srcu"), ali kada je kršćanska crkva u 5. stoljeću eliminirala rivale, ovaj termin skoro da je iščezao. U kršćanskoj tradiciji će ga ipak održati Augustin koji termin koristi u djelu *De Vera Religione*, iako je ostao krajnje polivalentan.⁶²

Kumulativna tradicija

Ono što uobičajeno podrazumijevamo pod "religijama" Smith označava sintagmom "kumulativna tradicija" koja je, poput kulture, ogromni, kompleksni, protejski, mnogoznačni, nezau-stavljeni, tekući, višedimenzionalni proces.⁶³ "Entiteti" kao što su budizam, hinduizam i kršćanstvo nisu pojedinačne, statične, zatvorene, okamenjene religije, već upravo kumulativne tra-dicije sastavljene od potpuno divergentnih formi, koncepata, izražaja, u različitim geografskim područjima i različitim hi-storijskim periodima. Stoga je potpuno besmisleno govoriti o ovim tradicijama kao o istinitim ili lažnim, kao što je absurdno etiketirati neku civilizaciju kao istinitu ili lažnu. Distinkтивno obilježje ovih tradicija je vjera (*faith*) koja je srce i duša ovih pse-udofluidnih i pseudostabilnih sistema. To je ujedno i najvažniji Smithov koncept, koji, kao takav, neposredno uvjetuje Smithovo razumijevanje istine. Vjera je osobina određene osobe – strik-tno pojedinačni kvalitet, evidentan u ljudskom životu još od pa-leolita. Vjera je individualni angažman u nekoj egistencijalnoj

⁶² Pojedini protestantski autori pod "religijom" i dalje misle na "vezu između čovjeka i Boga." (*The Meaning and End of Religion*, str. 41-42).

⁶³ Nazivi velikih svetskih "religija" kao što su judaizam, hinduizam, šintoizam, taoizam, konfučionizam i budizam po Smithovom mišljenju potpuno su pogrešni. Ova imena koriste istraživači religija i "vanjski posmatrači", ali ne i pripadnici ovih vjera. Naziv "ju-daizam" je, npr., nastao iz potrebe razlikovanja sa helenizmom koji je ugrožavao jevrejski identitet. Jevreji se nisu borili protiv helenizma kako bi sačuvali judaizam, nego svoj nacionalni identitet. Još je problematičnija stvar s hinduizmom koji je krajnje otvoren i nezaokružen sistem. U slučaju kineskih tradicija također je veoma teško teorijski organi-zirati i razmrsiti sva taoistička, konfucijanska i budistička preklapanja, tako da je svaka esencijalistička deskripcija u slučaju ovih tradicija nužno manjkava. Sve ove oznake su, zapravo, uveli kršćanski misionari iz Britanije kako bi imenovali nepoznati svijet Isto-ka. Ali islam predstavlja poseban slučaj, naglašava Smith ističući kako je "Allah dao ime islamu". Arapska riječ *din* teško da može biti prevedena latinskim izrazom *religija*, jer je *din* označavao iskrenu vjeru u značenju totalnog pokoravanja jedinom Stvoritelju, a ne ekskluzivan, zaokružen klub pripadnika. Smith primjećuje kako izrazi *islam* i *musliman* mogu biti primjenjeni i na jevreje i kršćane, zato što oni definiraju kvalitet vjerovanja, a ne sistem obreda. Tek kasnije će islam postepeno početi označavati posebnu, "drugu" religiju. (*The Meaning and End of Religion*, str. 75. i dalje).

formi, orientacija jedne personalnosti prema samoj sebi, prema bližnjem, prema univerzumu; to je, riječu, "totalni odziv... da se vidi, osjeća, djeluje u transcendentnoj perspektivi."⁶⁴ Ovaj krajnje vlastiti izražaj vjere je prvo bitna forma religijskog diskursa. I dok je vjera univerzalno ista u fenomenološkom smislu, religijske, kulturne kumulativne tradicije su mnogoznačne, heterogene, što, onda, uzrokuje nastanak religijskih vjerovanja (*beliefs*), koja su sekundarni sloj vjere. Ali kada ova vjerovanja postanu primarna u odnosu na vjeru, dolazi do diferenciranja, nerazumijevanja, sumnjičenja i sukoba. Ali, istina se potvrđuje u terminima spasa i oslobođenja, a ne pobijanja i trijumfa. Slijedi da istine ne prebivaju u religijama, već u osobama, u njihovoj vjernosti, integritetu i dosljednosti.⁶⁵

Potpuno je, stoga, pogrešno razmišljati o religijama na temelju njihovih konkurenckih, takmičarskih "tvrdnji o istini". Ove kumulativne tradicije treba jednostavno posmatrati kao različite puteve, iz čega slijedi da su svi ljudski religijski konstrukti – riječi, obredi, doktrine i slike – samo načini ili sredstva koja usmjeravaju pojedince ka transcendenciji. Ali isto tako mogu biti opasni ukoliko zagovaraju apsolutna, ultimativna značenja i vrijednosti. Svaka ljudska tvrdnja data iz perspektive apsolutnog i ultimativnog Božijeg znanja je idolatrija, nedvosmislen je Smith, jer je riječ o pseudoapsolutnom znanju posredovanom kroz konačne ljudske konstrukte. I kršćani i muslimani su krajnje idolatrični kada daju ovakve apsolutizirajuće izjave o istini o Bogu i individualnom spasenju.⁶⁶

⁶⁴ W. C. Smith, *Faith and Belief*, Princeton, 1979, str. 12, citirano prema James C. Livingston, *Religious Pluralism and the Question of Religious Truth in Wilfred C. Smith*, str. 59.

⁶⁵ "Opasno je i bezbožno prepostaviti da je kršćanstvo (ili budizam ili islam itd.) istinito... po sebi, nešto impersonalno, statično; pravilnije je reći da ono može postati istinito, ako ga ti ili ja usvojimo i internaliziramo, ukoliko ga živimo iz dana u dan." Wilfred Cantwell Smith, *Questions of Religious Truth* (New York: Scribners, 1967, 70-71), citirano prema Livingston, str. 60.

⁶⁶ U svim opservacijama o vjeri Smith podrazumijeva da se angažman jedne pojedinačne vjere kao ličnog konstituiranja smisla uvijek odvija u prisustvu onoga što on zove "transcendentna dimenzija." Svjestan lakoće sklizavanja u idolatriju, Smith je veoma oprezan u neposrednim tvrdnjama o trancendenci (iako ponekad koristi izraz "Bog"), pri čemu pod izrazom "transcendencija" obično misli na ono što se u različitim tradicijama razumijeva kao predmet vjerovanja. (Livingston, isto)

Smithova dekonstrukcija pojma religije naišla je na brojna neodobravanja. Uvažavajući ga i osobno i kao vrhunskog religiologa, S. H. Nasr kritizira Smithovo odbacivanje postojanja religijske suštine, čime se gubi mogućnost utemeljenja objektivne istine u religiji.⁶⁷ Livingston mu zamjera kako ne posvećuje dužnu pažnju kognitivnim, konceptualnim ili idejnim dimenzijama religije čak ni u njenim prvotnim i arhaičnim oblicima, što vodi minimiziranju formativne uloge intelekta u oblikovanju distinkтивnih religijskih okvira, odnosno svjetonazora ili moralnih formi života.⁶⁸ Prema Asadu, Smith je pogrešno poistovjetio reifikaciju sa Weberovim konceptom rutinizacije karizme. Koncept religije je prema Smithu evoluirao u smjeru širokog trenutka reifikacije, "mentalnog pretvaranja religije u stvar, dolazeći postepeno do uvjerenja da je riječ o objektivnom, sistematičnom entitetu."⁶⁹ Reifikacija podrazumijeva, pojednostavljeni, pretvaranje nečega što postoji u uobrazilji u nešto što postoji u stvarnom svijetu. Skala reifikacije varira od tradicije do tradicije, pri čemu Smith opisuje hinduizam kao najmanje, a islam najviše postvarenu religiju. "Postoji hindus ali ne i hinduizam", zapaža Smith, tvrdeći kako se hinduizam može definirati samo nominalno, ne i esencijalno. Hinduizam je, prosto, nešto što hindus vjeruje i radi. Asad ovdje spočitava Smithu kako ovdje politički motivirano definira religiju, jer bi, u slučaju da je Smith u pravu, totalna disperzivnost dogme potpuno negirala i minimalnu empirijsku kompaktnost hinduizma.

Reifikacija islama

Vratimo se islamu i onomastici religija. Slučaj islama je bio poseban za Smitha zato što od svih svjetskih tradicija jedino islam koincidira sa vlastitim imenom, jedino islam nije dobio ime "izvana". Kako Smith ispravno primjećuje, riječ "islam" se pojavljuje u Kur'anu i muslimani insistiraju na njezinu upotrebi

⁶⁷ *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, priredio William C. Chittick, World Wisdom, 2007, str. 18.

⁶⁸ Livingston, str. 61.

⁶⁹ *The Meaning and End of Religion*, str. 80.

odlučno odbacujući nakaradne nazive kao što su "muhamedanizam", "muhamedanstvo", "islamizam" i sl. Zanimljivo je koliko Smith insistira na jedinstvenosti islama u pogledu "autohtonosti" naziva kolebajući se između pitanja "Je li islam, zapravo, izuzetak od generalnog pravila?" i pitanja "Šta je to što čini ovu vjersku zajednicu drugačijom od ostalih?" Islam jeste izuzetak, jer je koherentan i zaokružen sistem, jer je sociološki, pravno, čak i politički organiziran entitet u profanom svijetu i apstraktno formuliran kao ideal.⁷⁰ Smith islamsku tradiciju naziva "identitetom" zato što je "islam više reificiran nego bilo koja druga velika svjetska živa vjera".⁷¹ Nadalje, prema Smithovom mišljenju, postoje tri temeljna procesa reifikacije kroz koja je prošao islam u svojoj povijesti.

Prvi proces seže još u ranu povijest Srednjeg istoka, a islam je, kao u Spenglerovoju opservaciji, posljednji izdanak dugog procesa traženja istine.⁷² Kontekst u kojem se javlja islam, kao najmlađa velika svjetska religija, jeste pluralizam religija na Istoku, gdje je islam "našao svoj pravi dom". Postojala je jasna svijest kako je ova novonastala religija nezavisna i autentična u odnosu na druge religijske tradicije koje su u pogledu dogmi uglavnom već bile sistematizirane. Drugi proces reifikacije podrazumijeva jedan unutarnji razvoj unutar islama koji je trajao stoljećima. Tako sama riječ "islam" u današnjoj upotrebi ima najmanje tri značenja: lična vjera svakog pojedinog muslimana i muslimanke, transcendentni ideal i empirijski, živi, povjesni fenomen. Danas je najdominantniji koncept islama kao kompaktnog, povijesnog organizma, dok se druga dva značenja uglavnom zanemaruju.⁷³ Na kraju 19. stoljeća skoro svi autori iz oblasti religijskih izučavanja koriste riječ "islam" u njegovom reificiranom značenju. I treći proces je dat u rastućoj tendenciji širom muslimanskog svijeta da se "islam" (koji je u dugom vremenskom

⁷⁰ Ibid., str. 75.

⁷¹ Ibid., str. 76.

⁷² Džait, str. 86-96.

⁷³ Smith, dakako, uvodi u raspravu i termin "iman", ali zbog njegove rijede zastupljenosti i užeg pojmovnog obima, ne analizira ga detaljno.

periodu bio sinonim "imanu", ličnoj vjeri) poistovjećuje sa em-pirijskom, taktilnom, aktualnom povijesnom zbiljom. Smith misli kako je do ovoga došlo pod utjecajem Zapada koji je, posmatrajući islam izvana kao svjetovni fenomen, nekako ga želio unificirati, zaokružiti, reificirati.⁷⁴ Time su potpuno reducirana i iscrpljena sva ostala značenja, nemjerljive dubine, minijaturne razgranatosti i fine varijacije islama koji je, poput drugih vjera i tradicija, doslovno beskrajan.

⁷⁴ *The Meaning and End of Religion*, str. 112.

Bibliografija

1. Adams, Charles J., *Islamic Religious Tradition*, u Leonard Binder, ed. The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and Social Sciences, New York: John Wiley & Sons, 1976.
2. Asad, Talal, *Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion"*, History of Religions, Vol. 40, No. 3 (Feb., 2001), str. 205-222, University of Chicago
3. Cameron, Roberta Llewellyn "The Making of Wilfred Cantwell Smith's *The World Theology*", doktorska disertacija na Concordia Univerzitetu u Montrealu, 1997.
4. Džait, Hišam, *Evropa i islam*, Vrhovno Starještvo IZ BiH, Sarajevo, 1989.
5. Foucault, Michel, "Riječi i stvari: arheologija humanističkih znanosti", Golden marketing, Zagreb, 2002.
6. Hefner, Robert F., *Muslims and modernity: culture and society in an age of contest and plurality*, "The New Cambridge History of Islam", vol. 6, Cambridge University Press, 2011.
7. Hick, John, *Religious Pluralism*, u: "The World's Religious Traditions, Current perspectives in Religious Studies: Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith", Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1984.
8. Karčić, Fikret, "Društveno-pravni aspekti islamskog reformizma", Islamski teološki fakultet, Sarajevo, 1990,
9. Kemali, Muhammed Hašim, "Uvod u šerijatsko pravo", El-Kalem&CNS, Sarajevo, 2015.
10. Livingston, James C., *Religious Pluralism and the Question of Religious Truth in Wilfred C. Smith*, Journal for Cultural and Religious Theory 4.3 (August 2003)
11. Löwith, Karl, "Svjetska povijest i događanje spasa", Zagreb – Sarajevo, 1990.
12. Nasr, S. V. R., *Evropski kolonijalizam i nastanak modernih država* u: John L. Esposito, "Oksfordska historija islama", Živinice, Selsebil, 2005.
13. Robinson, Francis za 5. tom "The New Cambridge History of Islam", Cambridge University Press, 2011.
14. Rokhsefat, Seyed Mostafa "Wilfred Cantwell Smith's Contribution to the Study of Islam", doktorska disertacija na Faculty of Religious Studies, McGill University, Montreal, 1994.
15. Said, Edvard, "Orijentalizam", Biblioteka XX vek, Beograd, 2000.

16. Said, Edward W., "Krivotvorenje islama", Biblioteka "Tridvajedan", Zagreb, 2003.
17. Said, Edward, "Kultura i imperijalizam", Beogradski krug, Beograd, 2002.
18. Silajdžić, Adnan, "Filozofiska theologija Abu al-Hasana al-Aš'arija", BKC, Sarajevo, 1999.
19. Smith Wilfred Cantwell, "Modern Islam in India: a social analysis", Minerva Book Sho, Anarkali – Lahore, 1943.
20. Smith, Wilfred Cantwell "Islam in Modern History", Mentor Book, 1957.
21. Smith, Wilfred Cantwell, *Questions of Religious Truth*, New York Sribners, 1967.
22. Smith,Wilfred Cantwell "The Meaning and End of Religion", Mentor Books, New York, 1962.
23. Stevens, Philip Terence, "Wilfred Cantweil Smith's concept of faith: a critical study of his approach to Islam and Christianity", doktorska disertacija na Durham University, 1985.

MEHMED KICO

ARAPSKA FILOLOGIJA U RADOVIMA MESUDA HAFIZOVIĆA

Mehmed Kico

*redovni profesor
na Katedri za filologiju Kur'ana
mehmed.kico@yahoo.com*

Ključne riječi

Mesud Hafizović, arapska filologija, gramatičarske škole, nastanak arapske jezičke nauke, izvori arapskog jezika, arapska proza, arapska leksikografija

Sažetak

Spomen-godišnjice smrti i rođenja Mesuda Hafizovića povod su da se pruži osvrt na dio njegovog opusa o kojem se ne zna dovoljno. Pošto je veoma bogat opus teško sažeti u okvire jedne rasprave, opravdana je namjera da se, u najmanju ruku, osvijetle njegovi radovi iz arabistike.

Iz bogatog zbira od 120 naslova, autorskih radova i prijevoda, koje je Mesud Hafizović objavljivao u glasilima odgojno-obrazovnih ustanova Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, radovi vezani uz arapsku filologiju, koja se kod nas izučava u sklopu arabistike, privlače posebnu pažnju. Njih blisko povezuje tematsko jedinstvo, potvrđeno, uz ostalo, posebno time što su objavljivani isključivo u *Zborniku radova* Fakulteta, namijenjeni lingvistički obrazovanim korisnicima, za razliku od priloga koje je pisao za druga glasila.

Mesud Hafizović je tako doprinosio afirmiranju *Zbornika...* i razvoju naše arabistike, a u tome je ustrajavao sudjelujući u svakom broju *Zbornika...*, od njegovog pokretanja pa do broja objavljenog u godini preseljenja na ahiret.

Mehmed Kico

Arabic philology in the works of Mesud Hafizović

Key words

Mesud Hafizović, Arabic philology, Arabic grammar schools, birth of Arabic linguistics, Arabic language sources, Arabic prose, Arabic lexicography

الكلمات المفتاحية

مسعود حافظوفيتش، فقه اللغة العربي، المدارس النحوية، نشأة علم اللغة العربي، مصادر اللغة العربية، النشر العربي، علم صناعة المعاجم العربي

150

Abstract

On the anniversary of Mesud Hafizović's birth as well as his death, it is appropriate that we look at his rich body of work. Its variety is such, however, as to defy compression under a single heading or topic. I will, therefore, concentrate here on his linguistic writings, which treat a field we shared. Of a long list of 120 titles, comprising both original works and translations, published by Mesud Hafizović in Bosnian periodicals (*Zemzem*, *Glasnik Starješinstva islamske zajednice*, *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, *Preporod*, *Islamska misao*, *Muallim*, *Takvim* and *Oslobodenje*), it is the works on Arabic philology that draw my attention particularly, marked as they are by a solid thematic unity. Unlike the texts he wrote for other publications and their less academically oriented readers, the works he published in the *Zbornik Fakulteta islamskih nauka* were meant for a readership with a certain level of linguistic expertise. Those writings made a significant contribution to the *Zbornik Fakulteta islamskih nauka* and the development of Arabic Studies in Bosnia. That he was writing continuously is clear from his contributing to every issue of the *Zbornik Fakulteta islamskih nauka*, up to the sixth, which was published in the year of his passing away.

الملخص

إنه من المبرر بمناسبة ذكرى ميلاد ووفاة مسعود حافظوفيتش أن نلتقط إلى مؤلفاته الوفيرة التي من الصعب تلخيصها في بحث واحد. ولذلك سأحاول في هذا البحث أن ألقي الضوء على مؤلفاته اللغوية التي تخص مهنتنا المشتركة. وفي المجموعة الغنية المتكونة من ٢١ عنوان للمؤلفات والترجمات التي كان مسعود ينشرها في الزمز، وبلاع المشيخة الإسلامية، ومجموعة البحوث لكلية الدراسات الإسلامية، والنهضة، والفكر الإسلامي، والعلم، والتقويم، والتحرير تجذب اهتمامي بصفة خاصة بحوثه المرتبطة بفقه اللغة العربي التي تجمع بينها الوحدة الموضوعية. فهي مجموعة البحوث لكلية الدراسات الإسلامية كان ينشر البحوث الخاصة بالقراء المثقفين في اللغة، خلافاً للبحوث التي كان يكتبه لمجلات الأخرى وقراءها غير المهنيين.

كان مسعود حافظوفيتش يساهم بمؤلفاته في إثبات مجموعة البحوث لكلية الدراسات الإسلامية وتطوير دراساتنا العربية، وكان يواكب على ذلك باشرتاكه في كل عدد لمجموعة البحوث منذ تأسيسها حتى عددها السادس الذي صدر في سنة وفاته.

Uvod

Ako uistinu bogat istraživački rad, spisateljski opus, respektabilna saopćenja sa naučnih skupova i hvalevrijedan niz vannastavnih aktvinosti Mesuda Hafizovića (1947-2001), višegodišnjeg predavača u nastavi iz predmeta Arapski jezik i prvog sekretara Vijeća za postdiplomske studije na Fakultetu islamskih nauka, nisu pogodni da se, povodom spomen-godišnjica, u cijelosti sažmu u predmet jedne rasprave namijenjene podsjećanju na stranicama *Zbornika radova* Fakulteta, čiji saradnik je on bio, ništa ne treba biti zapreka nastojanju da se osvijetli dio njegovog opusa, makar onaj koji se tiče stručnosti, zajedničke njemu i potpisniku takvog osvrta.

Povodom spomen-godišnjica od rođenja i smrti, o Mesudu Hafizoviću sam objavio članak pod naslovom "U spomen Mesudu Hafizoviću",¹ gdje sam pobrojao ranije napise o njemu² i nagovijestio da će kao zasebnu cjelinu osvijetliti njegove radove iz arabistike i prijevode cjelovitih djela, bez uključivanja dugoga niza prijevoda kraćih autorskih radova. Uzao sam na vrijednosti njegove magistarske teze objavljene pod naslovom *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa*,³ kao i na važnost rukopisa "dovršene" a nebranjene doktorske disertacije na temu *En-Nemlijja — bošnjačka studija iz arapskog jezikoslovlja iz 1642. godine*, za koju sam apelirao da se štampa.

Budući da nemam uvide u strukturu i metode primijenjene u razrađivanju predmeta doktorske disertacije, te da je Jusuf Ramić objavio prikaz njegove magistarske teze, meni se cjelishodnijim od zadržavanja na njima čini prikazivanje

¹ *Preporod*, 15. mart 2017, Sarajevo, str. 56-57.

² To su: Jusuf Ramić, "Savremena arapska lingvistika" (pričak djela Mesuda Hafizovića *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa*), *Preporod*, XXVI/1995, 5/576, str. 23; Jusuf Ramić, "Merhum Mesud Hafizović (1947-2001)", *Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 7, Sarajevo, 2001, str. 7-10; Mujesira Zimić-Glјiva, "U povodu smrti Mesuda Hafizovića", *Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 7, Sarajevo, 2001, str. 11-13; "Magistriroao Mesud Hafizović" (Redakcijska obavijest za javnost), *Islamska misao*, XII/90, br. 135, str. 24; Samir Beglerović, "Bibliografija radova rahmetli profesora Mesuda Hafizovića", *Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 9, Sarajevo, 2004, str. 431-439. te Samir Beglerović i Kenan Čemo, "Tarih", *Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 9, Sarajevo, 2004, str. 441-444.

³ Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1994.

vrijednosti njegovih radova iz arabistike, objavljenih u periodičnim glasilima.

Iz ukupnoga zbiru od 120 naslova (58 autorskih radova i 66 prijevoda),⁴ koje je Mesud Hafizović objavljivao u glasilima Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini: *Zemzemu*, *Glasniku Starješinstva Islamske zajednice*, *Zborniku radova* Fakulteta islamskih nauka, *Preporodu*, *Islamskoj misli*, *Muallimu*, *Takvimu* i najstarijem aktivnom dnevnom listu – *Oslobodenju*, dvanaest radova vezanih uz arabistiku privlači moju posebnu pažnju, a po značaju se njima pridružuju i prijevodi koje želim, kasnije, u zasebnom radu osvijetliti.

Izbor od dvanaest radova iz arabistike za ovaj osvrt,⁵ nakon što je dobiven obim teksta prevelik za standarde *Zbornika...*, sveden je na šest tematski srodnih, da bi preostalih šest bilo ostavljeno za obrađivanje u vidu zasebne cjeline, pod naslovom *Lingvistička arabistika u radovima Mesuda Hafizovića*.

Radovi obuhvaćeni ovim osvrtom tematski su grupirani po dva, a posmatrani su u zasebnim odjeljcima koji se zajedno tiču nastanka i razvoja arapske filologije, najomiljenije jezikoslovne discipline kod Arapa u klasičnom dobu.

O nastanku arapske filologije

Iz naslova napisa *Počeci izučavanja arapskog jezika* jasno se uviđa nastojanje da se vremenski markiraju prvi pokušaji i nosioci

⁴ Vidjeti: Samir Beglerović, *Bibliografija radova...*

⁵ "Počeci izučavanja arapskog jezika" (*Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 2, Sarajevo, 1987, str. 269-278), "Arapska gramatička literatura klasičnog perioda" (*Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 4, Sarajevo, 1994, str. 93-108), "Izvori jezika kod arapskih filologa" (*Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 7, Sarajevo, 2001, str. 15-27), "Predisislamska proza" (*Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 1, Sarajevo, 1982, str. 191-201), "Klasična arapska leksikografija" (*Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 5, Sarajevo, 1996, str. 75-92) i "Fonetske studije u ranom periodu islama" (*Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 3, Sarajevo, 1990, str. 127-141); "Ibrahim Enis – Pionir savremenih lingvističkih studija u arapskom svijetu" (*Islamska misao*, XII/90, br. 135, str. 24-25), "Budućnost zajedničkog arapskog jezika" (*Islamska misao*, XII/90, br. 135, str. 25-30), "Jugoslovenska lingvistička arabistika" (*Glasnik Starješinstva Islamske zajednice*, LIII/90, br. 5, str. 29-38), "Ka jednostavnijem čitanju - prijepori i otpori na reformi arapskog pisma" (*Preporod*, XIX/90, br. 18, str. 28), te prikazi: dr. Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, (*Takvim*, Sarajevo, 1999, str. 424-425) i dr. Teufik Muftić, *Klasična arapska stilistika* (*Takvim*, Sarajevo, 1999, str. 422-423).

naučnog pristupa u motrenju pitanja vezanih uz arapski jezik. Sadržina rada nudi saznanja o brojnim predajama u kojima se kao prvi pokretači arapske jezičke nauke spominju različiti djelatnici. Saznaje se da i arapski hroničari, kad ističu pionirske zasluge u razvoju svoje jezičke nauke, uglavnom dvoje između Abū l-Aswada ad-Du'alija i Al-Ḥalīla ibn Ahmada al-Farāhīdīja, uprkos činjenici što su djelovali u vremenskom razmaku od cijelog stoljeća.

U vezi sa prvim izvođenjem gramatičkih normi naglašava se važnost vokalizacije krajnjih konsonanata riječi iz tekstova Kur'ana, koju je Ad-Du'ali izvršio pruživši i klasifikaciju riječi na *imena, glagole i partikule*, što mu, zajedno, osigurava jedno od najistaknutijih mjesto među pionirima jezičke nauke. Zahvaljujući njemu i učenicima koji su mu pomagali u vokalizaciji, Kur'an je sasvim odolio opasnostima od nepravilnog čitanja.

Uzgred se saznaje da vrijeme autentičnog razvoja arapske jezičke nauke, od najranijih početaka do pune zrelosti, ne obuhvata više od tri stoljeća. Nakon što su Arapi osvojili oblast Hire, na njenoj rubnoj dijelu uz obale mora izgradili su Basru koja je ubrzo postala najvažniji centar sadašnjeg Iraka. Naselili su je Arapi i druge zajednice iz okoline, Perzijanci, Nabatejci i Aramejci. Rojenje dijalekatskih razlika i nepodudarnosti s jezikom Kur'ana u šarolikoj jezičkoj sredini, zajedno sa sazrelom potrebom nearapskih zajednica obuhvaćenih islamom da nauče jezik Kur'ana i državne uprave, istaklo je potrebe da se u području konstituiranja zajedničkog jezika preduzmu odgovarajući koraci.

U Basri se ubrzo formirao krug djelatnika zaokupljenih problemima jezika. Iako su motivi okupljanja bili lokalne naravi, djelatnost je rezultatima i brojem okupljenih ubrzo na sebe skrenula pažnju. Neosporne zasluge za doprinos razvoju jezičke nauke, praktično im se priznaju time što se nazivaju *gramatičarskom školom*.

Navršavanjem tri stoljeća postojanja arapska jezička nauka je doživjela vrhunac razvoja. Već 4. stoljeće je znakovito obilježeno nastankom brojnih komentara temeljnih djela gramatike,

pisanjem historijskih pregleda jezičke nauke i sastavljanjem leksikona, što je zajedno označilo kraj izvornog bavljenja tom naukom.

Razlozi ustanovljenja gramatike kao temeljnog cilja jezičke nauke bili su vjerske ili šire društvene naravi, a motivi povezani sa vjerom su izvirali iz brige za očuvanjem autentičnosti teksta Kur'ana. Najvažniji zadatak bio je očuvati izvornost jezika Kur'ana, uvjetovan primjetnim narušavanjem značenja poruka, koje je dodatno komplikirano miješanjem sa susjednim narodima i kulturama.

Dakle, gramatika se pojavila u uvjetima specifičnim zajednicu i datom vremenu, kao što se to događalo i u drugim sredinama. Tokom intenzivnog miješanja sa drugim zajednicama, očuvanje jezika Kur'ana se nadavalo kao prioriteta zadatak nauke. To se najuspješnije ostvarivalo putem stabiliziranja značenja njegovih tekstova, a u tome su načela normativne gramatike našla punu primjenu.

Ulogu arapske gramatike su, čini se, primarno određivali zahtjevi teologije. Iako se teologija nije izjednačavala sa filozofijom, isticala je značaj filozofskih pitanja i izbor načina njihovog rješavanja jer je teološka misao za srednjovjekovnog mislioca imala "istu regulativnu funkciju, kakvu je za antičkog filozofa imala estetičko-kosmološka ideja, a za filozofa novoga veka ideja naučnog znanja."⁶ Zato refleksije starijih zajednica o jeziku nisu bile strane arapskom mentalitetu.

Najveći domet arapske jezičke nauke ogleda se u plodovima dviju prvih gramatičarskih škola, u Basri i Kufi, koje su djelovale prethodeći usvajanju svjetovnih nauka. Za te škole je karakteristično da su se ugasele premještanjem značajnih kulturnih zbiranja u Bagdad, gdje se potvrđivao bljesak "zlatnog doba" abasidske vladavine.

U okviru rada pod naslovom "Arapska gramatička literatura klasičnog perioda", govori se o već konstituiranoj jezičkoj nauci

⁶ Genadij Georgijević Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982, str. 9.

koja, pored afirmiranosti kroz djelovanje znatnog broja vrijednih aktera obrazovanih u struci, već obiluje i stručnom literaturom.

Pružajući sažet pregled razvoja i djelovanja gramatičkih škola u Basri, Kufi, Bagdadu, Egiptu i Andalusu, autor se poziva poglavito na dva djela iz arapske opće lingvistike.⁷ Zanimljivo je primijetiti da pri tome ne koristi najreferentnije djelo o arapskim gramatičkim školama,⁸ što mu je dopušтало mogućnost da oblikuje posebno nijansirane vlastite stavove. Može se primijetiti da o gramatičkim školama u Bagdadu, Egiptu i Andalusu govori u jednosmjernom prolazu, shvatajući ih kao izdanke starijih škola u Basri i Kufi, što je bio stav i znatnog broja orijentalista.

Rad na ispitivanju i zaštiti jedinstvenog jezika kasnije je počeo zaokupljati pažnju obrazovanih ljudi i u drugim centrima. S obzirom na to da se rad djelatnika okupljenih u tim školama zasnivao na gotovo istim motivima, razumljivo je što se većina doima sasvim sličnim i što se rijetko pojavljuju pojedinci snažnijeg nadahnuća. Dakle, sa istim motivima su prakticirane istraživačke aktivnosti u brojnim centrima mimo Basre, a sve takve centre, koji su u okviru djelovanja okupljali veći broj učenika, arapski povjesničari su nazivali *gramatičarskim školama*.

U vezi s tim ovdje treba istaknuti da se imenovanje filološke djelatnosti u raznim centrima bitno različito doživljava u lokalnom i vanjskim povijesnim terminosistemima. Za basranski krug se zna da je i drugdje u svijetu imenovan *gramatičarskom školom*. Pregledi te literature i autora nastali u nekim evropskim zemljama, naročito onima koje su imale bliske dodire s arapsko-islamskom kulturom, navode i samostalnu školu u Kufi. Razlika proizlazi iz kriterija vrednovanja rezultata, kao i iz polazišta u definiranju naziva *gramatičarska škola*.

Vrijednost ovih radova Mesuda Hafizovića ogleda se u tome što, uporedo sa ukazivanjem na referentne izvore o konstituiranju arapske filologije i formuliranju specifične stručne

⁷ Ahmad Muḥtār ‘Umar, *Al-Baḥṭu l-luḡawiyū ‘inda l-‘Arabi*, Kairo, 1982; Maḥmūd Fahmī Ḥiġāzī, *Ilmu l-luḡati l-‘arabiyyati*, Kuvajt, 1973.

⁸ Šawqī Ḏayf, *Al-Madārisu n-naḥwiyyatu*, Dāru l-ma‘rifi, Kairo, 1968.

terminologije, govore o djelima koja su imala praktičnu namjenu poučavanja arapskoj gramatici, izlažući i sadržinu leksikona koji u sebi sabiru biografije i bibliografije najistaknutijih filologa i djela iz doba cvjetanja arapske jezičke nauke. Uzgred se naglašava brižan odnos filologije prema jeziku Kur'ana.⁹

Bez obzira na proporcionalni odnos izvornih djela i razrada, inovativnih ideja i oponašanja, prodornih autora i epigona, filološka literatura oplođena u tom dobu, kako naglašava autor ovih radova, ni do danas nije nadmašena.

O izvorima arapskog jezika

Iako se istraživači mahom slažu da je teško utvrditi koje narječe je je najviše služilo kao baza prilikom kodificiranja zajedničkog arapskog jezika, među njima, kako se vidi iz napisa *Izvori jezika kod arapskih filologa*, nema mnogo onih koji odstupaju od većinskog stava da su vrela iz kojih su prvi gramatičari i leksikografi crpili građu za ispitivanja razvoja zajedničkog jezika bili: Kur'an, njegova posebna *čitanja*, Poslanikov hadis, poezija i prozno naslijede.

Referirajući se podjednako na djela istaknutih modernih arapskih lingvista i njihovih davnih predaka, klasičnih filologa, autor *Izvora jezika...* kao najvažnije polazište u kodificiranju građe i kanoniziranju gramatičkih normi ističe Kur'an, "najbolji izvor književnog arapskog jezika", potkrepljujući to tvrdnjom da se "ne zna da je ijedan filolog podvrgao kritici ili u pitanje doveo ono što je navedeno u *Mushafu*".

Što se tiče različitih *čitanja*, Poslanik ih je dozvolio kao olakšanja baštinicima određenog broja dijalekata, u sklopu kojih su bila dozvoljena odstupanja samo u izgovoru glasova, ali bez izmjene značenja, čime je, donekle, bio zadovoljen princip jezičke ravnopravnosti, ali u krugu samo baštinika ograničenog broja najistaknutijih plemena.

⁹ Kod filologa basranskog kruga, npr., sve što nije moglo dobiti verifikaciju gramatičke korektnosti u jeziku Kur'ana, vjerodostojne Poslanikove predaje i visoko ocjenjivanom jeziku poezije iz predislamskog perioda, nije moglo ni biti jezički validno.

Kako god bilo, različita čitanja su bila jedan od važnih izvora i puteva u razvoju arapskog jezika. Sa druge strane, razrada pravila *čitanja* zalazi u važna fonetska pitanja, kao što su podjele glasova po raznim vrstama, mjesto obrazovanja pri izgovoru, uvjetovanost načina izgovora nekog glasa neposrednim sučeljavanjem sa drugim glasom, na čemu se i danas zasnivaju polazna pitanja u izučavanju, ne samo arapske već i savremene eksperimentalne fonetike.

Za Poslanikov hadis se, dotle, može reći da je kao izvor u kodificiranju i kanoniziranju normi bio manje privlačan filozima Basranske škole, a da su kasniji filolozi bili u tome podijeljeni.

Poeziju, koja se kod Arapa smatra prvorazrednom književnom umjetnošću, „čuvarem pamćenja tradicijskih vrijednosti”, prvi filolozi su uzimali kao najmjerodavnije obrasce kanoniziranja gramatičkih normi. Kad se poezija vrednuje u sklopu kodificiranja normi, treba znati da nisu svi pjesnici imali isti ugled, već su u tom pogledu dijeljeni u nekoliko kategorija, prema vremenu u kojem su živjeli u odnosu na dolazak islama.

Kao izvor građe za razvoj jezika, proza u arapskoj tradiciji i ranoj književnoj praksi, na drugoj strani, obuhvata poslovice, mudre izreke, propovijedi i anegdote sklopljene u donekle stiliziranoj formi, kao i svakodnevni, manje stilizirani govor stanovnika pustinje, koji se oduvijek smatrao pouzdanim od jezika urbanih naselja. U poređenju sa poezijom, ova građa se mnogo manje koristila u uzorkovanju i kanoniziranju normi.

Sažet osvrt na arapsku proznu književnost predislamskog perioda, iznesen u sklopu napisa „Predislamska proza”, nudi uvjerljiv uvid u naravi toga roda, koji se, po obimu i značaju, ne može uspoređivati sa poezijom. Ovdje nije suvišno primijetiti da proza „daleko zaostaje za poezijom kako po mjestu u arapskoj književnosti tako i po kvalitetu svojih ostvarenja, jer ona, nasuprot predislamskoj poeziji koja predstavlja završnu fazu jednog viševjekovnog razvoja, označava tek početke umjetničke proze kod Arapa”.

Pozivajući se na zapažanja arabista, Sulejmana Grozdanića¹⁰ i Vojislava Simića,¹¹ te arapskih teoretičara 'Abdu s-Salāma Sarhāna¹² i Šawqīja Ḏayfa,¹³ autor ukazuje na četiri osnovne forme proznog književnog izraza predislamskog doba, a to su poslovice (*maṭalun*), rimovane izreke vračeva (*saḡ'ū l-kuhanī*), govorništvo (*hiṭābatun*) i pripovijest (*qiṣṣatun*). Posebni oblici izražavanja, prakticirani u različitim prigodnim prilikama, koji su u sebi sadržavali više epskih nego lirske obilježja, pokazali su se kao prethodnica narodnoj književnosti koja se kasnije razvila, na jednoj strani, te rimovanoj prozi koja je svoj vrhunac doživjela u *mekamama*, na drugoj strani.

U kolikom kvalitativnom zaostatku je prozna književnost kod Arapa u odnosu na poeziju slikovito pokazuje stav Maḥmūda 'Abbāsa al-'Aqqāda, jednog od najistaknutijih modernih pisaca i kritičara, uz to i autora jednog od najranijih romana, da se ona ne može ni usporediti s poezijom, da jedan stih sadrži ljepote i semantičkih slojeva više nego cjelokupne stranice romana.¹⁴

Poželjno je ovdje znati da modernoj književnosti kod Arapa nije prethodila bogata narodna književna tradicija, moćna da joj pruži snažne podsticaje i usmjerenja. Klasična književnost se, uglavnom, sastojala iz pjesništva, ili rasprava o kulturi, u kojima je korišteno obilje biranih riječi uz obilježja kitnjastog stila. Veoma zastupljene su bile nemaštovite priče, izražavane okoštalom rimovanom prozom koja je odudarala od jezičkog standarda i govorne prakse.

Sa stanovišta moderne književnoteorijske nauke, za te plove se može reći da su bili zanimljiva filološka literatura u kojoj je jezik istovremeno bio cilj i sredstvo. Takvi sastavi su tokom dugotrajnog razdoblja stagniranja u književnosti kvantitativno prevladavali uprkos činjenici da je arapska kulturna historija

¹⁰ U djelu: *Na horizontima arapske književnosti*, Sarajevo, 1975.

¹¹ U radu: "Arapska književnost predislamskog perioda", *Mogućnosti*, kolovoz-rujan, Split, 1979.

¹² U djelu: *Qutūfun min ṭimāri l-adabi*, Kairo, 1970.

¹³ U djelu: *Al-'Aṣru l-ḡāhiliyyu*, Kairo, b.g.i.

¹⁴ Vidjeti: Raġā' an-Naqqāš, *Naġib Maḥfūz*, Markazu l-Ahrāmi li t-tarġamat wa n-našri, Kairo, b.g.i., str. 187.

mnogo ranije obilovala književnim sadržajima iz kojih su drugdje u nacionalnim književnostima potekli posebni prozni rođovi, kao što su pripovijetke, novele i romani. Među takve sadržaje, dakako, spadaju *Hiljadu i jedna noć*, razni životopisi, nacionalni mitovi, šaljive i zabavne priče o brojnim tradicijskim junacima i njihovom afektivnom životu.

Iako se čini da se bogatstvo romaneskih podvrsta sada najsvestranije ogleda u djelima pisanim na španskom i portugalskom jeziku, u zemljama Južne i Latinske Amerike, ipak se u razvoju romana, ne samo kod Arapa već i u najširem geografskom smislu, ne smiju potcijeniti značaj i mjesto pripovjednog naslijeda drevnog Istoka, s kojima se Evropa upoznala putem prijevoda *Hiljadu i jedne noći* i *Kelile i Dimne*¹⁵ sa arapskog na evropske jezike.

O specifičnim pravcima razvoja

Napis *Fonetske studije u ranom periodu islama* pažnjom zahvata radove klasičnih arapskih filologa o glasovima, uz nastojanje da se osvijetle temeljna djela o arapskoj fonetici, te posebno naglaša stavovi Sībawayha, Ibn Činnīja, Ibn Sīne i As-Sakkākīja o pitanjima u vezi sa fonetikom.

Takvo nastojanje je utoliko značajnije ako se zna da se analize karakteristične pojedinim zajednicama manifestiraju u različitim pristupima, proisteklim iz procjene posebne važnosti pojedinih segmenata jezika u sklopu integralnog sistema. U području fonološke analize, različita gledanja su najupečatljivije označena onim što se shvata *najmanjom jedinicom jezičkog znaka*. Za arapsku jezičku nauku se, u tom području, zna da u glasovnim istraživanjima kao osnovnu jedinicu nikad nije imala jedan glas, jer arapski vokali u fonetskoj distinkciji ne vrše ulogu ravnopravnu sa konsonantima. Kako u arapskom jeziku nema riječi koje se sastoje iz manje od dva glasa, a vokali ne

¹⁵ Usporediti: Ṣalāḥu d-Dīn Büğah, “Aš-Šaklu tūmma š-šaklu”, *Al-‘Arabiyyu*, br. 577. (tematski posvećen Nedžibu Mahfuzu), Kuvajt, decembar 2006, str. 126.

ulaze u kategoriju elemenata iz kojih se sastoji korijen riječi, polazeći od svog pisma kao analitičke baze, arapski lingvisti ni sada ne bi mogli iznijeti teoriju fonema zapadnjačkog tipa. Ne bi zbog toga što vokali u arapskom jeziku imaju podređenu ulogu, a iz te činjenice proizlazi i pojava "nepotpuno alfabetizovanog slogovnog pisma".¹⁶

U sklopu *Fonetiskih studija*... autor sa razlogom primjećuje da se prilikom prelistavanja najstarijih cjelovitih djela iz gramatike arapskog jezika, koja su napisali najistaknutiji arapski filolozi, Sībawayh, Al-Mubarrid, Az-Zuġāġī, Az-Zamahšarī i drugi, jasno vidi kako oni, posebne grane jezičke nauke nisu označavali posebnim stručnim nazivima, već su o glasovima, strukturi riječi i rečenice simultano raspravljali u okviru obuhvatnih sadržaja gramatike.

Jak zamah razvoju fonetskih istraživanja dali su tek autori ortoepskih djela i radova koji su uspostavljali pravila lijepog i pravilnog izgovaranja riječi Kur'ana prilikom učenja, koje, uz ostalo, uvjerljivo govori o nadnaravnosti jezika Kur'ana. Gоворећи o kompatibilnosti i inkompatibilnosti pojedinačnih glasova, oni su raspravljali o mjestu i organskim naravima artikuliranja glasova, kao i o njihovim uzajamnim utjecajima kad se u izgovoru nađu jedan naspram drugog.

Zamjerke koje se upućuju arapskim klasičnim filozozima u području glasovnih ispitivanja, iznesene iz ugla načela savremene evropske fonetike i fonologije, tiču se uglavnom onih pojava po kojima se arapski glasovni sistem razlikuje od drugih, kao što su asimilacija i disimilacija glasova, neinsistiranje na akcentu i sloganima, neravnopravnost vokala sa konsonantima, "činjenica da slova *w* i *y* nekad označavaju dugi vokal a drugi put konsonant", i slično, što spada u posebne naravi jezika.

Prilikom osvjetljavanja značaja i dometa klasične arapske leksikografije, u napisu *Klasična arapska leksikografija*, autor polazi od činjenice da je ona imala ishodište u nastojanju da

¹⁶ Ranko Bugarski, *Jezik i lingvistika*, Nolit, Beograd, 1974, str. 217.

se jezik standardizira, a zamah je dobijala kroz udovoljavanje svrsi da se osigurava ispravno tumačenje Kur'ana. Pozivajući se na djela uglednih evropskih orijentalista i najeminentnijih arapskih modernih lingvista, autor pohvalno govori o rezultatima koje su u pogledu metodologije, raznovrsnosti tematike, primjene kriterija prilikom selektiranja i komponiranja građe, dostigli arapski klasični leksikografi.

Među zajednicama koje u svojoj historiji uvjerljivo potvrđuju udovoljavanje različitim potrebama za izradom rječnika, Arapima pripada istaknuto mjesto. Nasuprot spisateljima koji tvrde da su starije jezikoslovne tradicije, prvenstveno indijska, vršile utjecaj na arapsku leksikografiju, neki upozoravaju da se prije može govoriti o djelovanju suprotnog smjera. Prema njima, leksikografska aktivnost je u Indiji visoku razinu dostigla tek u 12. stoljeću, nakon što su Arapi već bili uradili znatan broj kapitalnih rječnika, kakvima prema nema među radovima Indijaca. Dobri rječnici sanskrita, također, potječu iz kasnijih vremena. Arapski leksikografski rad visoke naučne razine, ne bilježi prednost samo u odnosu na indijsku jezičku nauku, već u starijoj historiji zauzima vodeće mjesto u svijetu.¹⁷

Leksikografskom radu Arapa su priznanje odali brojni orijentalisti, ističući da "nije bilo naroda koji se može ponositi takvim bogatstvom leksikografske literature i davnim osjećanjem potrebe za očuvanjem tog blaga, kao što je bio slučaj s Arapima".¹⁸ Međutim, iako uvjерavaju u predan rad i čuvaju iznimno vrijedno blago, ti rječnici ne pružaju velike praktične koristi. Budući da riječi grupiraju prema zajedničkom korijenu, pronalaženje riječi u njima je teško. Iako po mnogim vrijednostima nisu zadugo imali takmaka u svijetu, pokazali su se "nepraktičnim za svakodnevnu upotrebu".¹⁹ Pošto značenja izlažu ne pridajući pažnju zastarijevanju, razvrstavanju polisemnih značenja po

¹⁷ J. A. Haywood, *Arabic lexicography*, Leiden, 1965, str. 8.

¹⁸ Wolfditrich Fischer, *Al-Mu'gamu l-luğawiyu t-tārīhiyyu*, Kairo, 1967, str. 4.

¹⁹ Ranko Bugarski, *Jezik i lingvistika*, Nolit, Beograd, 1974, str. 218. Više o prevladajućim obilježjima ovih rječnika vidjeti: Mehmed Kico, *Arapska jezikoslovna znanost – općelingvistička utemeljenja i specifična određenja*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003, str. 86-91.

različitim oblastima i odvajanju konotativnih od doslovnih značenja, oni mogu služiti prvenstveno kao baza izradi novih rječnika sa standardnjim značenjima.

Zaključak

Radove Mesuda Hafizovića zahvaćene analizom u ovom osvrtu povezuje tematsko jedinstvo čiji zajednički imenitelj je *arapska filologija*. Za osvjetljavanje pitanja vezanih uz nastanak, ciljeve, zadatke i domete ove veoma omiljene jezikoslovne discipline kod Arapa u klasičnom dobu Mesud Hafizović je koristio prostor isključivo u *Zborniku radova* Fakulteta, čiji je redovan saradnik bio od njegovog prvog broja.

Iz toga podatka se mogu izvesti brojni zaključci, među kojima prednjači činjenica da je Mesud Hafizović, u okviru redovne saradnje sa *Zbornikom...*, pisao samo o temama zanimljivim stručno obrazovanim čitaocima.

Prilikom biranja tema za ove radove, Mesud Hafizović je brinuo o njihovoj zanimljivosti, dijahronijskoj bliskosti, predmetnoj konzistentnosti i aktuelnosti. Pošto se o pitanjima obrađivanim u tim radovima kod nas nedovoljno zna, on je tako portretirao bitna karakterna obilježja arapske filologije, dajući time uistinu vrijedan doprinos razvoju naše arabistike.

Pošto su ti radovi objavljeni u vremenima kada prilozi obrazovanih uposlenika u odgojno-obrazovnim ustanovama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini nisu bili rado prihvati u "neislamskim" glasilima, Mesudu Hafizoviću je *Zbornik...* omogućavao da pred akademsku javnost iznosi svoja dragocjena znanja iz arapske filologije.

Konzistentno pišući o oblasti u kojoj je bio gotovo usamljen među radnim kolegama, on je doprinosiso afirmiranju arabistike u našem akademskom prostoru onda kad su se na naučnoj pozornici bivše Jugoslavije pojavljivali prvi radovi pisani u funkciji konstituisanja arabistike, koja je tražila svoje prepoznatljivo mjesto u obuhvatnim okvirima orijentalne filologije. Upravo

u tome se ogleda prava vrijednost analiziranih radova Mesuda Hafizovića.

Literatura

1. Beglerović, Samir: "Bibliografija radova rahmetli profesora Mesuda Hafizovića", *Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 9, Sarajevo, 2004, str. 431-439.
2. Beglerović, Samir - Kenan Ćemo, "Tarih", *Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 9, Sarajevo, 2004, str. 441-444.
3. Būğah, Ṣalāḥu d-Dīn: "Aš-Šaklu tūmma š-šaklu", *Al-'Arabiyyu*, br. 577. (tematski posvećen Nedžibu Mahfuzu), Kuvajt, decembar 2006. 163
4. Bugarski, Ranko: *Jezik i lingvistika*, Nolit, Beograd, 1974.
5. Ɗayf, Šawqī: *Al-'Aṣru l-ğāhiliyyu*, Kairo, b.g.i.
6. Ɗayf, Šawqī: *Al-Madārisu n-naḥwiyyatu*, Dāru l-ma'ārifī, Kairo, 1968.
7. Fischer, Wolfditrich: *Al-Mu'ğamu l-luğawiyyu t-tārīhiyyu*, Kairo, 1967.
8. Grozdanić, Sulejman: *Na horizontima arapske književnosti*, Sarajevo, 1975.
9. Haywood, J. A.: *Arabic lexicography*, Leiden, 1965.
10. Ḥiḡāzī, Maḥmūd Fahmī: *Ilmu l-luğati l-'arabiyyati*, Kuvajt, 1973.
11. Kico, Mehmed: *Arapska gramatika u vremenu – od logicizma do strukturalizma*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2013.
12. Kico, Mehmed: *Arapska jezikoslovna znanost – općelingvistička ute-meljenja i specifična određenja*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003.
13. Kico, Mehmed: "U spomen Mesudu Hafizoviću", *Preporod*, 15. mart 2017, Sarajevo, str. 56-57.
14. "Magistrirao Mesud Hafizović" (Redakcijska obavijest za javnost), *Islamska misao*, XII/'90., br. 135, str. 24.
15. Majorov, Genadij Georgijević: *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982.
16. Naqqāš (an-), Raġā': *Naġib Maḥfūz*, Markazu l-Ahrām li t-tarġamati wa n-naşri, Kairo, b.g.i.
17. Ramić, Jusuf: "Merhum Mesud Hafizović (1947-2001)", *Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 7, Sarajevo, 2001, str. 7-10.

18. Ramić, Jusuf: "Savremena arapska lingvistika" (prikaz djela Mesuda Hafizovića *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa*), *Preporod*, XXVI/1995, 5/576, str. 23.
19. Sarhān, 'Abdu s-Salām: *Quṭūfun min ṭimāri l-adabi*, Kairo, 1970.
20. Simić, Vojislav: "Arapska književnost predislamskog perioda", *Mogućnosti*, kolovoz-rujan, Split, 1979.
21. 'Umar, Aḥmad Muḥtār: *Al-Baḥṭu l-lugāwiyyu 'inda l-'Arabi*, Kairo, 1982.
22. Zimić-Gljiva, Mujesira: "U povodu smrti Mesuda Hafizovića" *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 7, Sarajevo, 2001, str. 11-13.

AMRUDIN HAJRIĆ

BEDUINSKI VERNAKULAR

KAO IZVOR ARAPSKIH

JEZIKOSLOVNIH NAUČAVANJA

Amrudin Hajrić
*vanredni profesor na
Katedri za filologiju Kur'ana*
amrardin.hajric@gmail.com

Ključne riječi
jezikoslovna naučavanja, gramatičarske
škole, izvori uzoraka, beduinski
vernakular

Sažetak

Beduinski vernakular se nakon Kur'ana smatrao najčišćim izvorom arapskih jezikoslovnih naučavanja pod uvjetom da je ispunjavao za njega ustanovljene kriterije pouzdanosti i da je bio liшен obmana i podmetanja prenosilaca. Prvi arapski jezikoslovci su ga visoko uvažavali i cijenili tako da su u prvim djelima u oblasti arapskog jezikoslovlja uzorci iz tog korpusa arapske baštine bili jako zastupljeni i brojni. Međutim, oni su i prema njemu, kao što je to bio slučaj i sa drugim izvorima, bili jako strogi te su se u tom smislu ograničili na jezik svega nekoljicine beduinskih plemena. Kasnije će kriteriji mlađih arapskih jezikoslovnika s tim u vezi postati blaži pa će i krug arapskih plemena čija je varijanta arapskog jezika uvažavana postati znatno širi. Zbog mijешanja arapskih plemena međusobno te sa baštinicima drugih jezika beduinski vernakular će vremenom izgubiti odlike izvornosti i bespriječnosti te će biti liшен mjesta koje mu je među izvorima arapskih jezikoslovnih naučavanja ranije pripadalo.

Bedouin vernacular as a source of arabic linguistic rules and practice

لغة البدو كمصدر علم اللغة العربي

Key words

linguistic rules and practice, grammatical schools, sources of examples, Bedouin in vernacular

الكلمات المفتاحية

علم اللغة، المدارس النحوية، مصادر النهاج، لغة البدو

166

Abstract

The Bedouin vernacular was considered the purest source of Arabic linguistic rules and practice, after the Qur'an, so long as it continued to meet the criteria of reliability set for it and remained free of distortions and impositions resulting from the chain of transmission. The first Arabic linguists held the Bedouin vernacular in very high regard and examples from it were common in the early works of Arabic linguistics. As with other sources, however, they were also quite rigorous regarding usage in the Bedouin vernacular and limited themselves to the language of just a few tribes. Younger generations of Arabic linguists relaxed the criteria, considerably broadening the circle of Arab tribes whose variants were considered permissible. Over time, however, due to the intermixing of the Arab tribes among themselves and with speakers of other languages, the Bedouin vernacular lost its features of authenticity and purity, causing it to lose its standing among the sources of Arabic linguistic teachings.

الملخص

بعد القرآن الكريم، كانت لغة البدو تعتبر أنقى مصادر علم اللغة العربي بشرط إيفائها لمعايير الثقة الخاصة بها وسلامتها من شوب الرواية. كان اللغويون العرب الأوائل يقدرونها كثيراً بحيث كانت النهاج من ذلك الجزء للتراث العربي متواجدة وكثيرة جداً في المؤلفات الأولى في مجال علم اللغة العربي. لكن، مثلما كان الأمر بسائر مصادر علم اللغة العربي، كان اللغويون الأوائل متشددين على هذا المصدر أيضاً فاقتصروا بهذا الخصوص على لغات القبائل البدوية القليلة فقط. وفيما بعد أصبحت المعايير عند اللغويين المتأخرين أضعف مما كانت سابقاً فأصبحت دائرة القبائل العربية التي كانت لغاتهم مقبولة أوسع. ولاختلاط القبائل العربية فيما بينها وبمتكلمي اللغات الأخرى فقدت لغة البدو بمرور الوقت سمات الأصالة والبقاء فقدت كذلك المكان الذي كان يتمنى إليها بين مصادر علم اللغة العربي.

Uvod

Stanovništvo Arabijskog poluotoka se u periodu prije pojavljivanja islama dijelilo na sjedilačko u urbanim sredinama i nomadsko stanovništvo u pustinji koje se nije dugo zadržavalo na jednom mjestu, već se s jednog područja na drugo premješтало u potrazi za vodom i ispašom za stoku. U kontaktima i dodirima koje je kroz putovanja i trgovinu ostvarivalo sa susjednim narodima, na prvom mjestu aramejskim, sirskim i perzijskim, sjedilačko stanovništvo Arabijskog poluotoka bivalo je pod snažnim utjecajima tih nearapskih zajednica budući da je bilo na civilizacijskoj razini nižoj od njih. To se, naravno, odražavalo i na zbijavanja u jeziku, a posebno u oblasti leksičke građe. Za razliku od sjedilačkog, nomadsko stanovništvo je bilo izolirano i pustinjskom surovošću zaštićeno od takvih utjecaja, što je rezultiralo očuvanjem čistog i izvornog arapskog jezika. To će biti razlog da jezik pustinjskih beduina bude usvojen kao jedan od modela na osnovu kojih je izvršeno standardiziranje arapskog jezika.

Ako jezikoslovna naučavanja unutar arapskog civilizacijskog kruga posmatramo kroz pet gramatičarskih škola: Basransku, Kufsku, Bagdadsku, Andalusku i Egipatsku, vidjet ćemo da su takovrsne aktivnosti kod Arapa trajale jako dugo, od 2. do 8. stoljeća. Što zbog protoka dužeg vremenskog perioda, što zbog “potrošenosti” izvora jezičke građe, odnos jezikoslovaca prema izvorima uzoraka njihovih naučavanja se mijenjao te se kretao od jako strogog, preko umjerenog, do odnosa koji je bio pretjerao liberalan i nekritičan.

Kao prvi u nizu među arapskim gramatičarima, akteri Basranske gramatičarske škole imali su na raspolaganju najviše građe iz koje su crpili svoja naučavanja, o bilo kojem izvoru da je riječ, pa je logično da su imali i najstrožije kriterije kojima su se pri tome rukovodili.

Kada je u pitanju beduinski vernakular, odnos prema njemu se sa pojavljivanjem novih gramatičarskih škola i dolaskom mlađih jezikoslovaca mijenjao na način da je u početku uvažavan samo jezik onih beduinskih plemena koja su surovošću

pustinjskog života bila izolirana u odnosu na ostala arapska plemena i susjedne narode, da bi potom u tom smislu postao prihvatljiv i jezik onih beduinskih plemena koja su živjela u susjedstvu s baštinicima drugih jezika, a na kraju i jezik arapskih plemena urbanih sredina.

Beduinski vernakular i drugi izvori arapskih jezikoslovnih naučavanja

Iako se prema nekim pokazateljima čovjek artikulirano koristio jezikom i mnogo ranije, postojeći dokazi i argumenti govore da je čovjek svjesno promišljaо o jeziku prije nešto više od dva milenija. Naime, najstariji dokazi o bavljenju jezikom pronađeni su u sumersko-akadskim slogovnim pismima iz 2. milenija p.n.e.¹

Jezici su u najranijim vremenima postali interesantni u kontekstu proučavanja religijskih tekstova. Tako su ispitivanja jezika kod drevnih Indijaca bila u svrhu tumačenja vedskih tekstova, kod antičkih Grka su krenula od epova pisanih u slavu bogova, dok se kod Kineza jezik posmatrao u kontekstu proučavanja budističkih svetih spisa, što bi moglo značiti da je kod njih jezikoslovna znanost imala za cilj udovoljiti potrebama za ispravnim tumačenjem i razumijevanjem poruka svetih tekstova. U takvim, vjeri istinski odanim zajednicama, jeziku je pridan kult svetosti. Svetе knjige su detaljno proučavane da bi se, dokazivanjem perfekcije u njihovom jeziku, potkrijepile tvrdnje o izvornosti vlastitog vjerskog učenja.²

Prema tome, prvi izvori utemeljivanja standardnog jezika su u mnogim zajednicama bili, zapravo, izvori njihovih religijskih učenja.

Kao nešto zbog čijeg su očuvanja te lakšeg čitanja i razumijevanja pokrenuta jezikoslovna naučavanja unutar arapskog civilizacijskog kruga, Kur'an se s pravom može smatrati

¹ V. Zrinjka Glovacki-Bernardi, *Uvod u lingvistiku*, 1. izdanje, Školska knjiga, Zagreb 2001, str. 13.

² V. Mehmed Kico, *Arapska jezikoslovna znanost*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo 2003, str. 55-57.

najznačajnijim izvorom jezičke građe, posebno kada je riječ o aktivnostima na utemeljivanju ortografije i gramatike, dvije od tri standardizirajuće discipline arapskog jezika.

Među akterima arapskih jezikoslovnih naučavanja nije uvi-jek vladao takav odnos prema Kur'anu te se, kada je riječ, npr., o njegovim različitim čitanjima, kretao od jako rezerviranog, preko odmerenog, do odnosa koji se može okarakterizirati kao pretjerano slobodan i nekritičan.

Ako je suditi prema zastupljenosti poetskih uzoraka u naučavanjima arapskih jezikoslovaca, posebno onih najranijih, predislamska arapska poezija je kao izvor jezičke građe bila jako uvažavana. S obzirom na to da je dugo vremena bila prenošena isključivo usmenim putem i da je zabilježena tek u 8. stoljeću te da zbog toga postoji sumnja u njenu autentičnost i da je se ne prihvata kao izvor na osnovu kojeg bi trebalo graditi predstavu o predislamskom arapskom jeziku, mnogi su prema njoj imali rezerviran odnos, posebno onda kada se kao izvor jezičke građe komparativno posmatrala u odnosu na Kur'an.

Kada je riječ o Hadisu Allahovog Poslanika, s.a.v.s., u kontekstu jezikoslovnih naučavanja, on kod prvih arapskih jezikoslovaca kao izvor uzoraka nije bio posebno zastupljen i tretiran, a i u ono nekoliko rijetkih slučajeva u kojima je u tom smislu korišten nije jasno naznačeno da se radi o riječima Allahovoga Poslanika, s.a.v.s.³

Razmatrajući takav odnos prvih aktera arapskih jezikoslovnih naučavanja prema Hadisu Allahovog Poslanika, s.a.v.s., autori su kao objašnjenje nudili više različitih tumačenja. Objašnjenje koje zvuči najracionalnije i koje je kao takvo najprihvatljivije jeste da su se oni u kontekstu jezikoslovnih naučavanja prema Hadisu odnosili na takav način zbog dozvole njegovog prenošenja po smislu, bez insistiranja na formulaciji kojom ga je formulirao Allahov Poslanik, s.a.v.s., što je u jezikoslovnim naučavanjima zapravo najbitnije i najmjerodavnije.

³ V. Hadiğa al-Hudayṭī, *Mawqif al-nuḥāt min al-īḥtiġāġ bi al-ḥadīt al-ṣarīf*, Dār al-rašīd li al-našr, Bagdad 1981, str. 50.

Međutim, kasniji autori će Hadisu u tom smislu davati sve više prostora, a posebno se to odnosi na aktere Andaluske gramičarske škole.

Beduinski vernakular je, pak, među prvim generacijama arapskih jezikoslovaca bio visoko uvažavan i zapravo su mu posvećivali najviše pažnje i interesiranja. Nastojali su među beduinima boraviti što više, bilježeći čist i izvorni arapski jezik, bilo da su odlazili kod njih u pustinju, ili da su se susretali s njima prilikom njihovih posjeta urbanim sredinama zbog kupoprodaje, opskrbljivanja, rješavanja nesuglasica, itd.

U toj mjeri su pratili beduine kako bi od njih zabilježili jezik te im dodijavali da su kao takvi postali poznati, a dolazilo je među njima i do svojevrsnih svađa i prepiranja. Tako se za Abū Zayda prenosi da se jedne prilike sreo s jednim beduinom i upitao ga šta je to al-mutaka'ki'. Beduin mu je odgovorio da je to al-muta'azzif. Abū Zayd je onda upitao: "A šta je to al-muta'azzif", pa mu je ovaj odgovorio da je to muḥbanṭin. Abū Zayd je ponovo upitao: "A šta je to muḥbanṭin", pa mu je beduin rekao: "Ti si budala", te je produžio dalje.⁴

Al-Šāfi'i je boravio u plemenu Al-Huḍayl 20 godina usvajajući njihov jezik i poeziju.⁵ Al-Kissā'i je među plemenima Hidžaza, Nedžda i Tihame proveo neko vrijeme potrošivši 15 boca tinte bilježeći njihov jezik, pored onoga što je učio napamet,⁶ a i za Abū 'Amra b. al-'Alā'a se prenosi da je iz istog razloga proveo među beduinima 40 godina.⁷

Za Abū 'Amra al-Šaybāniјa se također prenosi da je otišao u pustinju s dvije posude tinte te da se nije vratio sve dok ih nije potrošio bilježeći jezik pustinjskih plemena.⁸

⁴ V. 'Abdulħamīd al-Šalqānī, *Maṣādir al-luġa*, 1. izdanje, Al-Šarika al-āmma li al-našr wa al-tawzī' wa al-i'lān, Tripoli 1977, str. 457.

⁵ V. op.cit., str. 477.

⁶ V. Šawqī al-Dayf, *Al-Madāris al-nahwiyya*, 4. izdanje, Dār al-ma'ārif, Kairo 1979, str. 173.

⁷ V. Amra Mulović, "Uloga Basranske i Kufske filološke škole u procesu kodifikovanja arapskog jezika"; u: *Pismo: Časopis za jezik i književnost*, Bosansko filološko društvo, br. V/I, Sarajevo 2007, str. 174.

⁸ V. 'Abdulħamīd al-Šalqānī, op.cit., str. 477.

Beduinski vernakular će zajedno s predislamskom poezijom posebno doći do izražaja prilikom utemeljivanja jedne od prvih arapskih standardizirajućih jezičkih disciplina, leksikografije, tj. prilikom tretiranja neobične i manje jasne kur'anske leksičke u djelima koja su obično nazivana *Garīb al-Qur'ān*. Nukleus tih djela je rasprava u okviru koje je Ibn 'Abbās pojasnio Nāfi'u b. al-Azraqu, prema Al-Suyūṭījevom djelu *Al-Itqān*, 190 njemu nejasnih i neobičnih kur'anskih riječi i izraza koristeći se pritom predislamskom poezijom i primjerima iz svakodnevnog života, i ona su, zapravo, prethodila pisanju i sastavljanju prvih arapskih rječnika. Izvornost i besprijeckost te varijante arapskog jezika je vremenom narušena. Naime, arapsko društvo se otvaralo na lokalnom planu, ali i prema novoosvojenim područjima i baštinicima drugih jezika što će neminovno utjecati i na tu varijantu arapskog jezika. S druge strane, i sami beduini će iskompromitirati vernakular koji su baštinili shvativši vremenom njegovu vrijednost na osnovu čestih obraćanja jezikoslovaca pa su, nastojeći da ulove nešto i za vlastitu korist, odlazili u urbane sredine vrlo često se namećući kao osobe koje su trebale donijeti konačan sud u raspravama i diskusijama vođenim od strane arapskih jezikoslovaca. Takav je slučaj, npr., sa raspravom između Al-Asma'ija i Al-Mufaddala al-Ḍabbīja, zatim sa diskusijom između Al-Kissā'ija i Sībawayha koja je u literaturi poznata kao *mas'ala zanbūriyya*,⁹ raspravom između Al-Kissā'ija i Al-Yazīdija, itd.¹⁰ Prodavali su, dakle, "svoju robu" koja je u mnogim slučajevima vjerovatno bila i rezultat njihovih domišljanja i kalkuliranja. Za razliku od njih, beduini su se u ranijem periodu držali pustinje, a i kada bi bili primorani da posjete neku urbanu sredinu, nastojali su u njoj boraviti što kraće te da

⁹ Naime, Sībawayh je tvrdio da je na mjestu predikata imenske rečenice nakon partikule *iḍā* za iznenadenje obavezan nominativ, dok je stav Al-Kissā'ija bio da je to relativno te da se može čuti kako Arapi nekad u tom kontekstu izgovaraju i akuzativ. Prema predajama koje u vezi s tim nalazimo, Sībawayh je postidén napustio Bagdad nakon što su na Al-Kissā'jevu stranu stali neki beduini - dostavljači. Međutim, poslije se ispostavilo da je Sībawayh, ipak, bio u pravu po tome što je svoje mišljenje potvrdio primjerima iz Kur'ana, dok su dostavljači, po svemu sudeći, govorili vernakularom koji nije bio čist ili su, pak, bili potkupljeni (v. Amra Mulović, op.cit., str. 174).

¹⁰ V. 'Abdulhamīd al-Šalqānī, op.cit., str. 464.

se što prije vrate u pustinju kako ne bi stekli naviku da slušaju jezik urbanih naselja i kako on ne bi potekao njihovim jezicima.

Odnos arapskih gramatičarskih škola prema beduinskom vernakularu

Prvi arapski gramatičari, posebno oni iz Basranske gramatičarske škole, imali su na raspolaganju obiman jezički materijal pa su od njega mogli birati ono što su smatrali najpouzdanim. Tako je, pored Kur'ana, jezička praksa beduinskih arapskih plemena i njihova poezija bila glavni izvor jezikoslovnih naučavanja aktera ove škole. Ilustracije radi, Sībawayhov *Al-Kitāb* koji se, kao što je općepoznato, smatra najcjelovitijim djelom iz gramatike, sadrži 1.050 uzoraka iz poezije, naspram manje od 400 primjera iz Kur'ana (460 primjera od kojih su 64 ponovljena). Ako se osvrnemo na Al-Mubarridov *Al-Muqtaḍab*, najstarije djelo iz gramatike nakon Sībawayhovog *Al-Kitāba*, vidjet ćemo da je u njemu upotrijebljen 561 poetski uzorak, dok je broj uzoraka iz Kur'ana daleko manji.¹¹

U tim plemenima su boravili duži vremenski period memorirajući poeziju njihovih pjesnika te bilježeći čisti i izvorni arapski jezik koji su baštinili, ali su pritom bili jako strogi te su svoje takovrsne aktivnosti ograničili na pustinje Hidžaza, Nedžda i Tihamе te plemena koja su u njima živjela, kao što su: Qays, Asad, Tamīm i Huḍayl, te dio plemena Kināna i Ṭay'.¹²

Od drugih plemena nisu preuzimali jezik zbog toga što su živjeli u susjedstvu sa baštinicima stranih jezika pa se može pretpostaviti da je njihov vernakular s te strane pretrpio određeni utjecaj te da je izgubio obilježja čistog i izvornog arapskog jezika. Tako nisu uvažavali narječe plemena Laḥm zbog toga što su živjeli u susjedstvu sa Koptima, narječja plemena Quḍā'a i Ĝassān nisu im bila interesantna zbog njihove geografske bliskosti sa

¹¹ V. 'Abdulġabbār Alwān, *Al-Šawāhid wa al-istiṣhād fī al-naḥw*, Maktaba al-zahrā', Bagdad, 1976, str. 30.

¹² V. Šawqī al-Ḍayf, op.cit., str. 159.

stanovnicima Šama, narječe plemena Bakr su u tom smislu isključili zbog njihovih bliskih kontakata sa Nabatejcima i Perzijancima itd.¹³ Osim tih prostornih okvira kojih su se pridržavali prilikom bilježenja jezika, ustanovili su i vremenski okvir izvan kojeg jezička praksa kao izvor jezikoslovnih naučavanja za njih nije bila prihvatljiva, a to je kraj drugog stoljeća po Hidžri u urbanim sredinama te kraj četvrtog stoljeća u ruralnim područjima kada je u pitanju proza, odnosno sredina drugog stoljeća po Hidžri kada se radi o poeziji.¹⁴

Međutim, kasniji gramatičari, akteri gramatičarskih škola koje su se pojavile nakon Basranske, imali su sužen manevarski prostor te su u mnogim slučajevima, budući da su spomenuti izvori u tom smislu u dobroj mjeri bili potrošeni, kao izvore koristili ono što je kao takvo prvim generacijama gramatičara bilo neprihvatljivo, kao što su hadisi Allahovog Poslanika, s.a.v.s., šādđ kiraeti, jezička praksa ranije neuvažavanih arapskih plemena i izvan gore spomenutih vremenskih okvira itd.

Tako se za Abū Zakariyyā al-Farrā'a, kao predstavnika Kufske gramatičarske škole, navodi da je za razliku od aktera Basranske gramatičarske škole kao izvor argumentacije svojih jezikoslovnih naučavanja koristio i hadise Allahovog Poslanika, s.a.v.s., dok će to kod kasnijih generacija gramatičara, posebno onih unutar Andaluske gramatičarske škole, biti još izraženije.

Dok su basranski gramatičari prihvatali samo kiraete koji su bili u saglasnosti s poezijom i jezičkom praksom beduina, odbacujući pri tome i na osnovu tog kriterija i neke mutevatir kiraete, akteri Kufske gramatičarske škole su općenito više prostora posvetili Kur'anu negoli je to bio slučaj sa akterima Basranske gramatičarske škole, a kada su u pitanju različiti načini čitanja Kur'ana ili kiraeti, njihov kriterij uvažavanja kiraeta nije bila analogija nego način njihovog prenošenja te su u tom smislu uvažavali sve mutevatir kiraete. Akteri kasnijih gramatičarskih

¹³ V. Șubḥī al-Šāliḥ, *Dirāsāt fī fiqh al-luğā*, 11. izdanje, Dār al-'ilm li al-malāyīn, Bejrut 1978, str. 113.

¹⁴ V. Hadīgā al-Ḥudayṭī, op.cit., str. 14.

škola će, pak, početi u tom kontekstu uvažavati i neke šādd ili kiraete āhād naravi.

Za razliku od aktera Basranske gramatičarske škole, predstavnici Kufske gramatičarske škole su uvažavali i jezičku praksu beduinskih plemena koja nisu bila nomadska, nego su se stacionirala na jednom mjestu, štaviše i onih plemena i njihovih ogranaka koja su se nastanila u urbanim sredinama, kao što su, npr., Bagdad i druga naseljena mjesta u Iraku.¹⁵

Akteri kasnijih gramatičarskih škola su se uglavnom opredjeljivali za učenja i praksi jedne od prve dvije škole gramatičarskih naučavanja pa je i njihov odnos prema izvorima uzoraka njihovih jezikoslovnih naučavanja bio jednak odnosu aktera dotičnih škola. Tako su se, npr., Al-Fārisī i Ibn Ĝinnī iz Bagdadske gramatičarske škole smatrali sljedbenicima Basranske gramatičarske škole pa je i tretman izvora uzoraka u njihovim filološkim djelima *Al-Masā'il* i *Al-Hasā'iṣ* bio jednak onom u *Al-Kitābu* i *Al-Muqtaḍabu*, dakle više je bilo uzoraka iz jezičke prakse nego iz Kur'ana i drugih izvora.

Zaključak

Prema većini rezultata sociolingvističkih istraživanja, jezici zatvorenih društava su manje podložni promjenama i utjecajima drugih jezika i zajednica. To je u dobroj mjeri odlikovalo i arapski jezik predislamskog doba koji su baštinila beduinska arapska plemena živeći prilično izoliranim načinom života. S druge strane, jezici se u otvorenim društvima brže mijenjaju, a to je u određenoj mjeri odlikovalo arapski jezik urbanih sredina u predislamskom periodu, što će naročito doći do izražaja nakon spuštanja Objave te osnivanja i širenja islamske države, a posebno nakon preseljenja Allahovoga Poslanika, s.a.v.s., kada arapsko društvo postaje jako otvoreno. To će biti znak za uzbunu te će animirati Arape da se pozabave aktivnostima koje su imale za cilj očuvanje čistog i izvornog arapskog jezika. Tada su već za to

¹⁵ V. Šawqī al-Dayf, op.cit., str. 160.

imali razlog više koji će zapravo, iako hronološki gledano među posljednjima u nizu motiva i povoda arapskih jezikoslovnih naučavanja, biti osnovni i najjači, a to je činjenica da je na njihovom jeziku spuštena posljednja Božija objava koju je prigrlila većina njih.

I u novonastalim okolnostima intenzivnog otvaranja arapskog društva, vernakular beduinskih arapskih plemena je bio pod manjim utjecajem od jezika urbanih sredina te je trpio i manje promjena. Iz tog razloga će biti jedan od najuvažavanih izvora uzoraka arapskih jezikoslovnih naučavanja, odmah uz Kur'an i predislamsku arapsku poeziju s kojom se u ovom kontekstu često poistovjećuje i izjednačava.

Međutim, ni izolovanost beduinskih arapskih plemena nije mogla trajati vječno. Neminovalo je bilo da se, na početku spontano a kasnije i planski, uključe u zbivanja unutar velike arapsko-islamske države. Naime, došlo je do otvaranja beduinskih arapskih plemena prema novoosvojenim područjima i baštincima drugih jezika, ali prvenstveno na lokalnom planu budući da je njihov vernakular, kao varijanta čistog i izvornog arapskog jezika, postao interesantan i značajan u kontekstu jezikoslovnih naučavanja koja su imala za cilj očuvanje jezika Kur'ana i osiguranje preduvjeta za njegovo ispravno čitanje i razumijevanje, tako da su mnogi nastojali s njima ostvariti kontakt i održati ga što je moguće duže.

Takav razvoj događaja vremenom je rezultirao promjenama u jezičkim navikama baštinka beduinskog vernakulara što će učiniti da arapskim jezikoslovima postane manje interesantan nego što je to bio ranije, a dodatno će ga u tom smislu iskom-promitirati i nastojanje pojedinih njegovih baštinka da ga kao dobro traženu "robu" zloupotrijebe, pa i "unovče".

U nedostatku kvalitetnijih i pouzdanijih izvora neki arapski jezikoslovci, posebno akteri kasnijih gramatičarskih škola, iだlje su, uprkos njegovim evidentnim mahanama i nedostacima, koristili beduinski vernakular kao izvor uzoraka svojih jezikoslovnih naučavanja.

Literatura

1. Alwān, ‘Abdulgabbār; *Al-Šawāhid wa al-istišhād fī al-naḥw*, Maktaba al-zahrā’, Bagdad, 1976.
2. Ḏayf (al-), Šawqī; *Al-Madāris al-naḥwiyya*, 4. izdanje, Dār al-ma‘ārif, Kairo, 1979.
3. Glovacki-Bernardi, Zrinjka; *Uvod u lingvistiku*, 1. izdanje, Školska knjiga, Zagreb, 2001.
4. Ḥudayṭī (al-), Ḥadīga; *Mawqif al-nuḥāt min al-‘ihtiġāġ bi al-ḥadīt al-ṣarīf*, Dār al-rašīd li al-našr, Bagdad, 1981.
5. Kico, Mehmed; *Arapska jezikoslovna znanost*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003.
6. Mulović, Amra; “Uloga Basranske i Kufske filološke škole u procesu kodifikovanja arapskog jezika”; u: *Pismo: Časopis za jezik i književnost*, Bosansko filološko društvo, br. V/I, Sarajevo, 2007.
7. Ṣāliḥ (al-), Ṣubḥī; *Dirāsāt fī fiqh al-luġa*, 11. izdanje, Dār al-‘ilm li al-malāyīn, Bejrut, 1978.
8. Ṣalqānī (al-), ‘Abdulḥamīd; *Maṣādir al-luġa*, 1. izdanje, Al-Šarika al-‘āmma li al-našr wa al-tawzī‘ wa al-i'lān, Tripoli, 1977.

AMIRA TRNKA-UZUNOVIĆ
KROBORACIJA
U ARAPSKOJ SINTAKSI

Amira Trnka-Uzunović
docent na Katedri za filologiju Kur'ana
amiratrunka@yahoo.com

Ključne riječi
apozitivi, antecedent, semantički
i formalni koroborativ, slijedenje,
potvrđivanje, pojačavanje, ponavljanje,
ritam

Sažetak

U ovom radu autor želi predstaviti jedan model sporednog dijela arapske rečenice koji igra važnu ulogu u semantičko-sintakšičkome doprinosu jeziku i snažno mu stilski doprinosi. Na osnovu analize definicija koje donose relevantni izvori autor izvodi osnovne karakteristike ovog tipa apozitiva i utvrđuje njegove različite oblike, poput semantičkog i formalnog koroborativa sa svojim podvrstama. Na osnovu analize navedenih stihova i kur'anskih ajeta jasno je da se zanimanje i skretanje pažnje na određeni sadržaj postiže baš samim koroboriranjem određenog sadržaja.

Budući da se apozitivi definiraju na osnovu svojih međusobnih sličnosti i razlika, navedeni su jednostavni primjeri ostala četiri, atributa (an-na-tu), apozicije ('atfu j-bayān), permutativa (al-badalu) i sadržaja vezanog veznikom (al-'atfu). Komparativnom analizom različitih tipova apozitiva dolazi se do zaključka da sve sporedne dijelove arapske rečenice povezuje ista sintakšička osobenost, slijedenje fleksije svoga antecedenta, a utvrđene razlike olakšavaju njihovo prepoznavanje i razumijevanje konteksta u kome se nađu.

The notion of ‘corroboration’ or *tawķid* in arabic: semantic and syntactic aspects

التوکید في نحو اللغة العربية

Key words

appositives, semantic and formal ‘corroborative’, succession, verification, confirmation, repetition

الكلمات المفتاحية

التوابع، التوکید المعنوي واللغطي، التتابع، التصدق،
التوکید، التكرار

178

Abstract

The author presents a model for the auxiliary element in Arabic sentences, an element that contributes significantly to the semantic, syntactical and stylistic richness of the language. Based on an analysis of definitions found in relevant sources, the author distils the core characteristics of a type of appositive, namely the semantic and formal ‘corroborative’, and establishes its various forms with their subspecies. Analysis of Qur'anic verses and poetry demonstrates that the ‘corroboration’ (intensification) of particular content is used to promote an interest in and draw attention to that content. Insofar, as grammatical appositives are defined on the basis of similarities and differences, the paper presents four simple examples of the remaining four appositives: attribute (*al-na't*), apposition (*'atf al-bayān*), permutation (*al-badal*) and content linked by conjunction (*al-'atf*). A comparative analysis of various types of appositive suggests the conclusion that all the auxiliary elements of the Arabic sentence are linked by the same syntactic peculiarity, following the flexion of the relevant appositive, while the differences attested facilitate their recognition and understanding the context in which they are found.

الملخص

يريد المؤلف أن يقدم في هذا البحث نموذجاً لجزء الجملة العربية غير الأصلي الذي يلعب دوراً مهماً في المساعدة الدلالية النحوية للغة ويساعدها من وجهة نظر الأساليب مساعدة كبيرة. وعلى أساس تحليل التعريفات التي تقدمها المصادر الملائمة يستخرج المؤلف الخصائص الأساسية لهذا النوع من البدل ويحدد أشكاله المختلفة، مثل التوکید المعنوي واللغطي مع أنواعه. وعلى أساس تحليل الآيات والآيات القرآنية المذكورة في البحث يتضح أنه لا يتحقق توجيه الاهتمام إلى مضمون معين إلا بتوکيده.

وبما أنه يتم تعريف التوابع على أساس وجوه الشبه والاختلاف المشتركة لها، تذكر في البحث النماذج البسيطة لأنواعها الأربع المتبقية: النعت، وعطف البيان، والبدل، والعلف. وبالتحليل المقارن لأنواع التوابع المختلفة نستنتج أن جميع أجزاء الجملة العربية غير الأصلية (الفضلة) تجمعها نفس الخصوصية النحوية، وهي مشاركة التابع في نوع إعراب متبعه، والاختلافات المحددة تسهل معرفتها وفهم السياق الذي توجد فيه.

Uvod

Koroborativ ili *at-ta'kidu* jedan je od pet tipova sporednih dijelova arapske rečenice objedinjenih terminom *al-fadlatu*, ili u prijevodu *dopuna* što otkriva njihovu semantičku ulogu, tj. modeliranje ili dopunu osnovnog smisla kojeg nose subjekat i predikat (*al-'umdatu* ili *osnova*), ili konkretnije pojačanje smisla riječi (sintagme ili rečenice) koju slijede¹. U sintaksičkom pogledu koroborativi su riječi koje slijede svoga antecedenta, odnosno prate njegovu fleksiju pa ih, zajedno sa ostalim sporednim dijelovima rečenice, nazivamo i *at-tawabi'u* ili pratioci, slijeditelji, ili apozitivi.²

U gramatikama na našem i jezicima okruženja koroborativ je predstavljen na različite načine. Tako *Udžbenik savremenog arapskog jezika* autora Radeta Božovića uopšte ne tretira *korobraciju* kao jedan od modela sporednih dijelova rečenice. A budući da su gramatike arapskoga jezika na ovim jezicima uglavnom bazirane na gramatici vlastitog prema kojoj se pokušava naći pandan u arapskome jeziku, tako Božović samo uz napomenu vezanu za iskazivanje zamjenica *svaki* i *sva* spominje arapske imenice كُلٌّ و جَمِيعٌ ignorirajući apozitivnu prirodu ovih imena.³ Sličan prikaz nalazimo u Gramatici arapskog jezika Šaćira Sikirića i ostalih, gdje autori u okviru poglavlja *Dodatak o padežima* u vrlo skromnom obimu iznose osnovne karakteristike sporednih dijelova arapske rečenice uz veoma pojednostavljenu klasifikaciju koroborativa.⁴

Malo cjelovitiji prikaz modela koroboracije ponudio je Teufik Muftić u svojoj Gramatici arapskog jezika u okviru naslova *Sporedni dijelovi rečenice* koji po našem sudu zavređuje više detalja u smislu klasifikacije, ali i značaja ovog jezičkog modela prije

¹ Mustafa Jahić, *Arapska gramatika u djelu Al-Fawā'id al-'abdiyya* Mustafe Ejubovića, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2007., str. str. 295.

² Teufik Muftić, *Gramatika arapskog jezika*, Federacija Bosne i Hercegovine, Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta - Izdavačka kuća Ljiljan, Sarajevo, 1998., str. 512.

³ Rade Božović, *Udžbenik Arapskog jezika sa vježbom i rječnikom*, Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1988. II izdanje, str. 65.

⁴ Šaćir Sikirić i ostali, *Gramatika arapskog jezika*, II dio, Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1981., str. 60.

svega u okvirima sintakse, ali isto tako semantike i stilistike. Poseban doprinos Muftićevog prikaza sporednih dijelova rečenice jeste u terminološkim rješenjima pa tako kod ovog autora prvi puta srećemo termin apozitiv.⁵

Kada su u pitanju obrade različitih arapskih gramatika bosanskohercegovačkih alima osmanskog perioda koji su se bavili arapskim jezikom i o njemu pisali na tom jeziku, usporedit ćemo dvije obrade: *Arapska gramatika u djelu Al-Fawā'id al-'abdiyya* Mustafe Ejubovića autora Mustafe Jahića i obradu arapske sintakse Ibrahima Opijača u djelu *Kompendij arapske sintakse Ibrahima Opijača Mostarca* autorice Mejre Softić. U prvom djelu, s obzirom na to da je izvornik baziran na učenjima arapskih klasičnika, u okviru poglavlja *Imenice* imamo vrlo temeljit prikaz apozitiva pa tako i koroborativa. Autor izvornika je uz klasifikaciju i osnovne karakteristike koroboracije u smislu načina koroboriranja različitih vrsta riječi ponudio i brojne primjere koje prate dodatna Jahićeva objašnjenja bazirana na tumačenjima različitih gramatičara. Druga obrada autorice Mejre Softić donosi kratak prikaz koroborativa u okviru poglavlja *O apozitivima* baziran samo na klasifikaciji, bez primjera.⁶

Kada su u pitanju arapske gramatike kako klasičnih tako i savremenih gramatičara čije smo primjere u nastavku rada koristili kako bismo argumentirali određene stavove, apozitivi su također različito predstavljeni, pa tako i koroboracija. Značajno je napomenuti da su se neki autori zadržali samo na klasifikaciji uz navođenje minimalnog broja primjera i bez kompariranja sa drugim tipovima apozitiva što je po našem sudu neophodno kako bi se do kraja razumjela uloga svakog od sporednih dijelova rečenice. Međutim nalazimo i one koji su ovoj temi posvetili mnogo više prostora i sa značajnim brojem primjera pokušavali rasvijetliti ulogu koju imaju u jeziku. Takav prikaz nalazimo, npr. u djelu *An-naḥwu l-wāfi* autora Ḥasana 'Abbasa,⁷ kao i u djelu

⁵ Teufik Muftić, *Gramatika arapskog jezika*, op.cit., str. 516.-518.

⁶ Mejra Softić, *Kompendij arapske sintakse Ibrahima Opijača Mostarca*, El-Kalem, Sarajevo, 2002., str.79.-80.

⁷ 'Abbiās Ḥasan, *An-Naḥwu l-wāfi*, Dāru l-ma'ārifī, III, Kairo, 1980., str. 501.-537.

Awdaḥu l-masālik ‘ilā ‘alfiyyati Ibn Mālik Ibn Ḥišama al-Anṣarija. Ono što je potaklo autora ovog rada da predstavi ovaj tip sporednog dijela rečenice krije se i u činjenici da su ovako predstavljeni apozitivi, uprkos značajnoj ulozi koju u jeziku imaju, ostajali u sjeni nekih drugih tema. Osim toga predstaviti jedan apozitiv kao zasebnu temu ima za cilj i skrenuti pažnju općenito na apozitive i njihovu ulogu u jeziku ali i pokušati rasvijetliti osobenosti jednog konkretnog, u ovom slučaju koroborativa.

Budući da se koroborativ ispoljava u dva svoja osnovna oblika, navest ćemo neke primjere kao uvod u njegovo detaljnije predstavljanje. Rečenica قُتلَ فلانْ *Ubijen je neko*, mogla bi se shvatiti i metaforički kao *Pretučen je neko*, pa ako govornik ne želi sumnju kod slušaoca on će ponoviti glagol radi potvrđivanja smisla kojeg želi قُتلَ قتلَ فلانْ. Drugi spomenuti glagol u analizi arapske rečenice ima ulogu koroborativa za razliku od prvog koji je u ulozi *al-fi’lu*. Isto tako sumnja je mogla biti vezana i za osobu pa ako kažemo حضرَ الرئيْسُ الْأَحْتَفَالْ *Predsjednik, predsjednik je stigao na proslavu*, na taj način smo odagnali sumnju u onoga ko je stigao ukoliko se prepostavlja da je sumnja vezana za taj dio informacije. Potvrditi možemo i uvođenjem posebnih riječi حضرَ *ili* حضرَ الرئيْسُ نفْسُهُ الْأَحْتَفَالْ *poput Predsjednik (on) lično je stigao na proslavu*.⁸

Semantičko-sintaksičko određenje koroborativa

Pojam *koroboracija* u arapskom jeziku imenuje se terminom *at-tawķidu* ili *at-ta’kīdu*. Semantički posmatran bazira se na imenu masdarske forme تأكيدَ *glagola* أَكَدْ što znači učvrstiti, utvrditi, osigurati, potkrijepiti, u gramatičkom smislu pojačati, intensificirati, ili توکیدَ masdarske forme sinonimnog glagola وَكَدْ. U značenju termina *koroboracija* frekventniji je drugi oblik, uz

⁸ Više Muḥammad As’ad an-Nādirī, *Nahwul-luġatil-‘arabiyyati*, Al-Maktabatul-‘asriyyatu, treće izdanje, Bejrut, 1998., str. 825., 826.

⁹ Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*, I-II, Izvršni odbor Udruženja Ilmije u SRBiH, Sarajevo, 1973., str. 82.; II, str. 3899. Arapsko-arapski rječnik al-Waṣīṭ osim primjera قول مأكَدْ ne daje posebno terminološko značenje ni za jedan korijen, Mustafā Ibrāhim i drugi, *Al-Mu’āgamu l-waṣīṭu*, Al-Makatabatu l-islamiyyatu, Istanbul, b.g.i., str. 22. i 1053.

napomenu da su drugi prateći termini izvedeni samo iz prvog oblika, kao npr. termin za riječ pojačanu koroborativom, *al-mu'akkadu*.¹⁰

Definicije koroborativa koje nalazimo kod različitih gramatičara uglavnom se svode na istu¹¹ i ona glasi التوكيد تابع يقرر أمر المتبوع في النسبة والشمول، ili u prijevodu *koroborativ je apozitiv koji potvrđuje svoga antecedenta u smislu vjerodostojnosti njihova odnosa i onoga što on sam svojim značenjem obuhvata*. Dakle, radi se o apozitivu (التابع) što određuje njegovu sintakšičku poziciju, slijedeњe svoga antecedenta u fleksiji, dok nastavak definicije potvrđuje njegovu semantičku vrijednost, *yūqarrīru 'amra l-matbū'i*, odakle pojačava značenje svoga antecedentata, a što jeste njegova specifična odrednica u odnosu na ostale apozitive. Definicija završava konkretizacijom odnosa koroborativa i njegovog antecedenta u smislu preciznijeg definiranja samog pojačavanja ili potvrđivanja slijedenog sadržaja kao njegove osnovne funkcije iz čega proizilazi i klasifikacija koroborativa.

Tipovi koroboracije

Koroboracija, pojačanje i potvrđivanje značenja određenog sadržaja, jezički je model koji ima svoju preciznu semantičko-sintakšičku ulogu, ali njegovo pojavljivanje u određenom kontekstu uveliko doprinosi kako stilu tako i ritmu određenog sadržaja. Značenje koje se postiže koroboriranjem odreženog sadržaja može se postići i uvođenjem posebnih izraza kojima se potvrđuje istinitost i sveobuhvatnost sadržaja

Kako smo već kazali, koroborativ sprječava eventualno nerazumijevanje ili nedoumice zbog dvosmislenosti o sadržaju kojeg apozitivno prati.

¹⁰ 'Abbās Ḥasan, *An-Naḥwu l-wāfi*, op.cit., str. 504.

¹¹ An-Nadirjeva definicija koroborativa glasi التوكيد – أو التأكيد تابع يقرر أمر المتبوع في النسبة والشمول، kao i Ar-Radiyeva, dok H. 'Abbās kao i Ibn Ḥiṣām svoje objasnjenje ovog tipa apozitiva počinju klasifikacijom, v. An-Nādiri, op.cit., Muḥammad bin l-Ḥasan ar-Raḍī al-Aṣrabādī, *Šarḥu r-Raḍī likafiyati Ibn Ḥāḡib*, obrada: Yahyā Bašr Miṣrī, II dio, Ğami'atu Muḥammad bin Sa'ud al-'islamiyya, Rijad, prvo izdanje, 1996., str.1040., H. 'Abbās, op.cit., str. 501.; Muhammed Muhyi d-Dīn 'Abdul Ḥamīd, Šarḥ: qatru n-nidā wa ballu ṣ-ṣadā, al-Maktaba al-'asriyya, Bejrut, 1998., str.315.

Koroboracija može biti *formalna* (*lafzīyyūn*) i *semantička* (*ma'�awīyyūn*)¹², a koroborirati, osim imena, mogu i glagoli i čestice, pa čak i cijele rečenice, pod određenim uvjetima.

Formalna koroboracija

Formalna koroboracija (*at-tawķidu l-lafzīyyu*) podrazumijeva ponavljanje sadržaja kojim se želi postići potvrđivanje istinitosti iskaza, ili skretanje pažnje na ono što se želi istaći. Ako se radi o imenima, koroboriranje se postiže, najčešće, samim ponavljanjem tog imena, npr. (الْأَسْتَاذُ، الْأَسْتَاذُ جاءَ) (*Profesor, profesor je došao*), gdje je koroborirana određena imenica, kao i u stihu أَخَاكُ، أَخَاكُ، إِنْ مَنْ لَا أَخَاهُ كَسَاعٌ إِلَى الْهَيْجَا بِغَيْرِ السَّلَاحِ (*Čuvaj brata svog, čuvaj ga, jer ko brata nema, zaista je poput onog koji bez oružja u rat ide*)¹³.

Imenica se nikad ne koroborira ličnom zamjenicom, pa se ne može reći جاءَ الْأَسْتَاذُ هو (Došao je profesor, on) niti se može ponoviti više od tri puta jedan sadržaj.¹⁴ Odnosna zamjenica, također, može biti koroborirana, ali u tom slučaju se ponavljaju i riječi na koje se odnosi konkretna zamjenica, npr., من أَكْرَمُكَ أَكْرَمُ مَنْ أَكْرَمَكَ (Ko tebi čast ukaže, ko tebi čast ukaže, ukaži i ti njemu).¹⁵

Rastavljene i sastavljene lične zamjenice u nominativu i akuzativu, također, mogu biti koroborirane, npr., أَنْتَ مُجْتَهِدٌ *Ti, ti si vrijedan.*, ili إِيَّاكُ، أَيَاكُ نَحْبٌ *Tebe, tebe volimo*, kao i one sadržane u glagolu, kao u primjeru: رَأَيْتَهُ إِيَّاهُ (*Njega, njega sam video*), ali je moguće reći i رَأَيْتَهُ هو (*Vidio sam ga, njega*). U ponuđenim primjerima koroboracije lična zamjenica može biti u ulozi subjekta i u ulozi objekta. U zavisnosti od toga šta se koroborira, mijenja se i smisao, pa prvu rečenicu رَأَيْتَهُ هو prevodimo rečenicom *Njega, njega sam video*, dok rečenica رَأَيْتَهُ أنا ima nešto drugačije značenje, *Ja, ja sam ga video*. Dakle, u slučaju spojene lične zamjenice u nominativu ili akuzativu, koroborira se odvojenom ličnom

¹² Teufik Muftić ih spominje kao *izgovorno i pojmovno pojačanje*, Teufik Muftić, *Gramatika arapskog jezika*, op.cit., str. 516.

¹³ Stih se pripisuje pjeniku Ibrahimu bin Harmidu al-Qurayšiju (Muhammad Muhyi d-Din 'Abdu l-Hamid, op. cit., str. 315).

¹⁴ Više: An-Nādirī, op. cit., str. 827.; 'Abbās Ḥasan, op. cit., str. 526.

¹⁵ Prema: Mustafa Jahić, op. cit., str. 299.

zamjenicom koja je prati u rodu, broju i padežu. Kada se radi o ličnoj zamjenici u genitivu, koroborira se zajedno sa regensom, npr., *فَكُرْتُ فِيهَا*, *Mislio sam o njoj, o njoj.*

Koroborativ je jezički model kojim se vrlo ekspresivno može izraziti prijetnja i zastrašivanje, ali i uveseljavanje i nagovještaj nagrade.

Prijetnja i zastrašivanje iskazani koroborativom prisutni su i u Kur'anu, kao u primjeru 17. i 18. ajeta sure *al-Infītar*, *وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ* – *A znaš li ti šta je Sudnji dan, i još jednom: znaš li ti šta je Sudnji dan?*¹⁶ Jasno je da su za koroboriranje odvojene lične zamjenice pravila ista kao i za imenicu.¹⁷

Glagol također, može biti koroboriran, npr., *جاء الأستاذ*, *Došao je, došao je profesor*. Ako se uz glagol navede i njegov subjekat, koroborirana je i čitava rečenica, npr., *جاء الأستاذ، جاء الأستاذ*, *Došao je profesor, došao je profesor*. Inače, glagoli se u perfektu i imperfektu koroboriraju ponavljanjem samoga glagola, dok u slučaju imperativa uz glagol treba navesti i subjekat. Ponekad koroborativom postižemo nagovještaj prijetnje ili zastrašivanja, kao i pokušaj uveseljavanja nekoga ponavljanjem iskaza koji u sebi nosi značenje određenih emocija. Primjer zastrašivanja imamo u ajetima *كلا سوف تعلمون، ثم كلا سوف تعلمون* *A ne valja tako, saznaćete svakako i još jednom, ne valja tako! Saznaćete sigurno!* Ovdje treba napomenuti da se rečenica u ulozi koroborativa može vezati neposredno za svog antecedenta, ali i preko veznika *lumma*, češće, i veznika *fa*. U tom slučaju, vezivanje se naziva *vještačkim* (*'atfun ṣuwariyyun*), u sklopu kojeg se veznik ne prevodi¹⁸.

Primjer uveseljavanja prepoznajemo u primjeru *الجنة، الجنة!* *ما دُżennet, Džennet!* *Sretan li je onaj ko njime bude nagrađen.*¹⁹

Koroborirati se mogu i partikule. Ako se radi o partikuli za odgovor, bez obzira da li je potvrđna ili odrična, ona će se samo

¹⁶ više: 'Abbās Ḥasan, op. cit., str. 526., *Al-Qur'ānu, al-Infītar*, 17. i 18.

¹⁷ *Al-Qur'ānu, At-Takātur*, 3., 4. (v.: 'Abbās Ḥasan, op. cit., str. 536).

¹⁸ Primjer navodi 'Abbās Ḥasan, op. cit., str. 526.

ponoviti, kao u primjeru لا أُوافق على هذا *Ne, ne slažem se s tim.* Međutim ako se radi o koroboriranju partikula tipa *inna*, ako je spojena za imenicu (*ismu 'inna*), potrebno je ponoviti i partikulu i imenicu, ili njen pronominalni sufiks koji sa partikulom čini cjelinu, npr., إن المدير، إنه حاضر *Zaista je direktor, zaista je on/ prisutan.*

Ponekad je smisao taj koji je relevantan da se nešto prepozna ili ne prepozna kao koroborativ, iako red riječi formalno zadovoljava uvjet da to bude. Tako npr. bazirajući se na semantici koroboriranih dijelova poziva za molitvu, ezana, Ibn Hišam, за razliku od Ibn Činnija, ne smatra koroborativom rečenicu الله أكابر، *قد قامت الصلاة*, druga rečenica ponovljenu nakon iste takve rečenice. Po njemu je druga rečenica ponovljeni izraz veličanja imena Allaha, a ne potvrda prve. Za razliku od ove rečenice, prema ovom autoru, kada se u pozivu za molitvu kaže *قد قامت الصلاة*, druga rečenica je pojačanje prvoj, dakle koroborativ, jer se njome hoće potvrditi nastupanje određenog vremena¹⁹.

Prema našem sudu u oba primjera se radi o koroboraciji jer se prvi izraz veličanja Uzvišenog počeo izgovarati u pozivu za molitvu u vrijeme kada su mnogi sumnjali u Objavu pa se ponavljanjem i veliča i potvrđuje Njegova Uzvišenost što i formalno i semantički zadovoljava uvjet koroboracije. Drugi navedeni primjer oko koga nema dileme da li se radi o koroboraciji ili ne, na isti način potvrđuje i upozorava na nastupanje određenog vremena.

Dakle, u ulozi formalnoga koroborativa može biti bilo koja vrsta riječi, pojedninačno ili u sintagmatskim zajednicama, kao što korboratori mogu i cijele rečenice. Uvjet da neka riječ bude u ulozi formalnog koroborativa, jeste to da nema svoju posebnu sintaksičku, pa ni semantičku ulogu. To znači da ni na koji način na nju ne utiču druge riječi, niti da ona sama bude regens, osim da potvrdi iskaz na koji se vraća ponavljujući ga. U analizi rečenice, ono što je ponovljeno, samo je *koroborativ*, nikako subjekat, predikat, ili objekat, dakle, ne nosi funkciju

¹⁹ (vidjeti: Muhyu d-Dīn 'Abdu l-Ḥamīd, op. cit., str. 318-319).

koroborirane riječi ili rečenice (*al-mu'akkadu*) odnosno funkciju svoga antecedenta.²⁰

Semantička koroboracija

Semantička koroboracija (at-tawķidu l-ma'naviyyu) postiže se pomoću posebnih imena (sedam osnovnih i njihove izvedenice) koji se mogu podijeliti u tri grupe.

- **Prvu grupu semantičkih koroborativa** čine imenice *oko* ('aynun), *duša* (*nafsun*) – odnosno ovdje u značenju *osoba*, *biće*. Njima se otklanja bilo kakva prepostavka vezana za suštinu pojma koji se potvrđuje, a koja je moguća uslijed njegovog značenja, ili se njime želi izbjegći metaforičko značenje. U funkciji koroborativa, ove imenice dolaze poslije svog antecedenta i obavezno sa spojenom ličnom zamjenicom koja ga prati u rodu i broju, npr., *جاء المدير نفسه عليه*²¹ *Došao je direktor, lično (on sobom)*, ili *جاءت المديرة نفسها عليها* *Došla je direktorka lično*. Očita je namjera da se ovim stilom izbjegne mogućnost metafore, jer je bez koroboracije moguća zapitanost ko je osoba koja je došla, odnosno može postojati sumnja da se radi baš o toj osobi nego o nekome koga se samo naziva *direktorom*.

Ako se radi o koroboriranom imenu u dualu ili množini, koroborativi će biti u množini, dok se dual koristi vrlo rijetko ili nikako. Ponekad se koristi oblik duala imenica *nafsun* i 'aynun u ulozi koroborativa imenima u dualu, ali je prema An-Nādiriju i Ibn Hāġibu bolje koristiti oblik množine i to oblika *af'ulun*. An-Nādirī pak navodi primjere koroborativa *nafsun* i 'aynun u obliku jednine kada prate ime u dualu, npr. *اعذر المخطئ نفسه وعيتها*, ali napominje da je pravilnije upotrijebiti množinu ovih imenica.²² Zato ćemo kazati *جاء*

²⁰ Prema: 'Abbās Ḥasan, op. cit., str. 527.; Muḥammad Muhyu d-Dīn 'Abdu l-Ḥamīd, op. cit., str. 315-317.; An-Nādirī, op. cit., str. 876.

²¹ Moguće je da između koroborativa i korobriranog imena dođe lična zamjenica koja ima ulogu formalnog koroborativa, npr. *جاء المدير هو نفسه* (An-Nādirī, op. cit., str. 831).

²² Ibn Hāġib 'Abu Bakr, Al-kāfiyytu fi 'ilmī n-naħwi, Maktabatu l-bušrā li t-tibāāati wa n-našri wa t-tawzī'i, Karači, 2011., str. 101; 'Abbās Ḥasan, op. cit., str. 505.; An-Nādirī, op. cit., str. 830.

جاءت الأستاذان أنفسهما \أعْيُّنُهُما Došli su dvojica profesora, lično, i جاءت الأستاذات أنفسهن \أعْيُّنُهُنَّ Došle su dvije profesorice lično, i sa imenom u množini جاء الأستاذة أنفسهم \أعْيُنُهُم Došli su profesori lično, i جاءت الأستاذات أنفسهن \أعْيُنُهُنَّ Došle su profesorice, lično. Koroborirano ime može biti i u genitivu i u akuzativu, a koroborativ će ga pratiti u njegovom padežu, npr., مررت بمديرٍ نفسهِ Prošao sam pored direktora, lično, i مررت بمديرةٍ نفسهاِ Prošao sam pored direktorice, lično. Koroborativi *nafsun* i 'aynun mogu doći sa redundantnim prijedlogom *bi* (*al-bā'u z-za'idatu*) iako slijede ime u nominativu i akuzativu, pa se može reći, npr. جاء المدير بنفسهِ ali i جاء المدير نفسهِ ali u istom značenju, pri čemu je koroborativ formalno u genitivu, ali je stvarno padežno stanje ono koje ima njegov antecedent. Osim toga, ova dva koroborativa se mogu i zajedno upotrijebiti potvrđujući jednu imenicu pri čemu imenica *nafsun* قرأت القصةَ نفسهاَ عينها obavezno dolazi na prvo mjesto, npr., *Pročitao sam istu, baš tu, priču*, kao što mogu koroborirati i ličnu zamjenicu sadržanu u glagolu, bilo da je u nominativu ili akuzativu. Pa, ako je zamjenica u nomnativu, potrebno ju je odvojiti drugom riječju, najčešće odvojenom ličnom zamjenicom koja je u tom slučaju formalni koroborativ, npr. كتبت أنت نفسك هذه القصةِ *Ti, lično, si napisao ovu priču*, a ako je u akuzativu, nema potrebe za odvajanjem, iako je ono dopušteno, pa će se kazati رأيت نفسكِ رأيت أنت نفسكِ *Vidio sam lično tebe.*²³

- **Druga grupa koroborativa** su dva imena (*kilā*) u značenju *oba* i *كُلُّهَا* (*kiltā*) u značenju *obje*, npr., *Došla su oba profesora* ili *جاءت الأستاذان كلاهما Došle su obje profesorice* ili مررت بالاستاذين *Prošao sam pored oba profesora*, مررت بالاستاذتين *Prošao sam pored obje profesorice*. Ova forma koroborativa se koristi kao potvrda dualnosti u slučajevima kada se ona može dovesti u pitanje i kada je informacija koja spaja dva imena zajednička. Kao apozitiv, dolazi sa pronominalnim sufiksima duala preko kojih se spaja

²³ An-Nādirī, op. cit., str. 831.

sa antecedentom i slijedi ga u padežu i rodu. U primjeru, poput **اختصم زidan kalaḥma** pogrešno je upotrijebiti koroborativ duala, jer glagol u svojoj realizaciji i podrazumijeva dvije strane pa ih je suvišno naglašavati.²⁴

- **Treća grupa** koroborativa iz skupine *semaničkih koroborativa* su imena *kullun* (*cjelovitost*), *ğamī'un* (*sveukupnost, cjelovitost*) i *āmmatun* (*općenitost, mnoštvo*). Njima se postiže značenje sveobuhvatnosti, kao i sprječavanje bilo kakve pretpostavke ili sumnje u metaforičko značenje imena koje se koroborira. I za ove apozitive vrijedi pravilo da dolaze poslije svog antecedenta kojeg slijede u padežnoj fleksiji, kao i da su spojeni sa pronominalnim sufiksom koji upućuje na antecedenta, npr., **جاء الطلاب كُلُّهُمْ جَمِيعُهُمْ | عَامِّهُمْ** *Došli su svi studenti*, gdje je očito izbjegnuta bilo kakva pretpostavka o broju studenata. Koroborirano ime je u množini i u ulozi subjekta, pa je zajedno sa svojim koroborativom u nominativu i u množini muškog roda. Isto tako, mogu se upotrijebiti i u genitivu ili akuzativu, npr., **قرأت الكتب كُلَّها | جَمِيعَهَا | عَامِّهَا** *Pročitao sam sve knjige.*

Koroboracija imena u jednini je moguća ukoliko to ime označava nešto što može da se dijeli na samostalne dijelove, kao u primjeru rečenice **عاد البطل فخر جت لاستقباله القرية كُلُّها** *Vratio se junak i cijelo selo je izašlo da ga dočeka*, gdje je imenica *kullun* koroborativ imenu u jednini *qaryatun*. To ime predstavlja i zajednicu i pojedinaca, pa ga je moguće koroborirati na ovaj način. Kao pojačanje imenici *kullun* mogu doći riječi *ağma'u*, *akta'u*, *abşa'u* i *abta'u* (*čitav, cio; skupa, zajedno; skupljen, sabran; sav*), kao i njihove izvedene forme, **عَادَ الْبَطَلُ فَخَرَجَ لِاستِقْبَالِهِ الْقَرْيَةِ كُلُّهَا** *gam'a'u*, *kat'a'u*, *baş'a'u* i *bat'a'u*, pa se može reči **عَادَ الْبَطَلُ فَخَرَجَ لِاستِقْبَالِهِ الْقَرْيَةِ كُلُّهَا جَمِيعًا كَتَعَاءً بَصْعَاءً بَيْعَاءً** *baş svo, cijelo selo.*²⁵ Koroborativ *kullun* može biti pojačan drugim koroborativom, *ağma'u*, koji u tom slučaju ne nosi spojenu ličnu zamjenicu, npr., **جاء الأَسَاذَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ** *Došli su*

²⁴ Muhammad Muhyi d-Dīn 'Abdu l-Hamīd, op. cit., str. 320.

²⁵ An-Nādirī, op. cit., str. 833.

*profesori, svi skupa, ili u primjeru iz Kur'ana فسجد الملائكة كلهم أجمعون Svi meleki, zajedno, su se poklonili.*²⁶

Osim ovih imenica, u ulozi ovog tipa koroborativa se mogu pojaviti i brojevi, najčešće od tri do deset, a u ulozi koroborativa imat će akuzativni nastavak sa pronominalnim sufiksom koji upućuje na koroborirano ime, npr., مرت بالإخوان ثلاثة \ خمسة Prošao sam pored braće, njih sve trojice, njih svih pet.²⁷

Kada su u pitanju nedeterminirane imenice, prema An-Nâdiriju nije moguća semantička koroboracija imenicama, jer su ovi koroborativi određene imenice, a nije moguće da koroborativ koji je određen, stoji uz neodređeno ime.²⁸ Ovo je stav Basranske škole, dok Al-Ahfaš i gramatičari Kufe ovu vrstu koroboracije odobravaju, pod uvjetom da je koroborirano ime ograničena mjerna jedinica, npr., دينار, ليلة, شهر, i da se ne radi o koroborativima nafsun i 'aynun, pa je ispravno reći صمت شهرًا كله Postio sam cijeli mjesec, ali nije ispravno Čekao sam te svo neko vrijeme, jer se ne radi o vremenski ograničenoj jedinici, niti je ispravno عملت شهرًا نفس Radio sam jedan (neki) mjesec baš taj isti. Ovaj koroborativ u ovakvom primjeru nema smisao s obzirom na to da je koroborirani pojam neodređen.

Koroborativi i drugi tipovi apozitiva

Usporedimo li koroborativ sa ostalim apozitivima, uočit ćemo i razlike i sličnosti.

U tom cilju navest ćemo po primjer za svaki tip apozitiva i pratiti sličnosti i razlike:

- **Primjer atributa (an-na'tu) po porijeklu izvedeno i ne-izvedeno ime:** مرت بـرجلٍ كاتب Prošao sam pored (jednog)

²⁶ Al-Qur'ānu, Al-Hiğr, 30.

²⁷ Imenica ǧāmi'iun može doći u obliku akuzativa u neodređenoj formi i u tom slučaju ne obavlja funkciju koroborativa nego kvalifikatora okolnosti, ili tzv. *akuzativa hala* kao u primjeru ajeta 谁在地面上 - خلق لكم ما في الأرض جميعا - On je za vas sve što postoji na Zemlji stvorio (Al-Baqara, 29.; 'Abbas Hasan, op. cit., str. 511).

²⁸ An-Nâdirî, op. cit., str. 834.

čovjeka, pisca i drugi primjer مررت بـر جـل عـدـلِ Prošao sam po-red (jednog) pravednog čovjeka.

- **Primjer apozicije ('atfu l-bayān):** جاء أخو جـالـد عـمـرو. Došao je Halidov brat, Amr, ime Amr je u ulozi apozicije pod uvjetom da Halid ima više braće.
- **Primjer permutativa (al-badalu):** جاء الـأـسـنـاد حـسـن Došao je profesor, Hasan, ime Hasan je u ulozi apozicije pod uvjetom da je samo jedan profesor pod tim imenom.
- **Vezana riječ veznikom (al-'atfu):** جاء زـيد فـعـمـرـو Došao je Zejd pa Amr, ime Amr je u ovoj rečenici u ulozi apozitiva.

190

Tako primjećujemo da za razliku od *vezivanja veznikom* i *permutativa*, koroborativ potvrđuje svog *antecedenta*, kao i *apozicija* i *atribut*. Međutim, od njih se razlikuje po tome što je to potvrđivanje vezano za sveobuhvatnost i vjerodostojnost sadržaja koroboriranog pojma kao i sprječavanje njegovog nerazumijevanja. Kao i atribut, koroborativ prati riječ na koju se odnosi u određenosti, rodu, broju i padežu, po određenim gramatičkim pravilima.²⁹

Očita je i sličnost *apozicije* sa *atributom* i *permutativom*. Ako se ona usporedi sa *atributom*, razlike se mogu svesti na stanovite karakteristike. Za razliku od *atributa*, *apozicija* je neizvedeno, pravo ime. *Apozicija* ne mora biti općenitijeg značenja u odnosu na svog *antecedenta*, dok je to uvjet za ulogu *atributa*. Slaganje sa *antecedentom* za *apoziciju* je obavezno, dok se kod *atributa* može u određenim okolnostima i prekinuti.

Sličnost *apozicije* i *permutativa* tipa *zamjene cjeline cjelinom*, također, može biti zbnujujuća. Kako bi se lakše shvatila njihova različitost, navest ćemo osnovne karakteristike. Spomenuti *permutativ* može biti različite određenosti u odnosu na svog *antecedenta*, što se ne odnosi i na *apoziciju*. *Permutativ* je samostalan u svom semantičkom sadržaju na način da pokušava zamijeniti svog *antecedenta* u njegovom sintaksičkoj ulozi, pa je rečenica semantički i sintaksički ispravna i bez njega, dok to *apozicija*

²⁹ An-Nādiri, op. cit., str. 825.

ne može, jer bez nje se narušava sintaksička ispravnost rečenice i ne postiže se željena informacija.³⁰ *Apozicija* slijedi svoga *antecedenta* u rodu, broju, padežu i određenosti, a to nije uvjet za iskazivanje *permutativa*. Nadalje, *apozicija* treba biti jasniji i pozantiji pojam u odnosu na svog *antecedenta*, inače, ona je *permutativ*. U ulozi *apozicije* nikada ne mogu biti ni zamjenica ni glagol ni rečenica, niti joj oni mogu biti *antecedenti*, kao što je to moguće kad se radi o *permutativu*.³¹ U objašnjenju razlike između ova dva apozitiva, Al-Ğalāyīnī navodi osnovni argument, a to je da se narušava sintaksa rečenice ukoliko se elidira *apozicija* ili njen *antecedent*, što nije slučaj i kad je u pitanju *permutativ* tipa *zamjene cjeline cjelinom*. Pravilo je očito u primjeru stihu:

أَنَا ابْنُ الطَّارِقِ الْبَكْرِيِّ بْشٌ عَلَيْهِ الطَّيرُ تُرْقِبَهُ وَقُوَّاعِدُهُ

*Ja sam Tarik, sin onog koji je ostavio Al-Bakrija Bišra, nad njim ptice nadligeću čekajući da padne.*³² U ovom stihu, očito, nije moguće izostaviti ime بْشٌ, koje je apozicija imenu الْبَكْرِيِّ jer bi u tom slučaju bio drugi član aneksije (*muḍāfun ilayhi*) imenici u jedini sa određenim članom, što nije dopušteno.

Međutim, sa apozitivom *vezane riječi veznikom* ga u odnosu na ostale povezuje činjenica da koroborirati mogu i pojedinačne riječi i sintagme i rečenice kao što se mogu vezati veznikom pa nema uslovljenosti vrstom riječi s obzirom na njeno porijeklo. Ostali apozitivi se, između ostalog, definiraju i na osnovu vrste riječi koja može ponijeti ulogu konkrtnog apozitiva, i to ukoliko se radi o pojedinačnom a ne rečeničnom apozitivu.

³⁰ Ovu osobinu jednostavno je demonstrirati na već spomenutom primjeru جاء أخوه خالد عمرو وآخوه عمرو وآخوه عاصي وآخوه عاصي وآخوه عاصي u kome je ime apozicija imenu أخوه عاصي pod uvjetom da se radi o više braće, ukoliko Halid ima jednog brata, onda je ime عاصي u ulozi permutativa.

³¹ Pravila su preuzeta iz više djela, kao presjek onoga što nalazimo u njima, i to: Mustafa al-Ğalāyīnī, op. cit., str. 574-576.; Muhammed Muhyi d-Dīn ‘Abdu l-Ḩamīd, op. cit., str. 324-327.; Abbās Ḥasan, op. cit., str. 538-554.; An-Nādirī, op. cit., str. 847-849.

³² Muṣṭafā al-Ğalāyīnī, op. cit., str. 575.; Isti primjer navode Muhammed Muhyi d-Dīn, op. cit., str. 325., An-Nādirī, op. cit., str. 849.

Zaključak

Predstaviti koroborativ kao jedan od tipova sporednih dijelova arapske rečenice sigurno nije novina, ali njegovim samostalnim prikazom pokušala se skrenuti pažnja na ulogu koju ima u gradnji jezičkog izraza. Posebno zanimljivim se čini i njegov stilski aspekt koji u literaturi baš i nije tretiran pa je ovaj rad pokušaj da se potakne na rasvjetljavanja onih osobenosti koroborativa koje rad donosi samo u naznakama.

Ovaj jezički model odlikuje snažan semantičko-sintakksički doprinos određenom sadržaju, a na njegove stilske vrijednosti se skreće pažnja odgovarajućim primjerima. Značenje koje se postiže koroboriranjem određenog sadržaja može se postići i opisno, uvođenjem posebnih leksičkih izraza kojima se potvrđuje istinitost, sveobuhvatnost sadržaja, ali stil i ritam koji se koroboracijom postiže sigurno snažnije djeluje na slušaoca. Za tu tvrdnju argumente nalazimo u spomenutim stihovima i kur'anskim ajetima koji bude zanimanje i skreću pažnju na sebe, na prvom mjestu samim ponavljanjem određenog sadržaja. Kako ponavljanje koje obično prati određena intonacija, doprinosi posebnosti ritma, to ljudskom uhu skolonom da osjeti i primi ljepotu, dodatno pojačava doživljaj konkretnog sadržaja.

Komparativnim predstavljanjem ostalih apozitiva dolazi se do slijedećih zaključaka:

- Sve sporedne dijelove arapske rečenice povezuje ista sintakksička osobenost, slijedenje fleksije svoga apozitiva koja, kako smo vidjeli, kod određenih tipova ne mora biti dosljedna;
- Svaki apozitiv koji se izrazi pojedninačnom riječju, između ostalog, definira se na osnovu nekoliko elemenata: uslovljenosti vrstom te riječi, izvedenoj (*muštaqq*) ili neizvedenoj (*ġamid*), zatim dosljednošću u slijedenju svoga antecedenta u fleksiji te na osnovu značenja koje se njime postiže (pojašnjava, pojačava, potvrđuje, zamjenjuje, povezuje); Na osnovu sličnosti i razlika olakšava se njihovo prepoznavanje i razumijevanje konteksta u kome se nađu, kao i upotreba;

- Kada je u pitanju vrsta riječi u ulozi apozitiva, koroborativ je najbliži vezanoj riječi veznikom jer je moguće da tu ulogu ponese bilo koja vrsta.

Bibliografija

I) Izvori

1. *Kur'an s prijevodom*, preveo Besim Korkut, Orijentalni institut, Sarajevo, 1977.

II) Literatura

2. Božović, Rade: *Udžbenik Arapskog jezika sa vježbom i rječnikom*, Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1988., II izdanje;
3. Čalāyūnī (al-), Muštafa: *Ǧāmi‘u d-durūsi l-‘arabiyyati*, I-III, al-Maktabatu l-‘asriyyatu, Bejrut, 2005.
4. Ḥasan, ‘Abbas: *An-Naḥwu l-wāfi*, Dāru l-ma‘arifi, III, Kairo, 1980.
5. Ibn Hišām, ‘Anṣārī (al-): *Awdāhu al-masālikī ilā Alfiyyati Ibn Mālik*, III, obrada: Muhammed Muḥyi d-Dīn ‘Abdu l-Ḥamīd, Manšurātu l-maktabati l-‘asriyyati, Bejrut, b.g.i.
6. Ibn ‘Aqīl, Bahā’uddīn ‘Abdullāh bin ‘Aqīl: *Šarḥu Ibn ‘Aqīl ‘alā Alfiyyati Ibn Mālik*, obrada: Muhammed Muḥyi d-Dīn ‘Abdu l-Ḥamīd, treće izdanje, Daru Miṣr li t-tibā‘ati, Kairo, 1980.
7. Ibn Ḥāḡib Abū Bakr, *Al-Kāfiyatū fī ‘ilmī n-nahwī*, Maktabatu l-bušrā li t-tibā‘ati wa n-našri wa t-tawzī‘i, Karači, 2011.
8. Ibrāhīm, Muštafa i drugi: *Al-Muğamu l-wasiṭu*, Al-Maktabatu l-‘islamijatu li t-tibā‘ati wan-našri wa t-tawzī‘i, Istanbul, 1960.
9. Jahić, Mustafa: *Arapska gramatika u djelu Al-Fawā'id al-‘abdiyya Mustafe Ejubovića*, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2007.
10. Karić, Enes, *Kako tumačiti Kur'an*, Tugra, Sarajevo, 2005.
11. Kico, Mehmed: *Arapska gramatika u vremenu, od logicizma do strukturalizma*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2013.
12. Latić, Džemaludin: *Stil kur'anskoga izraza*, El-Kalem, Sarajevo, 2001.
13. Mejra Softić: *Kompendij arapske sintakse Ibrahima Opijača Mostarca*, El-Kalem, Sarajevo, 2002.
14. Muftić, Teufik: *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*, NIP Oslobođenje, Sarajevo, 1973.

15. Muftić, Teufik: *Gramatika arapskoga jezika*, Izdavačka kuća Ljiljan, Sarajevo, 1998.
16. Nādirī (an-), Muhammad As'ad: *Nahwu l-luğati l-'arabiyyati*, Al-Maktabatu l-aṣriyyatu, treće izdanje, Bejrut, 1998.
17. Riđanović, Midhat: *Jezik i njegova struktura*, treće izdanje, Šahinpašić, Sarajevo, 1998.
18. Sikirić, Šaćir i ostali: *Gramatika arapskog jezika*, II dio, Starještvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1981.

194

عبد الفتاح أحمد شحاته أحمد

مفهوم تجديد الخطاب الديني وآلياته

ملخص البحث

يعتمد تجديد الخطاب الديني على مجموعة من الآليات كي يستطيع أن يؤدي دوره بنجاح في الوصول إلى الآخر، سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين، وتساعد هذه الآليات على نشر الدين الصحيح المعتمد ومواجهة الأفكار البالية التي تسيء إلى الإسلام وتتشوه صورته الصحيحة، ومن أهم هذه الآليات: الاستناد إلى صحيح الدين، وواقعية الخطاب الديني، والتيسير في الخطاب الديني، وتحديد الهدف، وال موضوعية وتفعيل التقنيات الحديثة، واجمع بين الأصالة والمعاصرة، وترتيب الأولويات، وتوحيد الخطاب الديني في القضايا الكبرى، ونشر ثقافة الحياة وتعمير الأرض والتنمية، ومواجهه الفكر التكفيري.

عبد الفتاح أحمد شحاته أحمد

*vanredni profesor na Katedri za filologiju Kur'ana
shehata236@yahoo.com*

الكلمات المفتاحية

التجديد، تجديد الخطاب الديني، الآليات، مواكبة الأحداث المعاصرة

'Abd al-Fattāḥ Aḥmad Shāhāṭa Aḥmad

Abdulfettah Ahmed Shehata Ahmed

The concept of the renewal of faith discourse and its tools

Key words

renewal, renewal of faith discourse, instruments, following contemporary events

Abstract

The renewal of faith discourse relies on a set of tools to fulfil its role of approaching others, whether Muslim or non-Muslim. These tools contribute to spreading a moderate and correct understanding of faith, while also confronting outdated ideas that harm Islam and undermine the proper image of it. The more important ones include: reliance on orthodoxy, keeping faith discourse realistic, keeping it simple, clarifying the purpose, objecthood and proper use of modern technologies, connecting authenticity with modernity, setting priorities, harmonising faith discourse on major issues, spreading a culture of life, upbuilding and advancement, and confronting the idea of *takfir*.

Koncept obnove vjerskog diskursa i njegovih instrumenata

Ključne riječi

obnova, obnova vjerskog diskursa, instrumenti, praćenje savremenih zbivanja

Sažetak

Obnova vjerskog diskursa zasniva se na skupini instrumenata kako bi uspješno mogao izvršiti svoju ulogu u približavanju drugima, bili oni muslimani ili nemuslimani. Ti instrumenti pomažu u širenju umjerene i ispravne vjere te suočavanju sa zastarjelim idejama koje nanose štetu islamu i narušavaju vjerdostojnu sliku o njemu. Neki od najznačajnijih među tim instrumentima su: oslanjanje na ispravnu vjeru, realnost vjerskog diskursa, pojednostavljivanje u vjerskom diskursu, određivanje cilja, objektivnost i korištenje savremenih tehnologija, povezivanje autentičnosti i savremenosti, raspoređivanje prioriteta, ujedinjavanje vjerskog diskursa o najvažnijim pitanjima, širenje kulture života, izgradnje i unapređivanja, te suočavanje s idejom tekfira.

مقدمة:

يمر العالم العربي والإسلامي بمتغيرات متعددة الأشكال والألوان مست جوانب الحياة العلمية والثقافية والفكرية والدينية، وكان لها تأثيرها الملحوظ في كثير من مضامين الأفعال الإنسانية في كل مكان في العالم بحيث لم يعد في مقدور مجتمع من المجتمعات أن يعيش بعيداً عنها، أو أن ينعزل في دائرة محدودة من فكره وعاداته وتقاليده التي توارثها عبر الأجيال، ومن أجل ذلك كان لابد أن تتحرك المؤسسات الدينية لمواكبة هذه المتغيرات وتضوئ أساليبها حتى لا يفوتها الركب، ويتجاوزها الزمن، وكان عليها أن تتفاعل مع الأحداث مؤثرة فيها بما لديها من رصيد ديني له تأثيره وصلته بكل جوانب الحياة (وزارة الأوقاف، ٢٠٠٢، ٧).

وبناءً على ذلك لا يختلف أحد أن الأمة الإسلامية في حاجة إلى تجديد الخطاب الديني، لأن التجديد من مقتضيات تطور الحياة والمجتمعات، كما أن التجديد والابتكار هما ركنا التطور، إذ التطور لا يأتي من فراغ وإنما هو نتيجة لدراسة الآراء والأفكار وأخذ الصالح المفيد منها مع إضافة رؤى أخرى عليها، فينتج من ذلك فكر نير تسترشد به الأمة في مسيرتها، والتجديد كما هو مطلب اجتماعي هو كذلك مطلب عقلي، إذ ليس من العدل والإنصاف أن نطلب من أحد أن يأخذ بفكر من سبقه من غير مناقشة أو إبداء رأيه، خاصة إذا كان أهلاً لذلك، لذلك فالعلماء المسلمين يناقشون آراء من تقدمهم، فتارة يؤيدونها، وتارة يردونها، وتارة ثالثة يضيفون إليها، وكل ذلك يتم بحثاً عن الحق والحقيقة (الشعيب، خالد، ٢٠٠٢، ٩٩).

ويرى كثير من الباحثين أن الحاجة إلى تجديد الخطاب الديني مرتبط بالرغبة في تحقيق النهضة والتقدم والتنمية، ظهر ذلك واضحاً وجلياً في أعمال كثير من العلماء في أوآخر القرن التاسع عشر وببداية القرن العشرين، أمثال «الشيخ رفاعة الطهطاوي» والشيخ «مصطففي عبد الرزاق» ومدرسته في إبراز طبيعة العقل الإسلامي وخصائصه كعقل له فلسفة الخاصة المعبرة عن ذاتها من خلال الأصول الإسلامية المتمثلة في علمي أصول الدين وأصول الفقه الإسلامي (الخواجة، محمد ياسر، ٢٠١١، ٢٠١).

وكشفت دراسة (بكاري، ٢٠٠٢) أن الأمة الإسلامية في حاجة ماسة لمن يجدد لها دينها بين الحين والآخر، ذلك نظراً للتطور المستمر وتلبية حاجات الإنسان وحل المشكلات وإيجاد البديل (بكاري، محمود، ٢٠٠٣، ٢٠٠١).

وعلجت دراسة (ال حاج عمر، ٢٠٠٥) قضية هامة في تجديد الخطاب الديني وهي علاقة المسلمين بغيرهم، حيث أوضحت أنها علاقة تسامح وتعيش بسبب المساواة التامة بين البشر دون تمييز أو تفرق بين فرد وآخر، استناداً إلى أي معيار خارج عن إرادة البشر، مثل النوع أو اللون أو العنصر، وتقوم العلاقة بالآخر في الفكر الإسلامي على التعايش والحوار وليس على الصدام، قال تعالى: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ يَسْتَأْنِدُّونَ عَلَى إِلَهِهِمْ وَلَا نُشَرِّكُ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَزْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنَّ تَوَلُّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوْا بِمَا أَنَا مُسْلِمُونَ» (آل عمران: ٤٦)، (ال حاج عمر، هاشم، ٢٠٠٥).

198

ومن العرض السابق يتضح أن الخطاب الديني بحاجة ماسة إلى التجديد والتحديث في ضوء أصول الشرع الحنيف (القرآن والسنة)، دون المساس بأصوله وجوهره، وهذا لا يعني التعدي على ثوابت الإسلام بمصادريه القرآن الكريم والسنة النبوية، بل هو اجتهاد فيها ليس فيه نص شرعي، أو هو فهم جديد لتفسير بعض النصوص الشرعية حسب ظروف العصر المتغيرة والمتقدمة.

وسوف يعالج الباحث هذه المشكلة مستخدماً المنهج الوصفي المسيحي للكشف عن تجديد الخطاب الديني في ضوء الاتجاهات الحديثة.

وسوف يتناول الباحث الموضوع من خلال المحورين الآتيين:

المحور الأول: الخطاب الديني «أهميةه وضوابطه وواقعه».

المحور الثاني: آليات تجديد الخطاب الديني.

المحور الأول: الخطاب الديني «أهميةه وضوابطه وواقعه»

أ- مفهوم تجديد الخطاب الديني - أهميته وضوابطه:

قبل الخوض في الحديث عن تجديد الخطاب الديني وأهميته وأسبابه وضوابطه من الأهمية توضيح عدة مفاهيم أساسية مرتبطة بذلك الموضوع مثل مفهوم التجديد، ومفهوم الخطاب، ومفهوم الخطاب الديني ومفهوم تجديد الخطاب الديني.

أما عن مفهوم التجديد: فيطلق الجديد في اللغة على معانٍ عدة منها: الجديد ضد القديم البالي، يقال جد يجد فهو جديد، وتجدد الشيء: صار جديداً، وسمى الليل والنهار الجديدان، لأنهما لا يليان أبداً.. والجديد: مالا عهد لك به، ولذلك وصف الموت بالجديد(ابن منظور، ١٤٤١هـ، ٣/١١١، ٢١١).

وقد عرف البعض التجديد بأنه «إحياء السنة، وإماتة البدعة، أو إحياء ما اندرس، وما يشبه هذا التعبير» (الخولي، أمين، ٢٠٠٢، ٦٦)، ويرى آخرون أن التجديد يعني «إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما»، وإماتة ما ظهر من البدع والمحاذيل، والتجدد مع ذلك يشمل القيام بأعباء الحوادث ومعرفة أحكام الدين التي لم تف ظواهر النصوص بيانها (بيومي، عبد المعطي، د.ت. ٩٨).

وذكر القاضي أن مصطلح التجديد يعني العودة للأصول دون وسائل تعوق التفكير الصحيح، أو أوهام تحول دون الفهم السليم، النابع من المصدر الرئيسي القرآن والسنة، وبهذا المعنى واجه المجددون الخرافات والبدع التي أصقت بالدين وشوهدت نقاءه، وهذا ملموس في عمل كثير من المجددين (كالشافعي والغزالى وغيرهم)، وقد يكون التجدد تفاعلاً مع الأحداث وإحساساً برتابة الواقع، وحاجته للتغيير وعودة الوعي من جديد، بعد طول انقطاع أو انحراف عن الطريق السوي الذي سارت فيه الأمة فخلدت للتقالييد واستنامت إلى الراحة مكتفية بترديد مقوله «إن السابق لم يترك للاحق شيئاً» فقدست أعمال السابقين وعكفت عليها شرحاً، وتعليقًا ومتناً، دون التعامل المباشر مع المصدر، فانقطعت صلتها بالواقع وأحداثه، وغاب عنهم الإحساس بعنصر الوقت والزمن، وهذا ملموس في أعمال المفكرين منذ رفاعة الطهطاوى، وجمال الدين الأفغاني، والإمام محمد عبده، والكواكبى، والتونسى، ومن سار على دربهم من صدمتهم واقع الأمة الأليم مقارنة مع واقع الغرب المنطلق إلى آفاق التقدم والمدنية والاجتهد فى العلم وفونه (القاضي، أحمد عرفات، ٢٠٠٢، ٣٢، ٤٢).

ومصطلح التجدد له أصوله الإسلامية ومدلوله الواضح لأنه جاء في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَىٰ رَأْسٍ كُلُّ مَا تَهْبَطُ مِنْ سَمَاءٍ مَّنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا» (أبو داود، د.ت، ٤ / ٩٠١) وقد جاء في معنى «يُجَدِّد» أي يبين السنة من البدعة، ويكثر العلم، وينصر أهلها، ويكسر أهل البدعة، فالتجدد منصبًا على العلم، ومن ثم فالتجدد يشمل العلم والعمل؛ لأن التجديد لشيء ما، هو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر، بحيث يدو مع قدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ما وهى منه، وترميم ما بلي، ورقة ما افتقد، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى، فالتجدد ليس معناه تغيير طبيعة القديم، أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مستحدث مبتكر، فهذا ليس من التجدد في شيء (القرضاوى، يوسف، ٢٠٠٢، ٤٣).

والمتأمل في الحديث السابق يلاحظ أن كلمة «من» في الحديث تنطبق على أكثر من شخص، ويجوز - تبعاً لذلك - أن يتعدد المجددون في العصر الواحد والبلد الواحد أيضاً،

ويكون الحديث - بهذا المعنى - سندًا شرعياً لقيام مجتمع علمية معاصرة تتضطلع بحركة تجديد جماعي للفكر الإسلامي، كما لا يشترط أن يكون المجدد مجتهداً، وإن كان يشترط فيه العلم بال المجال الذي يجدد فيه، كذلك لا يقتصر التجديد على علم الفقه بل يجب أن يشمل التجديد كل ما يهم المسلمين من أمور الدنيا والدين (الطيب، أحمد، ١٠٠٢، ٩٤١، ٥٥١).

وبناءً على ذلك فالتجديد عام للأمة لا لجامعة معينة في إقليم معين، كما أن التجديد جهد متصل عبر التاريخ، ويحدث في كل وقت يضعف فيه الخير، ويكثر الشر وتنطمس معلم الشرع، كذلك الانتفاع بالتجديد لا يقتصر على مؤسسة أو فئة معينة بل يمتد لكل الأمة بكل فئاتها: الشباب والشيوخ، الذكور والإإناث، الموظفين والعمال (البشير، عاصام، ١٠٠٢، ٨٤٩).

200

وأما عن مفهوم «الخطاب» فقد جاء في لسان العرب أن الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام، ويقال خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابة، وفصل الخطاب أن يفصل بين الحق والباطل ويفصل بين الحكم وضده (ابن منظور، د.ت. ٤ / ٥٣١)، وقيل: الخطبُ: الأمر والخطاب كل كلام بينك وبين الآخر (الفiroز آبادي، ٥٩٩١، ٢ / ٣٨).

ويعرف البعض «الخطاب» بأنه فن من فنون الكلام غايته إقناع السامعين واستهلاتهم والتأثير فيهم بصواب قضية أو خطأ آخر، ويرى آخرون أن الخطاب عملية متواصلة من التعاطي المستمر بين طرفين أحدهما مرسل والآخر مستقبل أو موضوع أو فكر وواقع إنساني، فالخطاب ليس نصاً وإنما النص مضافاً إليه سلسلة من التفاعلات بين مرسل الخطاب ومصدره، وبين مستقبل الخطاب والتفاعل معه (العيدي، سليمان، ٧٢٤١ هـ، ٣).

وبوجه عام يعرف الخطاب بأنه نظام فكري يتضمن منظومة من المفاهيم والمقولات النظرية حول جانب معين من الواقع الاجتماعي بغية تملكه معرفياً، ومن ثم تفهم منطقه الداخلي، فمفهوم الخطاب يعني حالة فكرية محددة تنظم بناء المفاهيم والمقولات بشكل استدلالي بحكم الضرورة المنطقية التي تصاحب عملية إنتاج المفاهيم، وبهذا المعنى يتناول بعض المفكرين مفهوم الخطاب بمعنى المعرفة المنظمة الخاصة بجانب محدد من الواقع أو ظاهرة محددة، ومن ثم يمكن الحديث عن الخطاب التاريخي والخطاب الفلسفى والقانوني أي منظومة المفاهيم والمقولات التي تتعلق بالتاريخ أو الوجود أو القانون (عبد العزيز، همت، ١١٠٢، ٧٤١).

واضح مما سبق أن الخطاب هو كل كلام يدور بين شخصين أحد هما مرسل والأخر مستقبل، وهو يتسم بالتفاعل والمشاركة من قبل الطرفين، كما أنه يؤدي إلى إظهار الحق وتوضيح المجمل، لذلك فالبشر متفاوتون في تحقيق ذلك حسب قدراتهم اللغوية والعقلية.

أما عن مفهوم الخطاب الديني: فيرى بعض الباحثين أنه عبارة عن منظومة فكرية تحوي كثيراً من المفاهيم والمقولات النظرية الإسلامية التي تعين الفرد في خبر أحد جوانب الواقع الاجتماعي القائم، أو يقول آخر: إنه المعرفة المنظمة بأحد جوانب الواقع الاجتماعي، التي تسعى إلى تقديم مجموعة من التصورات الإسلامية والدلالات النظرية حول إحدى قضيائنا الواقع الاجتماعي أو إشكالاته المتباينة التي تم إنتاجها في السياق التاريخي (صيام، شحادة، ٤٩٩١، ٣٦).

وتعريف البعض الخطاب الديني بأنه كل بيان باسم الإسلام يوجه للناس سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين لتعريفهم بالإسلام، وقد يأخذ هذا الخطاب شكل الخطبة أو المحاضرة أو الرسالة أو المقال أو الكتاب أو المسرحية أو الأعمال الدرامية، ويرى البعض أن الخطاب الديني يعني: المظومة الدينية الإسلامية التي أتتبت مجموعة من النصوص المعرفة بالإسلام وقيمها، والكافحة عن عقائده وأحكامه والداعية إلى سبيل الحق (صبري، إبراهيم رشاد، ٣٠٠٢، ٥٥٢: ٥٥٢).

وهذا الخطاب يتميز بالسعة والشمول، بقدر سعة الإسلام وشموله، فهو يشمل (الفرد): بجسمه وعقله وروحه ووجوده، ويشمل (الأسرة) بمعناها الواسع بعلاقتها الزوجية والأبوية والأخوية والرحمة، ويشمل (المجتمع) بكل طبقاته وتكويناته الدينية والعرقية واللغوية والاقتصادية وغيرها، ويشمل (الأمة) بكل شعوبها وأوطانها، ويشمل (الدولة)، ويشمل (العالم) كله، فهو يوجه الدعوة إليه، ويقيمه العلاقة معه متعاوناً على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان، ويعرض هذا الخطاب لقضياء دينية خالصة، تتعلق بالعقائد والغيبيات، وقد يتعرض لقضايا أخلاقية تتصل بالقيم العليا والفضائل والسلوكيات الإنسانية الراقية، وقد يتعرض لقضايا اجتماعية تتعلق بالرقي بالمجتمع وحل مشكلاته من الفقر والجهل والمرض، وقد يتعرض لقضايا فكرية أو اقتصادية أو دولية ليقدم العلاج لها في ضوء تعاليم الإسلام (القرضاوي، يوسف، ٤٠٠٢، ٥١، ٦١).

وينقسم الخطاب الديني (الإسلامي) إلى قسمين: الأول هو الخطاب الإلهي متمثلاً في القرآن والسنة وهو كمال مطلق، وهذا الخطاب يتفق مع المعاصرة على مر العصور إلى قيام الساعة، فقد نزل القرآن منجماً حسب الأحداث المعاصرة في زمانه، وهناك علم أسباب التزول، وقد وضع الخطاب الإلهي الكليات أو المبادئ أو الدستور الأساسي الصالح للتطبيق في كل زمان ومكان، أما القسم الثاني من الخطاب الإسلامي فهو الخطاب البشري وهو محاولة الإنسان فهم الخطاب الإلهي، ومحاولة استنباط الأحكام، وهنا يدخل الاجتهاد وإمكان الاختلاف، وهنا أيضاً يعطي الإسلام مساحة كبيرة للعقل الإنساني والاجتهاد.

البشري في إطار الشوائب الإسلامية العقائدية والقيمية، وبشكل عام فإن عالمية الرسالة الإلهية تجعل الخطاب القرآني معاصرًا بصفة دائمة، قادرًا على استيعاب حركة الزمان والمكان ومتغيرات كل العصور والنسبية الثقافية والاجتماعية والتاريخية(السمالوطى، نبيل، ٢٠٠٢، ١٦، ٣٠٢).

وأما عن مفهوم «تجديد الخطاب الديني» فيقصد به: إعادة النظر في المسائل الاجتهادية من هو أهل للإجتهداد في ضوء ما له تأثير في تغيير الإجتهداد من الظروف والأموال والأعراف والعادات والمصالح والمقاصد (السلمي، عياض، د.ت. ٧٣٦).

ويرى آخرون أن تجديد الخطاب الديني يعني تجدیداً وإصلاحاً لعلاقة المسلمين بالدين، والتفاعل مع أصوله والاهتداء بهديه، لتحقيق العمارة الحضارية وتجديد حال المسلمين، ولا يعني إطلاقاً تبليلاً في الدين أو الشعاع ذاته(الكيلاني، رانيا، ١١٠٢، ٢٢٣).

وهذا كله من شأنه أن يعيد للدين صفاءه ونقائه، ويتيح ذلك الفرصة لقراءة الدين قراءة صحيحة، بعيدة عن أقوال هذا أم ذاك من يدعون الغيرة على الدين وهم يسيئون إليه من حيث يشعرون أو لا يشعرون، وعندئذ يتبيّن المرء أن الدين ليس - كما يصوّره المنغلقون - مجرد شعائر أو رسوم أو طقوس معينة، وإنما هو دين يشتمل على العقيدة والشريعة والأخلاق والحضارة، ويحضر على العلم والمعارفة ويفتح الطريق على مصراعيه لكل تقدم علمي ويشري وفي ذلك كله من التجديد ما فيه(رفزوق، محمود حمدي، ١٠٠٢، ٥٨).

فالتجديد على ذلك عودة للمنابع والأصول عودة كاملة صافية، ودعوة للثبات على الحق، وترك التقليد الفاسد القائم على الاتباع والمحاكاة على غير بصيرة، ومن هنا يتبيّن أن التجديد عملية إصلاحية محافظة، وليس عملية تخريبية متفلتة، ومن ثم فالتجديد المشروع هو إعادة الدين إلى النحو الذي كان عليه زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، وإعادة الناس إليه على النحو الذي مضى عليه أهل القرون الثلاثة المفضلة فيُنفعى عنه تحريف الغالين وانتهال المبطلين وغلو المتنطعين وتفلت الفاسقين، ويعود الناس إليه بالقبول والتلقى والانقياد والتسليم والفهم والتطبيق(الشريف، محمد بن شاكر، ٤٠٠٢، ٢١، ٣١).

ولا يعني تجديد الخطاب الديني تغيير مضمونه أو محتواه أو قيمه أو مبادئه التي تحضن على الاعتزاز بالعقيدة وبالهوية الإسلامية، كما لا يعني تجديد الخطاب الديني البعد عن الفهم الحقيقي للآيات والأحاديث النبوية التي قد تتعارض مع مصالح قوى عالمية غير إسلامية(شامة، محمد، ٥٠٠٢، ١١، ٨١).

ويؤكد ذلك ما ذكره الشريف: أن بعض المنادين بتجديد الخطاب الديني يفهمون التجديد على أنه التغيير للمحتوى والمضمون، وليس الطريقة أو الأسلوب، ليجاري التغيرات السريعة في واقع المجتمعات الداخلية والخارجية، وعلى ذلك فالتجديد عند هذا الفريق هو: إجراء التغيير - كلما احتج إليه - في أصول هذا الدين وفروعه، لتوافق، مع تغيرات قيم هذا العصر ومعطياته ومنظراته المستمدة من الثقافة الغربية المعاصرة التي هي نتاج تفكير بشري محض، ليس للوحي المعصوم أثر فيه، والتجديد بهذا المفهوم ينطوي على خطأ جسيمة منها: إخضاع الدين - الذي هو وضع إلهي - إلى عقل الإنسان وتفكيره، مما يجعل الدين عرضة للتغيير والتبدل المستمر، كذلك إفقد الأمة الإسلامية أهم مصدر من مصادر عزها وقوتها، حتى تصير بعد ذلك أمة بلا هوية، وتحويل الأمة الإسلامية من قائلة هادية للحق إلى أمة تابعة، وإيجاد قطيعة مع سلف هذه الأمة (الشريف، محمد بن شاكر، ٤٠٠٢، ٧٣: ٩٣).

واضح مما سبق أن تجديد الخطاب الديني يعني الفهم الدقيق لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وتطبيق ذلك الفهم في الواقع المعاصر بأسلوب يتفق مع معطيات العصر وحاجاته ومتطلباته، وهذا يستلزم البحث والتقريب في تراث الأمة الإسلامية لأنّ ما يستفاد منه في العصر الحاضر، وكذلك إعمال العقل والاجتهاد فيما ليس فيه نص شرعي من الكتاب والسنة، وبناءً على ذلك فتجديد الخطاب الديني ليس أمراً عشوائياً وإنما يرتبط بفهم الواقع المعاصر ومستجداته ومتطلباته لإيجاد حلول تتناسب به.

وبعد ما وضح الباحث المفاهيم المتعلقة بموضوع البحث وأهمية تجديد الخطاب الديني يشرع الباحث في توضيح أهم الضوابط الالازمة لتجديد الخطاب الديني والتي تمثل فيما يلي:

- الاعتماد على مصادر التشريع الإسلامي والرجعية الإسلامية: بمعنى أن تجديد الخطاب الديني ينبغي لا يتعارض مع نصوص الشاع الحنف (القرآن والسنة) قال تعالى «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (التغابن: ٢١)، وعليه فما دخل في التراث من فلسفات ونظريات التي جذورها اليونان أو الهند أو غيرهما، لا تعتبر من الفكر الإسلامي لأن مصادرها لا تنتهي إلى أصول الإسلام (بوزيدي، كمال، ٦٠٠٢، ٨٤١، ٩٤١).

- مراعاة الأولويات في حفظ الكلمات عملاً بقوله عز وجل «أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمُسْجِدِ الْحَرَامَ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوْنَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (التوبية: ٩١)، ثم فتح المجال أمام الاجتهاد كآلية

أقرها الإسلام من أجل مواكبة القضايا المستجدة ومراعاة الأعراف والمصالح كذلك من الضوابط الالازمة لتجديد الخطاب الديني تحقيق المقاصد العامة التي تواхها الشارع الحكيم في التعامل بين الناس، والتمثلة في نبذ الفرقه والاختلاف اطلاقاً من الآيات القرآنية، (أقحوح، ناجية، ٨٠٢، ٤٧) كقوله تعالى: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جِمِيعًا وَلَا فَنَرَقُوا...» (آل عمران: ٣٠)، قوله عز وجل: «... وَلَا تَنَازِرُوْا فَنَفَشُوا وَتَذَهَّبَ رِيحُكُمْ...» (الأنفال: ٦٤)، وتحقيقاً لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «مَثُلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِهِمْ، وَتَرَاهُمْ، وَتَعَاوَنُهُمْ مُثُلُ الْجَسَدِ إِذَا أُشْتَكِيَ مِنْهُ عُضُوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَّى» (مسلم، د.ت، ٤ / ٩٩٩).

204

- وحدد البعض عدداً من الضوابط الالازمة لتجديد الخطاب الديني والتي منها (الخطيب، محمد علي، ٦٤١ هـ، ٨٤):

- التحديث والتتجديد ينصب على الخطاب الإسلامي، وليس على الإسلام نفسه، فقد أتمه الله وأكمله وأجمله، قال تعالى: «الَّيْوَمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيَتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْنًا...» (المائد: ٣).

- مراجعة الخطاب الإسلامي يجب أن يرافقه إصلاح للخطاب السياسي والإعلامي على المستوى المحلي والعالمي.

- تحريك عملية الاجتهاد والتجدد في أسلوب الخطاب ولغته، وترتيب أولوياته، شريطة مراعاة الشوائب والمتغيرات في رعاية المصالح الطارئة والظروف الجديدة دون مصادمة أصول الشرعية وقواعدها.

- الموازنة والربط بين التأصيل الشرعي والاجتهاد، فالاجتهاد له ضوابطه وشروطه وحدوده وله أهله أيضاً وليس مشاعراً لكل فرد.

- تعزيز أساليب التفكير المستنير وحرية الرأي والتعبير وتقنية الحوار، وفن الإقناع، وفن الاستئناس، وفهم الآخر وتقبيله من خلال إطار إنساني عام، في ظلال قوله عز وجل: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُورًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنَّقَاءُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَبِّرُ» (الحجرات: ٣١).

يتضح مما سبق أهمية توافر الضوابط الالازمة لتجديد الخطاب الديني والتي منها: أن يكون التجديد في الخطاب وليس في مبادئ الإسلام وثوابته وقواعدة الأصلية الثابتة بالقرآن والسنة، كذلك من الضروري مراعاة الأولويات عند التجديد وذلك بما يناسب حاجة الفرد والمجتمع، كذلك من الضروري اشتغال الخطاب الديني على القيم الإنسانية

التي تشجع التعايش مع الآخر والتواصل معه ونبذ العنف، والتضامن والتعاون، وأخيراً لكي يتحقق تجديد الخطاب الديني لابد من توافر شروط معينة في مجدد هذا الخطاب منها: العلم والاجتهاد، والقدوة الصالحة والعدالة، وألا يكون مبتدعاً، وأن يكون ذا خبرة بحال زمانه.

المotor الثاني: آليات تجديد الخطاب الديني

يعتمد تجديد الخطاب الديني على مجموعة من الآليات كي يستطيع أن يؤدي دوره بنجاح في الوصول إلى الآخر، سواءً كانوا مسلمين أم غير مسلمين، وتساعد هذه الآليات على نشر الدين الصحيح المعتدل ومواجهة الأفكار البالية التي تسعي إلى الإسلام وتشوه صورته الصحيحة، ومن أهم هذه الآليات: الاستناد إلى صحيح الدين، وواقعية الخطاب الديني، والتسهيل في الخطاب الديني، وتحديد الهدف، والموضوعية وتفعيل التقنيات الخديئة، والجمع بين الأصالة والمعاصرة، وترتيب الأولويات، وتوحيد الخطاب الديني في القضايا الكبرى، ونشر ثقافة الحياة وتعمير الأرض والتنمية، ومواجهة الفكر التكفيري، وفيما يلي توضيح لتلك الآليات:

١- الاستناد إلى صحيح الدين الإسلامي:

إن إصلاح وتجديد الخطاب الديني ينبغي أن يقوم على العودة والاستناد إلى صحيح الدين (القرآن والسنة) والبعد عن الخلافات التي بين الفرق، والتأكيد دائمًا على أن خلافاتهم هي مجرد اختلاف في الرأي ليس فيما يخص جوهر العقيدة، وإنما يخص بعض الفروع، والاستناد إلى صحيح الدين أيضاً يتطلب البعد عن الخرافات والأوهام التي قد ينقلها بعض القائمين على الخطاب الديني للجمهور، وذلك كالقصص ضعيفة السند والإسرائيليات الموجودة في بعض كتب التراث (النشار، مصطفى، ٢٠١٥، ١، ٢).

والاستناد إلى صحيح الدين (القرآن والسنة) يستلزم نشر العلم بين الناس، وإظهار ما خفي من الشريعة بفعل الغموض الذي تراكم على كثير من المجتمعات الإسلامية، أو بفعل التأويلات الفاسدة لدلائل النصوص، والتجديد في هذه الحالة: هو إظهار ما طمس، وإحياء ما اندرس، وتخليص الدين مما علق به مما ليس منه من بدع وتصورات في العقائد والعبادات والمعاملات والآداب، والتجديد في هذه الحالة يكون برد الأمة إلى الأمر الأول، الذي كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته رضي الله عنهم (أبو فارس، حجزة، ٤١، ٦٠٠٢). (٥١).

٢- مواكبة الأحداث:

من الآليات الأساسية التي لا غنى عنها بالنسبة لتجديد الخطاب الديني، في ضوء الاتجاهات الحديثة، أن يكون مواكباً للأحداث، ومتأثراً بها ومعلقاً عليها، ومؤيداً لما هو حق منها، ويقصد بالأحداث: تلك الأقوال والأفعال والقضايا والصراعات والمسرات والأحزان التي تتعاقب الليل والنهار (طنطاوي، محمد سيد، ٤٢٤١ هـ، ٦٢، ٧٢).

لذلك ينبغي أن يتم الخطاب الديني بتوظيف الأحداث الجارية في المجتمع والاستفادة منها لتكوين رأي عام فاضل يعمل على إصلاح الأمة، ويرسخ الفضائل بما يخدم قضايا الأمة الجوهرية ويصحح مسيرتها (ال حاج عمر، هاشم، ٥٠٠٢، ٩٦).

206

وبناءً على ذلك فمن الضروري أن يتم القائمون بالخطاب الديني وهم يعرضون لقضايا المجتمع المختلفة اختيار أرجح الأقوال من التراث الفقهي، الذي يكون محققاً لمفاسد الشرع ومصالح الخلق، وأليق بظروف العصر، وقد يكون الانتقاء داخل المذاهب الأربع، وقد يكون الانتقاء من خارج المذاهب الأربع، فالآئمة الأربع على فضلهم ليسوا كل الفقهاء، وهناك من عاصرهم من فقهاء الصحابة والتبعين لهم بإحسان، ومن عليهم، وهناك من سبقهم من شيوخهم من فقهاء الصحابة والتبعين لهم بإحسان، ومن هم أفضل منهم يبيّن. (رضوان، زينب، د.ت، ٣١).

والخطاب الديني الذي يواكب أحداث وظروف العصر المتعددة يساهم في تهدئة الأزمات التي تتعرض لها المجتمعات، سواءً الأزمات الطائفية أو العرقية أو غيرها؛ ذلك أن الخطاب الديني يساهم في حال أدائه دوراً سلبياً في إيجاد حالة من التوتر والقلق النفسي لدى أفراد المجتمع، تحقيقاً لما يصبووا إليه أعداؤه (الشمرى، رؤوف أحمد، د.ت، ٧٢).

٣- تبني المنهج العلمي:

يجب أن يتبنى الخطاب الديني المنهج العلمي، لا أن يكون الخطاب مرتجلًا وغير دقيق في المعلومات، والمتأمل في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة يلاحظ مدى تبنيهما منهجاً علمياً في خطابهما وتعاملهما مع الناس، فالبشر ليسوا جميعاً على درجة واحدة، قال تعالى «قل هاتوا برهانكم إن كتم صادقين» (البقرة: ١١١)، وقال تعالى «هأنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تجاجون فيها ليس لكم به علم» (آل عمران: ٦٦).

إن الخطاب القائم على المنهج العلمي من الأساليب المثل في التأثير على المخاطبين أو المتلقين طالما اعتمد على الإقناع المنطقي، والتحفيز النفسي، وعلى ذلك فالخطاب القرآني

والنبي من أبرز التأثيرات وأعظمها أثراً، حتى لقد تحول المجتمع الجاهلي إلى مجتمع مختلف، وعمت تأثيراته العالم بأسره ليسطع نور الحق والخير والعدل على الإنسانية جماء، إن هذا التحول كان نتيجة منهج تربوي وتعليمي دعوي رصين، له معالمه وسماته (عربي، محمد، ٤٣٤ هـ، ٢).

وتبني المنهج العلمي يعتمد على دور العقل في تحديد الخطاب الديني في الواقع المعاصر، وذلك لأنه أصبح المنقد الذي من خلاله يمكن الوصول إلى قناعات الآخرين، سواء من المسلمين أم من غيرهم، ولعل هذه الأهمية ترجع إلى ارتفاع المستوى الثقافي لدى المجتمعات بشكل عام، وسعى التعليم إلى إيجاد الشخصية المستقلة، التي لا تتبع الناس فيما يقولون أو يفعلون، بل تحتاج إلى قناعات ذاتية تنطلق من خلاتها، وهذا يتطلب عليه الكثير من المستويات في الخطاب الديني، أهمها: رفع المستوى الثقافي لدى الدعاة في جميع مجالات الحياة، ودعم الأبحاث العلمية التجريبية للقضايا العلمية الواردة في القرآن الكريم والسنّة المطهرة ونشرها، ومتابعة الاكتشافات العلمية وبيان الحكم الشرعي منها (صبري، إبراهيم رشاد، ٣٠٠٢، ١٢).

٤- تفعيل التقنيات الحديثة:

تعد التقنيات الحديثة في العصر الحاضر من أهم وسائل التقدم والتنمية والحضارة لدى الأمم المتقدمة، ويظهر أثر ذلك في المجالات المتنوعة (الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية والدعوية)، بل إنه يقاس مدى تقدم الأمم وتحضرها من خلال القدرة على الاستخدام الأمثل لتلك التقنيات.

ومن المؤكد أن ظهور التقنيات الحديثة في العالم واستخدامها (كشبكة الانترنت، والبريد الإلكتروني، والواقع العلمي) له أثر كبير في نشر الخطاب الديني والتعريف بالإسلام وأحوال المسلمين، لذلك من الضروري تفعيل التقنيات الحديثة واستخدامها في تحديد الخطاب الديني وتطويره.

إن العلم الحديث أتاح للعلم الإسلامي فرصة كبيرة لتجدد الخطاب الديني وعرضه للأخر في أحسن صورة، وذلك من خلال الشبكة الدولية للمعلومات، ومثل هذه الاستراتيجية تحتاج إلى وضع معلومات عن الإسلام والدعوة إليه بلغات أخرى إلى جانب اللغة العربية، حتى يمكن لغير الناطقين بالعربية أن يتعرفوا على الإسلام وعلى حقيقته، لذلك فإن الجامعات الإسلامية مطالبة بأن تعلم طلاب الدعوة الفنون المتصلة بهذه الوسيلة الحديثة، وألا يقتصر ذلك على تعليم كيفية الاتصال بهذه الشبكة، وإنما يجب

تعليم فنون صياغة وتشكيل المعلومات على الشبكة والاستيعاب المهندسي والمعلوماتي لهيكلها وكيفية عملها، ولا شك أن هذا من المناهج الجديدة التي يجب أن تدخل في دراسات كليات الدعوة (عبد السلام، جعفر، ٢٠٠٣، ٢٠٠٢).

ومن التقنيات الحديثة التي يمكن استخدامها في تجديد الخطاب الديني: البريد الإلكتروني e-mail حيث يعد من أشهر خدمات الانترنت إنتشاراً، لكونها وسيلة اتصال فورية بين الأفراد في أي مكان على سطح الأرض من خلال أجهزة الكمبيوتر الشخصية، وهي تميز بالسرعة الفائقة في نقل الرسائل، وإمكانية إرسال الرسالة إلى أكثر من شخص في نفس الوقت، وإمكانية إرسال ملفات بأحجام كبيرة، وسهولة حفظ وطباعة وفهرسة الرسائل الواردة والعودة إليها عند الحاجة (الغريب، زاهر إسماعيل، ٢٠٠٢، ٤٦).

208

وبناءً على ذلك ينبغي توفر بعض العناصر الهامة لكي يكون محتوى الخطاب الديني عن طريق قوائم البريد الإلكتروني ناجحة، من أهمها ما يلي (الجريبيع، محمد عبد الله، ٩٠٠٢، ٤١١):

- ينبغي تنوع الرسائل ما بين قصة وموعظة وخبر ونصيحة وحكمة وروابط ملوقع مفيدة، وغير ذلك إذ أن الاكتفاء بنوع واحد من الموضوعات سيعرض المسترتكين في القائمة للملل من الرسائل وربما يقررون إلغاء اشتراكهم من القائمة.

- أن تكون الرسائل المرسلة للمترتكين في فترات معقولة، وأن لا تكون الرسائل مزوجة وكثافة العدد، فمن الأفضل أن تكون رسالة أو رسالتين أسبوعياً، لأن الإكثار من الرسائل يعد أمراً مزعجاً للمترتكين قد يؤدي ذلك إلى فقدانهم، كما أن الاعتدال في إرسال الرسائل يساعد صاحب القائمة على اختيار الموضوعات الجيدة والمناسبة.

- أن تكون المعلومات المرسلة في الرسائل موثقة وذكر المصادر إن أمكن ذلك، وذلك لكسب ثقة المسترتكين وعدم فقدانهم.

٥- اعتماد الخطاب الديني على ثقافة الحياة والتعمير والتنمية:

تعتمد الاتجاهات الحديثة في تجديد الخطاب الديني على تبني الخطاب الديني لثقافة الحياة والتركيز على قيم التنمية في المجتمع، سواء كانت تلك القيم اجتماعية أم اقتصادية أم سياسية، وبهذا فإن الدين يكون أساسياً وسبباً رئيساً في تعمير الأرض وتقدير الوطن،

لذلك ينبغي أن يقوم الخطاب الديني بتعريف الناس دور الدين في الحياة ودوره في طريق البناء وتحقيق التنمية.

لقد درج الخطاب الديني منذ عصور التراجع الحضاري للأمة الإسلامية التركيز على الأمور الغيبة والانشغال بأمور الآخرة على حساب الأمور الدنيوية، واهتم بالحديث عن عذاب القبر وأهوال يوم القيمة، وأغفل جانب تعمير الحياة وتقدمها، ومن ثم فإن الأمة الإسلامية اليوم في أشد الحاجة إلى التزود من العلوم والتنافس فيها ليبني الإنسان ويُعمر، ويتحقق إرادة الله في استخلاف الأرض، لعماراتها وصنع الحضارة فيها، وهذا التوجه الحديث يتطلب خطاباً دينياً مختلفاً يبعث الأمل في النفوس لينطلق المسلمون إلى العمل والإنتاج من أجل هذه الدنيا التي نعيش فيها، فمن لا خير له في دنياه لا خير له في آخرته، والإنسان المحبط اليائس لا يتضرر منه أن يفعل شيئاً لتغيير أوضاعه، أما النفوس المملوكة بالأمل فهي المؤهلة للانفتاح على الحياة وعلى العمل والإنتاج، والقرآن الكريم عندما طلب العمل من أجل الآخرة نبه في الوقت نفسه إلى ضرورة العمل من أجل الدنيا والتمتع بطبياتها (زقزوقة، محمود حدي، د.ت، ٤٣٦، ٣٣٦)، قال تعالى: «وَابْتَغُ فِيَّا أَتَاكَ اللَّهُ الدَّارُ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ تَصْبِيكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (القصص: ٧٧).

إن الخطاب الديني الناجح هو الذي يوضح مهمة الإنسان في هذا الكون، قال تعالى: «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرْكُمْ فِيهَا فَاسْتَعْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُحِبِّ» (هود: ١٦)، وهذا يعني أن الله قد كلف الإنسان بإعمار الأرض وصنع الحضارة فيها، ويعني ذلك بدوره تمهيد الأرض وتحويلها إلى حال يجعلها صالحة للعيش فيها بسلام، والانتفاع بخيراتها، والاستعمار في الآية الكريمة هو طلب العمارة، ولا علاقة لهذا المصطلح بالمعنى السلبي الذي وجد في عهود الاحتلال الأجنبي للعالم الإسلامي وغير الإسلامي، والذي يرتبط في الأذهان بمعاني التخريب والسلب والنهب والاستغلال للأرض وللإنسان (زقزوقة، محمود حدي، ٢٠٠٣، ٦٤).

وعمار الأرض تتحقق بالعلم الذي هو فريضة إسلامية، واستغلال كل طاقات الإنسان الحسية كالسمع والبصر والفؤاد، قال تعالى: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْقَوَادِكُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (الإسراء: ٦٣)، ومن هنا سيقول الكافرون يوم القيمة: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا سَمَعْ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ» (الملك: ١١، ٠١)، ويبين الله تعالى أن عدم استخدام وسائل الإدراك من عقل وحواس فيما خلقت من أجله يعد ذنباً من الذنوب، وينزل بالإنسان من مرتبة الإنسانية إلى مرتبة

الحيوانية، بل إلى أسفل منها (زقزوقة، محمود حدي، ١٠٠٢، ٨٣، ٩٣) وفي ذلك يقول الله تعالى: «وَلَقَدْ ذَرَنَا لِهُمْ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُصْرِفُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَصْلُ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (الأعراف: ٩٧١).

٦- التجديد في الآليات والوسائل والأساليب:

المتابع لمسيرة الخطاب الديني عبر التاريخ الإسلامي من لحظة نزوله الأولى إلى الوقت الحالي يلاحظ أن تطوير الوسائل والأساليب أخذت أبعاداً تغيريه لمواكبة مستجدات الحياة، وكذا تغير البيئات، فنلاحظ مثلاً: الانتقال من الدعوة السرية إلى العلنية، ومن الحركة الفردية إلى الحركة الجماعية، وتغير أسلوب الخطاب القرآني من المرحلة المكية إلى المرحلة المدنية، وقد اصطلاح أهل العلم مصطلح المكي والمدني وعددو الكليهما خصائص، ونلاحظ - أيضاً - اختلاف الأساليب وتطورها بعد الهجرة، وكذا نلاحظ مثلاً عندما خاف المسلمون على لغة العرب من الاختلاط باللغات الأخرى، ابتكروا وسيلة التعقيد لها بعلمي النحو والصرف، وعندما احتللت الثقافة الإسلامية بثقافة اليونان والفرس - ابتكر المسلمون علوم المناظرة لمواجهة تلك الأفكار واستيعاب الجيد منه، وأسلمة ما يمكن أسلmetه من تلك الأفكار كما هي وظيفة الفكر الإسلامي (قطران، أحمد صالح، د. ت، ٩٠٣، ٠١٣).

وتعتمد الاتجاهات الحديثة في تجديد الخطاب الديني على التجديد في الآليات والوسائل والأساليب، وبناءً على ذلك ينبغي تطوير وتحديث الوسائل والأساليب دون تغيير أو مساس بأصول التشريع أو إحداث عقيدة جديدة، فمثلاً على سبيل الخطيب المسجدي يجب مراعاة أحوال من يوجه إليهم الخطاب، فلا يتكلم الخطيب في الريف مثلاً على الإعجاز العلمي، واحتلال القراء في قراءات القرآن الكريم، أو يتكلم على علم الفلك والكوكب والنجوم وغير ذلك مما لا يمكن استيعابه لدى السامعين لأن أغلبهم أميون، فكان من المفروض على الخطيب أن يركز في خطابه على البيئة كالأشجار والحقول وكيفية المحافظة على المياه الصالحة للسقي والصالحة للشرب، فالخطيب عليه أن يرحب بهم في خدمة الأرض، كما يحاول أن يغرس فيهم روح المنافسة الشريفة التي ذكرها القرآن الكريم ورغب الناس فيها وزكتها السنة المطهرة، وينبغي على الخطيب أن يجدد الأسلوب في توجيه الخطاب إلى المصلحين حتى لا يملوا تكرار الموضوعات، وأما الخطاب الديني على مستوى نطاق العالم، فينبغي على الدعاة أن يجددوا في أسلوب وكيفية مخاطبة غير المسلمين، فعليهم التركيز على الحوار الموضوعي، وإنصاف الآخر، والاعتراف بما عند

الغير من حضارة وتقديم واحتراز وإبداع، كما يجب التركيز على الأقليات المسلمة التي تعيش في بلاد أجنبية، فينبغي عليها أن تعيش كأنها جزء من ذلك البلد، فلا ينبغي لها أن تشعر كأنها غريبة عنه، حتى يطمئن أهل ذلك البلد أنهم منهم فيسمعون لهم أو يقتدون ويستعينون بهم (بوزيدي، كمال، ٤٥١، ٦٠٢، ٥٥١).

إن تجديد الوسائل والآليات في الخطاب الديني يتطلب استئثار الوسائل المتاحة وابتکار وسائل جديدة مناسبة لظروف العصر المتتجدة، ومن الوسائل والأساليب التي تساعد على التجديد في الخطاب الديني: وسائل الإعلام المتعددة، وتنوع طريقة عرض الإسلام في الغرب، والعناية بالترجمة، والمؤتمرات والندوات العلمية.

أما عن وسائل الإعلام (المئية والمقرؤة والمسموعة) فينبغي أن تسهم في إزالة المشاحنات السياسية التي تؤثر على علاقة الشعوب بعضها ببعض، كما ينبغي أن تؤدي الدور المنوط بها في خدمة الإسلام، ونشر مبادئ الرفيعة التي تؤمن بمبادئ حقوق الإنسان وقبول الآخر والتعايش معه؛ وكل هذا له دور في تقديم خطاب ديني تميّز للمسلمين وغيرهم. (الماجد، عادل أحمد، ٣، ٤٠٠٢، ٤)

والتجدد في طريقة عرض الإسلام في الغرب إحدى الوسائل والأساليب المستحدثة في الخطاب الديني وذلك من خلال الحوار العقلاني، فالغرب متغطش لمن يعرض عليه أفكار تتشكله من الفلق النفسي الذي يعانيه، وهؤلاء لديهم رغبة في الفهم، وعندما يكون العرض سهلاً ميسراً غير منفر ولا مكفر، يمكن للإنسان المسلم أن يزيل ما علق في ذهن الغرب من تشويه لصورة الإسلام، وييمكّنه أن يجد عند بعض الأشخاص الاستعداد لقبول الآخر، وهذا هو المنهج الذي أمرنا به الله عز وجل في قوله تعالى: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمُوعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا نَهَا عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهَتَّدِينَ» (النحل: ٥٢١)، وأفضل الطرق في عرض الإسلام في الغرب أن يتولى الدعوة إليه من أسلم من أبنائه لأن هؤلاء يجيدون مخاطبة قومهم باللغة التي يفهمونها، مثل الداعية والكاتب الألماني المسلم «مراد هوفمان» فهو أقدر على مخاطبة الشعب الألماني من غيره من المسلمين القادمين من المشرق العربي (الجززو، محمد علي، ٥٦٩، ٤٦٩، ١٠٠٢).

٧- ترتيب الأولويات في الخطاب الديني:

يحتاج الخطاب الديني إلى الاستفادة من فقه الأولويات بحيث يتم ترتيب قضايا الخطاب الديني وفقاً للأهم فالمهم فال أقل أهمية، والمقصود بفقه الأولويات: هو مجموعة الأسس

والمعايير التي تضبط وضع كل شيء في موضعه من خلال بيانه لما ينبغي أن يكون أولاً وما ينبغي أن يكون ثانياً وثالثاً ورابعاً، سواء كان ذلك في مجال تحقيق المصالح أو في مجال درء المفاسد، بفقه الأولويات يعرف ما حقه التقديم، وما حقه التأخير، ويتم كل شيء في موضعه، ويمكن الاستفادة من هذا النهج في الخطاب الديني، وفي مجال مضمون الخطاب بحيث يتم التركيز على القضايا الأهم، وفي مجال أسلوب الخطاب ووسائله، فيتم إعطاء أولوية للوسيلة الأنفع والطريقة الأنسب وفقاً للظروف المحيطة وطبيعة الجمهور المستهدف ونوعية التحديات التي تواجه المجتمع (ال حاج عمر، هاشم، ٢٠٠٥، ٩٦، ٥٠٧).)

212

وترتب الأولويات يعتمد على أن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح العباد، ودفع الضرر والفساد عنهم، فكل نص نزل، وكل حكم شرع، قصد به تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة، علمها المجتهد ألم يعلمه، فما جاء به النص هو المصلحة، ولا مصلحة في غيره، وما لم يرد فيه بعينه نص من الواقع والنوازل، اتبع فيه معنى النص، فيعطي حكماً يحقق مصلحة من نوع أو من جنس المصالح التي جاءت النصوص لها، بطريق القياس أو الاستدلال المرسل، كما أن هذه الشريعة توازن بين المصالح والمفاسد، وتقدم الراجح منها، وفق ضوابط محددة استبانت من نصوص الشريعة بطريقة الاستقراء المفيد. (القاطع (حسان، حسين حامد، ٢٠٠١، ٦٦٤، ١٠٠٢).

ومرااعة ترتيب شرائع الدين أصل مهم في الخطاب الإسلامي على الصعيدين الداخلي والخارجي، فالدين الإسلامي احتوى على أصول وفروع، وأحكامه ليست على درجة واحدة من الأهمية، فلا يمكن للمطلع على نصوص الشرع أن يسوى مثلاً بين الصلاة ورد التحية بأحسن منها، ولا يمكن التسوية بين الفرائض والسنن، هذا في جانب الأمورات، وفي جانب النواهي لا يمكن التسوية بين المعصية التي يقتصر ضررها على فاعلها والمعصية الملعنة، فلا نسوى بين القتل العمد ولا بين شرب الخمر، ولا بين المحرمات والمكرورات، لذلك فالخطاب الإسلامي ينبغي أن يراعي ذلك الترتيب فيعطي كل حكم ما يستحقه من الاهتمام، ويفرق بين ثوابت الدين وأصوله القطعية التي لا يدخلها تغيير، لا في الشكل ولا في المضمون، وبين فروع الدين الاجتهادية التي يمكن أن يتغير الاجتهد في تطبيقها بحسب ما يجد من ظروف وأحوال، كما يجب أن يفرق الخطاب الديني بين الأحكام التي وردت فيها نصوص صريحة لا تحتمل التأويل، وبين الأحكام الاجتهادية التي لا نصوص فيها، أو فيها نصوصاً متعارضة ظاهراً تختلف الأفهام في كيفية الجمع بينهما. (السلمي، عياض، د.ت، ٠٦٦: ٣٦٦).

الخلاصة

إن تجديد الخطاب الديني أحد أهم مكونات البناء العقلي والفكري والثقافي للإنسان، بغية الوقوف على أرضية وطنية وفكرية مشتركة تکبح جماح التطرف، وتراعي مصالح الإنسان والأوطان بعيداً عن كل ألوان الشطط والغلو، لذا فمن المهم تبني خطاباً دينياً وسطياً، بعيداً عن الإفراط والتفريط، والتشدد.

وهناك أكثر من حاجة تدعو إلى تجديد الخطاب الديني أبرزها التطور المستمر للحياة، وتلبية حاجات الإنسان المتعددة في كل زمان ومكان، والعمل على حل المشكلات التي تواجه الأمة العربية والإسلامية، وتسلیط الضوء على مصطلحات واقعية عالمية كالعنف والإرهاب والتطرف والتعاطش مع الآخر والتسامح، كما أنه من الضروري العمل على تصحيح صورة الإسلام أمام الآخر.

ومن العرض السابق يتضح أن الخطاب الديني بحاجة ماسة إلى التجديد والتحديث في ضوء أصول الشرع الحنيف (القرآن والسنة)، دون المساس بأصوله وجوهره، وهذا لا يعني التعدي على ثوابت الإسلام بمصدريه القرآن الكريم والسنة النبوية، بل هو اجتهاد فيما ليس فيه نص شرعي، أو هو فهم جديد لتفسير بعض النصوص الشرعية حسب ظروف العصر المتغيرة والمتعددة.

كما أن تجديد الخطاب الديني يعني الفهم الدقيق لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وتطبيق ذلك الفهم في الواقع المعاصر بأسلوب يتفق مع معطيات العصر وحاجاته ومتطلباته، وهذا يستلزم البحث والتنقيب فيتراث الأمة الإسلامية لأخذ ما يستفاد منه في العصر الحاضر، وكذلك إعمال العقل والاجتهاد فيما ليس فيه نص شرعي من الكتاب والسنة، وبناءً على ذلك فتجديد الخطاب الديني ليس أمراً عشوائياً وإنما يرتبط بفهم الواقع المعاصر ومستجداته ومتطلباته لإيجاد حلول تناسبه.

وبناءً على ذلك يعتمد تجديد الخطاب الديني على مجموعة من الآليات كي يستطيع أن يؤدي دوره بنجاح في الوصول إلى الآخر، سواءً كانوا مسلمين أم غير مسلمين، وتساعد هذه الآليات على نشر الدين الصحيح المعدل ومواجهة الأفكار البالية التي تسيء إلى الإسلام وتشوه صورته الصحيحة، ومن أهم هذه الآليات: الاستناد إلى صحيح الدين، وواقعية الخطاب الديني، والتيسير في الخطاب الديني، وتحديد المهدف، والموضوعية وتفعيل التقنيات الحديثة، والجمع بين الأصالة والمعاصرة، وترتيب الأولويات، وتوحيد الخطاب الديني في القضايا الكبرى، ونشر ثقافة الحياة وتعمير الأرض والتنمية، ومواجهه الفكر التكفيري.

مراجع البحث:

214

- ١) ابن حنبل، أحمد (١٠٠٢): المسند، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، باب مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنه، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- ٢) ابن منظور، محمد بن مكرم (٤١٤١هـ): لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط٣.
- ٣) ابن ماجة، محمد بن يزيد (٩٠٠٢): سنن ابن ماجة، بيروت، دار الرسالة العالمية.
- ٤) أبو داود، سليمان بن الأشعث (د.ت): سنن أبي داود، بيروت، المكتبة العصرية.
- ٥) أبو فارس، حمزة (٦٠٠٢): الخطاب الديني ودور القواعد الفقهية في تجديده، مجلة كلية العلوم الإسلامية - الصراط، السنة السابعة ، العدد الثالث عشر، جمادى الثانية ٧٢٤١هـ.
- ٦) باشا، أحمد فؤاد (٣٨٩١): التراث العلمي للحضارة الإسلامية، ومكانته في تاريخ العلم والحضارة، القاهرة، مطابع دار المعارف .
- ٧) البشير، عصام أحمد (١٠٠٢): التجديد مفهومه وضوابطه وأفاقه في واقعنا المعاصر، «التجديد في الفكر الإسلامي» المؤتمر العام الثالث عشر للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، المنعقد بالقاهرة في الفترة من ١١-٨ ربى الأول ٢٢٤١هـ، ١٣ مايو، القاهرة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- ٨) بكار، محمود عبد الله محمد عبد الله (٣٠٠٢): التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية في ضوء الإسلام، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الدعوة الإسلامية، جامعة الأزهر بالقاهرة.
- ٩) بوزيدي، كمال (٦٠٠٢): تجديد الخطاب الديني الإسلامي في ضوء المستجدات أو المتغيرات المعاصرة، مجلة كلية العلوم الإسلامية الصراط، السنة السابعة، العدد الثالث عشر، جمادى الثانية، ٧٢٤١هـ، جوبلية.
- ١٠) بيومي، عبد المعطي محمد (د.ت): تجديد الفكر الإسلامي في العصر الحديث، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر.
- ١١) الجريبيع، محمد عبد الله مكاذي (٩٠٠٢): الخطاب الديني في الفضائيات العربية، دراسة في سوسنولوجيا التأثير على الشباب الأردني، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية.
- ١٢) الجوزو، محمد علي (١٠٠٢): التجديد بين الدعوة والإعلام، «التجديد في الفكر الإسلامي»، المؤتمر العام الثالث عشر للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، المنعقد بالقاهرة في الفترة من ١١-٨ ربى الأول ٢٢٤١هـ، ١٣ مايو إلى ٢ يونيو، وزارة الأوقاف.
- ١٣) الحاج عمر، هاشم جعفر (٥٠٠٢): الخطاب الديني والواقع المعاصر دراسة تحليلية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية أصول الدين، جامعة أم درمان الإسلامية.

- (١٤) حسان، حسين حامد (١٠٠٢): فقه الأولويات وتطبيقاته، «التجديد في الفكر الإسلامي»، المؤتمر العام الثالث عشر للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، المنعقد بالقاهرة في الفترة من ١١-٨ ربى الأول ٢٢٤١ هـ، ١٣ مايو إلى ٢ يونيو، القاهرة، وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- (١٥) الخطيب، محمد علي (٦٢٤١ هـ): تجديد الخطاب الديني، ضرورته وضوابطه، مجلة الوعي الإسلامي، العدد (٩٧٤)، رجب.
- (١٦) الخواجة، محمد ياسر (١١٠٢): تجديد الخطاب الديني بين الفكر الفلسفية والاجتماعي، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع.
- (١٧) الخولي، أمين (١٠٠٢): المجددون في الإسلام، القاهرة، مكتبة الأسرة، (الأعمال الدينية).
- (١٨) رضوان، زينب (د.ت): تطوير الخطاب الديني، كلية دار العلوم، جامعة الفيوم.
- (١٩) زفروق، محمود حمدي (١٠٠٢): الحضارة فريضة إسلامية، القاهرة، مكتبة الشروق.
- (٢٠) زفروق، محمود حمدي (٣٠٠٢): الإنسان والقيم في التصور الإسلامي، القاهرة، دار الرشاد.
- (٢١) زفروق، محمود حمدي (د.ت): الخطاب الديني وثقافة الأمل، حولية مركز البحوث والدراسات الإسلامية، السنة السادسة، العدد (١١).
- (٢٢) السلمي، عياض بن نامي (د.ت): تجديد الخطاب الديني مفهومه وضوابطه، حولية مركز البحوث والدراسات الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السنة السادسة، العدد (٧١).
- (٢٣) السما لوطي، نبيل (٣٠٠٢): وجهه نظر في تطوير الخطاب الديني، «الإسلام وتطوير الخطاب الديني»، سلسلة فكر المواجهة، ج ٣، القاهرة، رابطة الجامعات الإسلامية.
- (٢٤) شاكر، زينب عفيفي (د.ت): تجديد الخطاب الديني في ظل التقنيات الحديثة، جامعة المنوفية، كلية الآداب، قسم الفلسفة.
- (٢٥) شامة، محمد (٥٠٠٢): لا لتطوير الخطاب الديني، القاهرة، مكتبة وهبة.
- (٢٦) الشريف، محمد بن شاكر (٤٠٠٢): تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، كتاب البيان، سلسلة تصدر عن مجلة البيان، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر.
- (٢٧) الشعيب، خالد عبد الله (١٠٠٢): ضرورة التجديد وضوابطه في الفكر الإسلامي، «التجديد في الفكر الإسلامي» المؤتمر العام الثالث عشر للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، المنعقد بالقاهرة في الفترة من ١١-٨ ربى الأول ٢٢٤١ هـ، ١٣ مايو إلى ٢ يونيو، القاهرة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- (٢٨) الشمرى، رؤوف أحمد محمد (د.ت): الخطاب الديني بين سلبيات الجمود وضرورة التجديد، جامعة الكوفة، كلية الفقه، قسم العقيدة والفكر الإسلامي.

- (٢٩) صبري، إبراهيم رشاد محمد (٣٠٠٢): تجديد الخطاب الإسلامي، مجلة كلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي، المجلد ١٣ (إبريل يونيه)
- (٣٠) صيام، شحاته (٤٩٩١): العنف والخطاب الديني في مصر، ط٢، القاهرة، سينا للنشر.
- (٣١) طنطاوي، محمد سيد (٣٢٤١هـ): الخطاب الديني وكيف يكون، هدية مجلة الأزهر لشهر ربيع الآخر.
- (٣٢) الطيب، أحمد (١٠٠٢): ضرورة التجديد، «التجدد في الفكر الإسلامي»، المؤتمر العام الثالث عشر للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، المنعقد بالقاهرة في الفترة من ١١-٨ ربى الأول ٢٢٤١هـ، ١٣ مايو إلى ٢ يونيو، القاهرة، وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- (٣٣) عبد السلام، جعفر (٢٠٠٢): لماذا الدعوة إلى خطاب إسلامي معاصر؟، «الإسلام وتطوير الخطاب الديني»، سلسلة فكر المواجهة (ج ٣)، القاهرة، رابطة الجامعات الإسلامية.
- (٣٤) عبد العزيز، همت بسيوني (١١٠٢): تجديد الخطاب الديني بين أزمة الفكر وفكر الأزمة المجتمعية، «تجديد الخطاب الديني بين الفكر الفلسفية والاجتماعي» أعمال المؤتمر الدولي لكلية الآداب - جامعة طنطا، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع.
- (٣٥) عربى، محمد (٤٣٤١هـ): الخطاب الديني من خلال الأحاديث النبوية، ماهيته.. أهميته، مجلة الوعي الإسلامي، العدد ٩٦٥ محرم.
- (٣٦) العيدى، سليمان بن محمد (٧٢٤١هـ): الخطاب الدعوى في القنوات الفضائية العربية، دراسة تحليلية ميدانية على عينة من البرامج الدينية وعينة من الجمهور، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الدعوة والإعلام، جامعة الإمام محمد بن سعود.
- (٣٧) الغريب، زاهر إسماعيل (٠٠٠٢): الانترنت للتعليم خطوة خطوة، المنصورة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.
- (٣٨) الفيروز آبادي (محمد بن يعقوب) (٥٩٩١): القاموس المحيط، ج ٢، بيروت، دار الكتب العلمية.
- (٣٩) القاضي، أحمد عرفات (٨٠٠٢): تجديد الخطاب الديني، القاهرة، مكتبة الأسرة، سلسلة العلوم الاجتماعية.
- (٤٠) القرشي، هدى بنت عبد ربه بن حميد (٩٢٤١هـ): أساليب تنمية التفكير العلمي لطفل المرحلة الابتدائية وتطبيقاتها في ضوء التربية الإسلامية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.
- (٤١) القرضاوي، يوسف (١٠٠٢): من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- (٤٢) قطران، أحمد صالح محمد (د.ت): الخطاب الديني المعاصر (المفهوم و مجالات التجديد)، جامعة صنعاء، كلية الشريعة.

- ٤٣) الكيلاني، رانيا محمود (٢٠١١): تجديد الخطاب الديني وأثره على تغير الوعي الديني لدى المرأة «تجديد الخطاب الديني بين الفكر الفلسفـي والاجتماعـي» أعمال المؤتمر الدولي لكلية الآداب جامعة طنطا، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع.
- ٤٤) الماجد، عادل أحمد (٢٠٠٤): دور الإعلام في وحدة الأمة، «العمل الإسلامي بين الاتفاق والافتراق»، المؤتمر العلمي لجامعة الخرطوم وقسم الثقافة الإسلامية، في الفترة من ٣٢-٥٢، جمادى الأولى هـ ٤٢٥، ١٠-٢١ يوليو.
- ٤٥) مراد، سعيد (٢٠٠٢): الخطاب الإسلامي المعاصر ومقوماته، «الإسلام وتطوير الخطاب الديني»، سلسلة فكر المواجهة، ج ٣، القاهرة، رابطة الجامعات الإسلامية.
- ٤٦) مسلم، أبو الحسن بن الحجاج (د.ت.): صحيح مسلم، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- ٤٧) معبدى، محمد بدر (٢٠٠٢): مظاهر التسامح الإسلامي في العلاقة بين المسلمين وغيرهم، «الدراسات الإنسانية وقيم التعددية والتسامح في الفكر الإسلامي»، المؤتمر العلمي لكلية الدراسات الإنسانية بالتعاون مع رابطة الجامعات الإسلامية، في الفترة من ٨٢-٩٢ صفر ٤٢٣ هـ، مايو.
- ٤٨) الشار، مصطفى (٢٠١٥): القرآن وتحديث الخطاب الديني، مجلة فكر، العدد (٩)، نوفمبر، ينابير.
- ٤٩) وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية (٢٠٣٠): تجديد الخطاب الديني لماذا وكيف؟ «قضايا إسلامية» القاهرة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، العدد (١٠٠).

DINA SIJAMHODŽIĆ-NADAREVIĆ

PROCESI I MODELI

EVALUACIJE STUDIJSKIH PROGRAMA

VISOKOŠKOLSKIH INSTITUCIJA

Dina Sijamhodžić-Nadarević

*docent na Katedri za
religijsku pedagogiju
i religijsku psihologiju*

dsijamhodzic_nadarevic@fin.unsa.ba

Ključne riječi
evaluacija, studijski program,
visokoškolsko obrazovanje, proces,
modeli

Sažetak

U radu se analiziraju općenitije crte i karakteristike evaluacije studijskih programa visokoškolskih institucija. U prvom dijelu rada razmatraju se svrha i oblici evaluacije programa. Proces izrade i provođenja programske evaluacije može se smjestiti u nekoliko značajnijih koraka, i ovaj dio rada elaborira proces izrade i provođenja evaluacije studijskih programa uz razradu konkretnih etapa. Pregleđ istrživanja o evaluaciji programa ukazuje da univerziteti koriste različite evaluacijske modele. Stoga se u nastavku rada detaljnije opisuju neki od novijih i/ili često navođenih modela koji se mogu primijeniti u evaluaciji studijskih programa (model sistemskog pristupa, generički logički model, model usmjeren na ishode).

عمليات وأنماط تقييم البرامج الدراسية
للمؤسسات التعليمية العالية

**Processes and evaluation
models of study programs
in higher educational
institutions**

Key words

evaluation, study program, higher education, process, models

الكلمات المفتاحية

التقييم، البرنامج الدراسي، التعليم العالي، العملية،
الأنماط

220

Abstract

This work analyses general features and characteristics of university programs. The first part of the work addresses the purpose and forms of program evaluation. The process of preparing and implementing program evaluation can be divided up into a number of important steps. This part of the article elaborates on the process of preparing and implementing the evaluation of study programs by presenting concrete steps. A review of current research into program evaluation shows that universities use different evaluation models. The remaining part of the article gives a detailed description of the more recent and/or the cited models which can be applied in evaluating university study programs (the systematic approach model, the generic-logical model, the goals-focused model).

الملخص

يتم في البحث تحليل السمات والخصائص العامة لنقسيم البرامج الدراسية. وفي الجزء الأول من البحث يعالج غرض وأشكال تقييم البرامج. من الممكن تقسيم عملية وضع تقييم البرامج وتنفيذها إلى عدة خطوات مهمة ففي هذا الجزء من البحث تم دراسة عملية وضع تقييم البرامج وتنفيذها وكذلك دراسة مراحلها المعينة. والإلام بدراسات تقسيم البرامج يشير إلى أن الجامعات تستعملون أنماط التقسيم المختلفة. لذلك يتم في الجزء الثاني من البحث وصف تفصيلي لبعض الأنماط الجديدة أو المذكورة كثيرا التي يمكن تطبيقها في تقسيم البرامج الدراسية (نوع الإقبال النظامي، النوع المنطقي التنموي، النوع المتوجه إلى النتائج).

Uvod

Evaluacija kao uvodni korak akreditacijskim procesima visokoškolskih institucija i studijskih programa jedan je od temeljnih zahtjeva Bolonjskog procesa. Bolonjski sistem obrazovanja doprinosi poticanju evropske saradnje u osiguranju kvaliteta studijskih programa s ciljem razvijanja usporedivih kriterija i metodologija (npr. kroz Bolonjsku deklaraciju, Tuning projekat, Dablinske deskriptore, Standarde i smjernice za osiguranje kvaliteta u visokoškolskom obrazovanju itd.). U kontekstu visokog obrazovanja u Bosni i Hercegovini u toku su ili predstoje sistemske evaluacije i akreditacije studijskih programa nakon stjecanja institucionalne akreditacije visokoškolskih institucija.

Evaluacije studijskih programa sve više se koriste i kako bi se zadovoljila potražnja za informacijama o postignućima institucije, ali isto tako pružile potrebne informacije za poboljšanje kvaliteta i djelotvornost studijskih programa. Institucionalni rukovoditelji, osiguravatelji sredstava, budući studenti i druge interesne strane žele znati o kvalitetu i vrijednosti programa i usluga koje podržavaju. Institucije visokoškolskog obrazovanja su vrlo složene tako da evaluatori moraju biti stručno kompetentni, da posjeduju potrebna znanja i vještine za obavljanje takve složene programske evaluacije, moraju biti osjetljivi, analitični i posvećeni.

1. Svrha i oblici evaluacije studijskih programa

Programska evaluacija može se definirati kao sistematsko dje-lovanje različitih procesa uključujući prikupljanje podataka, opažanja i analize, a kulminira u vrijednosti suda s obzirom na kvalitet programa koji se procjenjuje. Evaluacija je sredstvo dolaska do procjene o vrijednosti na temelju validnih i pouzdanih mjera (kvalitativnih ili kvantitativnih) koje uspoređuju stvarne rezultate programa sa očekivanim rezultatima. Čak i kada se evaluacija bavi procjenom nematerijalnih situacija, koje je teško izmjeriti, mora biti vjerodostojna i kredibilna te utemeljena

na podacima prikupljenim na strožiji i objektivan način (Rossi, 1985:85).

U *Priručniku praktične evaluacije programa* (Wholey, 2010:5) program je definiran kao skup resursa i aktivnosti usmjerenih prema jednom ili više zajedničkih ciljeva.

Nadalje, drugo izdanje *Standarda evaluacije programa* slično definira evaluaciju kao sistematsku istragu o vrijednosti ili za-sluzi nekog programa. Ovi pojmovi zasluga, vrijednosti i kvali-teta su prošireni u trećem izdanju Standarda evaluacije progra-ma (2011) i odnose se na:

- sistematsko istraživanje kvaliteta programa, projekata, potprograma, potprojekata, i/ili bilo koje od svojih kompo-nenti ili elemenata, zajedno ili pojedinačno,
- za potrebe donošenja odluka, ocjena, zaključaka, saznanja, novih znanja, organizacijskog razvoja te izgradnju kapaci-teta u odgovoru na potrebe identificiranih sudionika,
- unapređivanje i/ili odgovornosti prema korisnicima pro-grama i sistema,
- u konačnici, doprinose organizacijskim ili socijalnim vri-jednostima.

Standardi evaluacije programa (2011) naglašavaju da programi obuhvataju više od samih aktivnosti. Oni se sastoje od više kom-ponenata, uključujući:

- kontekst i interakciju s programima i programskim kom-ponentama;
- sudionike i ostale korisnike;
- potrebe, probleme i politike prostora u programima i nji-hovim kontekstima;
- ciljeve i smjernice;
- resurse i troškove svih vrsta uključujući i osoblje, objekte, materijale, moguće troškove;
- aktivnosti, procedure, planove, politike i proizvode;
- modele, uvjerenja, prepostavke, implicitne i eksplizitne prakse, rezultate, beneficije, ishode programa i utjecaje (JCSEE, 2011:24).

Dakle, profesionalni program evaluacije treba metodološki sistematično rješavati pitanja koja pružaju informacije o kvalitetu programa kako bi se pomoglo u donošenju odluka s ciljem poboljšanja programa, razvoja ili odgovornosti.

Postoje mnogi razlozi za provođenje evaluacije studijskih programa. Svrha evaluacije programa je prepoznavanje djelotvornosti, isticanje objektivnih postignuća radi sljedećih alternativa u donošenju odluka, dok je sa humanističke tačke gledišta težište na brizi o postignućima pojedinaca.

Značajan broj istraživača, među kojima su i Scriven, 1991; Alkin, 2011 i Patton, 2011, slaže se da se o ciljevima evaluacije može raspravljati između njezina tri glavna oblika: formativna evaluacija programa, sumativna i razvojna evaluacija programa. Svaka vrsta evaluacije ima jedinstven fokus i unutar svake leži vlastita argumentacija zašto je programska evaluacija vrijedna i važna.

Scriven je prvi napravio razliku između formativne i sumativne evaluacije. Formativna evaluacija se provodi tokom rada programa ili projekta kako bi se pomoglo u njegovom razvoju i poboljšanju. Sumativna evaluacija se provodi na kraju programa sudeći o njegovoj vrijednosti i djelotvornosti za potencijalne korisnike. Dihotomija interne i eksterne evaluacije odnosi se na određivanje glavne odgovornosti za vršenje evaluacije. Ako se evaluacija vrši od strane nastavnog osoblja koje je uključeno u program, a ono je u konačnici odgovorno za proces i rezultate, evaluacija je interna. Ako odgovornost za planiranje, vođenje i korištenje rezultata leži na pojedincima koji nisu uposlenici programa, riječ je o eksternoj evaluaciji. Interni evaluator će imati obuhvatnija znanja o programu, ali također može biti previše "blizu" projekta i pokazati u nekoj mjeri subjektivan pristup u evaluaciji studijskog programa.

Ponekad mogu postojati razlozi za sumnju u objektivnost vanjskog evaluatora ali je ova nepristrasna perspektiva možda najveća vrijednost. Čest je slučaj da su formativne evaluacije interne, a sumativne eksterne, međutim, ova podjela nipošto nije nužna.

Formativna evaluacija programa ima za cilj poboljšanje pružajući konstruktivne povratne informacije programskim implementatorima i klijentima. Ova vrsta evaluacije je usmjerena na pomaganje novim i zrelim programima radi isprobavanja novih strategija za poboljšanje rada. Drugim riječima, formativna evaluacija obavještava rukovoditelja programa o načinima poboljšanja kvaliteta programa ili isporuke programskih usluga. Formativna evaluacija pita koliko dobro program zadovoljava potrebe svojih programskih korisnika ili kakvi su početni rezultati postignuti od strane korisnika programa u usporedbi sa rezultatima postignutim od strane drugih u nekim sličnim programima. Neki procesi za obavljanje formativne evaluacije uključuju implementaciju evaluacije, procesne studije i ocjenu evaluacije.

Sumativna evaluacija programa ima za svrhu mjerjenje postignuća i rezultata programa u smislu ishoda i učinaka tokom rada ili nakon završetka programa. Sumativna evaluacija programa odnosi se na prikupljanje informacija korisnih za izvještavanje o svojstvenim zaslugama programa ili za određivanje njegove vrijednosti za sudionike ili povezane organizacije ili institucije. Sumativna evaluacija postavlja pitanje da je li program bio vrijedan s obzirom na utrošeno vrijeme, novac i druge resurse u usporedbi s drugim sličnim programima te da li je program isplativ. Glavni razlog za obavljanje sumativne evaluacije je informiranje donositelja odluka (rukovoditelja programa i finansijera) o uspjehu programa, što može dovesti do odluka o nastavku ili prekidanju programa ili o provedbi programa u širim razmjerama (Scriven, 1991:375).

U obrazovnim istraživanjima i evaluacijama uspostavlja se još jedna razlika u kontekstu oblika evaluacije programa: usluga u odnosu na odgovornost. Kada evaluaciju provodi nastavno osoblje programa i rezultati nisu nužno prijavljeni upravi univerziteta ili upravnog odboru, evaluacija je usluga za program. Kada su rezultati evaluacije namijenjeni za finansijera ili donositelje odluka, središnja svrha evaluacije je odgovornost. To razlikovanje preklapa se, objasnjava Cranton (1978:464), s

prethodnom dihotomijom – formativna interna evaluacija teži da bude usluga, dok sumativna eksterna evaluacija ima tendenciju da se vrši radi utvrđivanja odgovornosti.

Razvojna evaluacija programa, prema Pattonu (2011:2-7), ima za cilj olakšati inovativnost: pomaganje onima koji se bave inovacijama da ispitaju učinke svojih postupaka, oblikuju i formulisiraju hipoteze o tome šta će rezultirati iz njihovih postupaka i testirati hipoteze o tome kako potaknuti promjenu u situacijama koje karakteriziraju složenost.

225

2. Dizajniranje i proces provođenja evaluacije studijskih programa

Mnogo je do sada napisano o procesima planiranja, dizajniranja i provođenja evaluacije programa (Cranton, 1978; Rossi, 1985; Wholey, 2010; Alkin, 2011; Patton, 2011; Grayson, 2012 i dr.). Analiza radova spomenutih autora ukazuje da se proces izrade i provođenja programa evaluacije može smjestiti u nekoliko značajnijih koraka:

1. upoznati institucionalni kontekst programa;
2. pojasniti programsku teoriju;
3. identificirati sudionike;
4. pojasniti cilj evaluacije;
5. identificirati evaluacijska pitanja i kriterije na koja će se odgovoriti tokom evaluacije;
6. prikupljati i analizirati podatke;
7. izraditi izvještaj o evaluacijskim rezultatima.

2.1. Upoznavanje institucionalnog konteksta studijskog programa

Praksa evaluacije studijskih programa počinje sa spoznajom i razumijevanjem institucionalne organizacijske strukture, kulture i političkog konteksta u kojem se program odvija. Dobra polazna tačka je da se identificiraju institucionalne vrijednosti kao što je izraženo u viziji, misiji i ciljevima. Y. Berra je izrekao zanimljivu maksimu: "Ako ne znate kuda idete, nećete to znati ni kada tamo stignete". Korisna praksa evaluacije programa mora

početi s razumijevanjem zašto se program smatra potrebnim i koje potrebe treba riješiti. Pitanja "zašto" i "koje" svojstvena su institucionalnim vrijednostima i (ili bi trebale biti) artikulirane u misiji i izjavi o ciljevima.

Poteškoća i kompleksnost spoznaje institucionalnog konteksta programa iznesena je u članku pod naslovom *Umjetnost predsjedništva*, Franka HT Rhodesa (1998), uglednog predsjednika američkog univerziteta Cornell 1977–1995. (u evropskom terminološkom kontekstu: rektor univerziteta). On je napisao: "Najvažniji je zadatak, a također i najteži, definirati institucionalnu misiju i razvijati ciljeve. To je prvi zadatak predsjednika. Sve drugo slijedi iz toga, a sve ostalo će zavisiti od njega. Misija i ciljevi moraju biti ambiciozni, prepoznatljivi i relevantni potrebama i interesima visokoškolske institucije. Vizija pokreće ciljeve; od toga kako predsjednik utvrđuje mjerila i artikulira vrijednosti zavisiće svakodveni život institucije. Ti ciljevi, postavljaju dnevni red, nacrt za akciju, mandat za promjene. To je također zajednički napor: potpredsjednici (prorektori), dekani, profesori, zaposlenici, studenti, alumnisti, javnost, savjetnici i konsultanti - svi imaju ulogu i pravo proporcionalnog učešća - aktivno utječu na odluke i motiviranje te usmjeravanje sredstava" (prema: Grayson, 2012).

Ovakav pristup ilustrira kompleksnost u procesu ostvarivanja ciljeva, prepoznaće više perspektiva, sugerira stvarnost organizacijskih politika, poziva različite snage odnosa i ima fokus na društvene promjene. Evaluator programa nije potpuno nezavisan i mora paziti na institucionalne ciljeve i organizacijske strukture. Evaluator mora prepoznati i razmišljati o različitim interesnim pozicijama i tačkama gledišta. Alkin naglašava pažljivo slušanje i promatranje kako bi se osiguralo da se program i njegovi problemi razumiju iz više interesnih perspektiva. Odakle dolaze? Kako vide program? Takve spoznaje će promicati bolju komunikaciju, profesionalnu kolegijalnost i saradnju svih sudionika. Kako Alkin navodi, "programi odražavaju politički konsenzus – kompromis i smještaj više gledišta" (u: Alkin, 2011:57).

2.2. Identificiranje sudionika/interesnih strana studijskog programa

Svaka evaluacija je društveno konstruirana sastojeći se od različitih pojedinaca i/ili skupina: svaka je prožeta različitim vrijednostima, ponašanjima, odnosima, stavovima, kulturama i namjerama. Evaluacija programa može uključivati sudionike programa poput menadžmenta, kreatore politike, članove zajednice, programske menadžere, nastavno osoblje, učesnike, partnere, zagovornike, protivnike, programske sponzore i/ili osiguravatelje sredstava. S vremenom na vrijeme, bilo koja od ovih strana može tražiti informacije korisne za donošenje odluka ili za razumijevanje programa. Identificirani ključni sudionici trebali bi biti uključeni u razvoj evaluacijskih pitanja. Nadalje, sudionici trebaju kontinuirano i aktivno sudjelovati u određivanju dizajna i metoda prikupljanja podataka, analize podataka i interpretacije nalaza i razvoja preporuka i akcijskih planova (Patton, 2011:40-44).

2.3. Pojašnjavanje ciljeva evaluacije

Patton (2011:46) pojašnjava da ciljevi evaluacije često predstavljaju veoma složeno pitanje. Prvi korak u evaluaciji programa je definirati predmet evaluacije te, shodno tome, odrediti njezine ciljeve. To uključuje praktične i političke strategije za komuniciranje s osnovnim sudionicima te ih upušta u rasprave kako bi se utvrdili ciljevi i fokus evaluacije. Kao što je ranije opisano, ciljevi mogu uključivati: *poboljšanja programa*, gdje je fokus na poboljšanju kvaliteta i izvođenju programa; *odgovornost*, gdje je fokus na utvrđivanju da li su programska očekivanja zadovoljena; *utjecaj programa*, pri čemu je fokus na utvrđivanju da li se program ističe i je li vrijedan provođenja; *generiranje znanja*, gdje je fokus na istraživanju prirode i učinaka programa kao načina do-prinošenja postojećoj bazi znanja ili razvijanju novog programa.

2.4. Utvrđivanje evaluacijskih pitanja i kriterija

Programska evaluacija može proizvesti relevantne, vjerodostojne i korisne spoznaje ako ima niz dobrih pitanja koja mogu

voditi postupak evaluacije. Pitanja trebaju biti formulirana u dogovoru sa ključnim sudionicima i treba tražiti informacije koje sudionik može generirati. Osim toga, pitanja trebaju biti evaluativna po prirodi, adresirati stvarne zasluge i vrijednost nekog programa.

Cranton i Legge (1978:465-467) navode niz zanimljivih pitanja koja bi se mogla postavljati u samom procesu evaluacije:

- Zašto se evaluacija obavlja? Šta će biti učinjeno sa evaluacijskim rezultatima? Koje promjene realno mogu biti napravljene u programu? Naprimjer, mogu li nastavne strategije poučavanja biti promijenjene? Mogu li inovacije u poučavanju biti uvedene? Mogu li predmeti biti dodani ili revidirani?
- Koje su vrste informacija potrebne za evaluaciju? Jesu li rezultati upitnika adekvatni? Mogu li studenti donijeti sud potreban za donošenje odluke? Jesu li usluge nekog vanjskog "stručnjaka" potrebne za bilo koju od odluka?
- Koje su metodologije potrebne za evaluaciju? Postoji li potreba za usporedbom nastavnih metoda? Da li sadržaj predmeta treba analizirati? Jesu li ciljevi kurikuluma i testovi dostupni za pregled?
- Kojim će izvorima informacija proces evaluacije imati pristup? Studenti? Nastavno osoblje? Eksterni konsultanti? Profesionalna udruženja?
- Koji je vremenski okvir evaluacije? Kada se odluke trebaju donijeti? Jesu li izvještaji potrebni, a ako da, kada?
- Koje osoblje i resursi su dostupni za provođenje evaluacije?
- Kome su namijenjeni rezultati evaluacije? Kako će rezultati biti prezentirani?

Nakon utvrđenih evaluacijskih pitanja koja se tiču procesa evaluacije, pristupa se ustanovljavanju evaluacijskih pitanja o studijskom programu koji se evaluira. Radi ilustracije, prikazani su primjeri nekih pitanja:

1. Šta su programski ciljevi? Drugim riječima, koje očekivane vještine i znanja će student koji je završio program imati?

2. Kako svaki nastavni predmet u programu ispunjava ciljeve programa? Koji su predmeti preduvjet za druge?
3. Koje se nastavne metode ili strategije trenutno koriste (npr. diskusije, predavanja, vježbe, praktikumi)?
4. Koje inovacije ili projekti su u toku (npr. korištenje audiovizualnih materijala, modularni predmeti, individualizirani predmeti)?
5. Koliko studenata je obično uključeno u program? Na svakom predmetu? Postoje li neka obilježja studenata koja su predvidiva u pogledu njihove akademske pozadine ili znanja koja imaju po ulasku u program?
6. Postoje li karakteristike zajednice u okruženju koje određuju bilo koji aspekt programa? Ako je tako, koje su to karakteristike i kakav učinak imaju?
7. Koja obilježja odgojno-obrazovnih institucija djeluju na program i kakav učinak imaju?
8. Koji su događaji u razvoju programa utjecali na njegovu prirodu? Kakav su učinak imali?

Odgovore na ovakva ili slična pitanja treba zabilježiti tako da neće biti nikakvih nesporazuma ili nerealnih očekivanja u pogledu ciljeva i primjene evaluacije (Cranton i Legge (1978:469-30).

U tabeli 1 prikazan je niz evaluacijskih pitanja koja mogu voditi evaluaciju, prema Graysonu (2012:465). Pitanja u ovom primjeru nisu postavljena iscrpno nego su namijenjena da budu široka. Pitanja su prezentirana na način da pokažu svoju povezanost sa različitim elementima (npr. resursi, aktivnosti/komponente, izlazi, ishodi i učinci) u programskom okviru.

RESURSI PROGRAMA	PROGRAMSKE AKTIVNOSTI/ KOMPONENTE	IZLAZI PROGRAMA	ISHODI PROGRAMA	UTJECAJ PROGRAMA
Da li program ima odgovarajuća sredstva?	Kojiko dobro se program implementira?	Nudili program kvalitetne izlaze?	Da li ovaj program pravi razliku kod sudionika (npr. stičeno znanje, promjene u ponašanju)? Kakav je kvalitet tih promjena?	Je li program bio vrijedan provedbe? Da li dugoročni ishodi premašuju troškove (koristeće resurse)?
Zapošjava li program kvalificirano osoblje?	Kakav je kvalitet programskih aktivnosti ili komponenata?	Je li program smislen i koristan?	Koliko su ishodi korisni za sudionike programa?	Je li program imao ikakav utjecaj na uvjete (npr. socijalne, ekonomiske, ekološke)?
Imali program potrebne resurse?	Koje su prepreke i moguće podrške koje prave razliku između uspjeha i neuspjeha u provedbi programa?	Koliko koristan je za programske sudionike?		
U kojoj mjeri program pokazuje najbolje moguće korištenje raspoloživih resursa?	Kako se program može poboljšati?	Koje su zasluge programa u odnosu na druge slične programe?		

Tabela 1. Programska evaluacijska pitanja (Grayson, 2012)

2.5. Metode prikupljanja i analiziranja podataka

Upcraft i Schuh (1996:18) određuju evaluaciju kao bilo koji napor da se prikupe, analiziraju i interpretiraju dokazi, u kojem se opisuje institucionalna ili programska djelotvornost. Prema Crantonu (1978:468-469), metode koje se koriste za prikupljanje informacija da odgovore na evaluacijska pitanja u velikoj su mjeri u funkciji samih pitanja. Evaluator treba odabrati metode evaluacije koje mogu generirati najpouzdanije i korisne informacije koje se odnose na ukupan cilj evaluacije, a zatim identificirati izvore takve informacije. Relevantni podaci možda već postoje u lahko dostupnom obliku (npr. postojeće evaluacije ili izvještaji, postojeći podaci prikupljeni u druge svrhe, druge javne isprave, baze podataka itd.).

Neke od češće korištenih metoda prikupljanja podataka uključuju intervjuje, fokus grupe (grupni intervju ili rasprava), servej-ankete, zapažanja i stručne tribine/panele. U nekim slučajevima će se prikupljanje podataka sastojati jednostavno od lociranja postojećih datoteka. Anketni upitnici su idealni za informacije o stavovima; testovi postignuća trebaju se upotrijebiti za mjerenje studentskog učenja. Intervjui su namijenjeni za dobivanje potankih mišljenja o strategijama ili procesu i da se dobiju informacije o neočekivanim nuspojavama. Opservacije su korisne za utvrđivanje da li se ponašanje događa ili ne događa. Analiza sadržaja i zadataka može se koristiti kada se predmetni materijali (udžbenici, zapisi sa predavanja i ispiti) procjenjuju. Informacija o korisnosti standardiziranih testova dostupna je u katalozima objavljenih testova. Obično nije moguće izgraditi vlastite standardizirane mjere zbog potrebnog vremena za izradu ajtema, pilotiranja ajtema, odabira najboljih ajtema, a zatim dobivanje normi i standarda za ove odabране ajteme. Testovi za mjerenje stavova vezanih za samopoštovanje, samopoimanje i odnos prema vršnjacima/kolegama također se mogu primjeniti u evaluaciji studijskih programa.

Svi podaci u evaluaciji, bilo kvantitativne ili kvalitativne prirode, trebaju biti primjereno i sistematski analizirani tako da

se evaluacijska pitanja u potpunosti i djelotvorno odgovore. Nadalje, svi zaključci trebaju biti izričito opravdani podacima tako da interesne strane mogu procijeniti njihovu valjanost.

2.6. Izvještaj rezultata istraživanja

Na temelju prikupljenih informacija vrši se analiza i piše izvještaj o rezultatima samovrednovanja. Izvještaj treba biti zasnovan na činjenicama prikupljenim iz različitih izvora i treba naglasiti oblasti koje predstavljaju primjer dobre prakse, oblasti koje su na zadovoljavajućem stepenu ostvarenosti i one koje treba unaprijediti. Izvještaj predstavlja osnovu za izradu akcionog plana za unapređenje određenih segmenata rada programa, kao što treba biti polazište za razvojno planiranje za određeni period i pružiti bitne informacije za eksternu evaluaciju.

Rezultati evaluacije moraju biti saopćeni svim relevantnim interesnim stranama. Briga za kvalitet treba biti zajednička odgovornost svih sudionika programa; slabe strane se moraju rješavati kao zajednički problem, a ne kao problem pojedinca.

3. Modeli evaluacije studijskih programa

Osiguranje kvaliteta nije koncept koji je klasificiran kao ispravan ili pogrešan. Svaka institucija će uspostaviti vlastiti sistem osiguranja kvaliteta prema svojim unutarnjim strukturama i dinamikama pomoći standarda i concepata određene filozofije. Međutim, važno je uspostaviti standarde i modele evaluacije i osiguranja kvaliteta koji će pomoći da se obogati sistem kvaliteta.

Pregled literature o evaluaciji programa ukazuje da univerziteti koriste različite evaluacijske modele. Ovi modeli imaju utjecaj na politike i procedure uspostavljene radi evaluacije programa. Programske modeli sami vjerovatno neće dovesti do implementacije evaluacije kvaliteta. Međutim, oni se usredsređuju na sistematsko prikupljanje podataka o programu i prezentiraju zasluge i slabosti kako bi se omogućilo donošenje odluka o programu.

Postoji veliki broj modela (pristupa) evaluacije studijskih programa čija upotreba ili prilagođavanje izvornog oblika ovisi o institucionalom kontekstu, razumijevanju koncepta kvaliteta, politikama, procedurama, svrhama i drugim specifičnostima evaluacije studijskih programa. Neki od najčešće korištenih modela, koji se analiziraju u djelu *Izrada znanstvene evaluacije (Building a Scholarship of Assessment)* (Banta, 2002:22), jesu: model ulaza (*input model*), CIPP/model evaluacije orijentiran na upravljanje/menadžment ili *sveobuhvatni pristup (comprehensive approaches)*, pristup usmjeren na ciljeve (*goal-based approach*), hibridni pristup (*hybrid approach*). Osim toga, u literaturi su široko zastupljeni i model sistemskog pristupa programskoj evaluaciji (*a systems approach to program evaluation*), generički logički model evaluacije programa (*generic logic model*), pristup evaluaciji usmjeren na ishode (*outcomes-based approach*). U ovom radu se, radi ilustracije, daje kraći pregled modela sistemske evaluacije programa, generičkog logičkog modela i modela evaluacije usmjerenog na ishode (*outcomes*).

3.1. Model sistematskog pristupa evaluaciji studijskih programa

Model sistematskog pristupa (*A system approach model*) programskoj evaluaciji oslanja se na sistematski pristup obrazovanju, tj. shvatanju obrazovanja kao sistema, te uključuje ulaze, procese i izlaze. Ovaj model detaljno prezentira Mizikaci (2006:37-53). Prema sistematskom pristupu, temeljni elementi evaluacije programa trebaju biti analizirani u ulaznoj, procesnoj i izlaznoj fazi. Sistematski pristup obuhvata sve značajnije sudionike. Evaluacija programa visokoškolskih institucija sugerira sistematski i sveobuhvatan evaluacijski pristup videći obrazovnu instituciju kao cjelovit sistem sa svojim programima i funkcijama u praksi. Teorija evaluacije i osiguranja kvaliteta programa utemeljena je na holističkom pristupu, izložena interakcijama sa drugim eksternim sistemima (tržište rada, društvo) te internim interakcijama sa podsistemima.

U razvoju sistematskog modela evaluacije kvaliteta programa koristi se kombinacija različitih pristupa, kako objašnjava

Mizikaci. Postoje dva temeljna pristupa. Prvi je predloženi "sistematski pristup" razvijen od strane Tribusa (1990) na temelju Demingovih učenja. Prema ovom pristupu, ukupni kvalitet treba promatrati kao kombinaciju tri odvojena sistema:

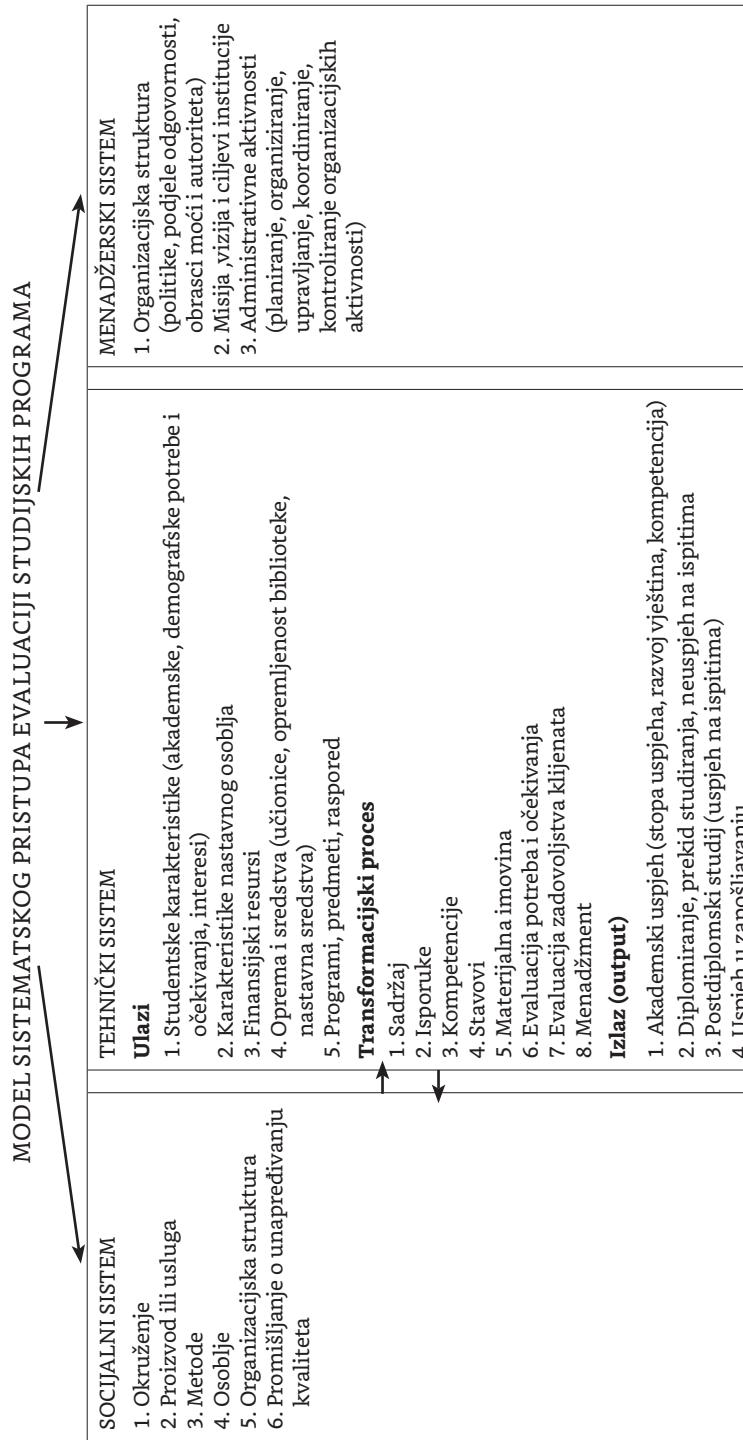
1. socijalni/društveni sistem,
2. tehnički sistem,
3. sistem menadžmenta.

Također, pretpostavka je da se visokoškolsko obrazovanje i samo smatra kao sistem sa svojim ulazima, procesima i izlazima. Drugi je pristup visokoškolskom obrazovanju aplikacijski okvir Lewisa i Smitha (1994) koji objašnjava "programske" operacije kao transformacijske procese koji uključuju:

- ulaze u organizaciju iz vanjskog okruženja,
- stvarne tehnike (metode) koje se koriste za transformaciju (dodane vrijednosti) ulaza,
- izlazi predstavljeni proizvodom ili uslugom pruženom članovima vanjskog okruženja.

Ovaj proces transformacije ogleda se u tehničkom sistemu. Tehnički sistem za visokoškolske institucije uključuje ulaze i metode koje transformiraju ulaze u izlaze. Kriteriji u ovom modelu su oni korišteni u ISO 9000 sistemu akreditacije, Malcolm Baldrige kriteriji za nagradu kvaliteta i Demingov sistem upravljanja kvalitetom. Cijeli sistem je otvoren za unutarnje interakcije i vanjske utjecaje. Evaluacija kvaliteta je opisana u odnosu na podsisteme za postizanje sveukupnih ciljeva.

Prema sistematskom modelu, socijalni sistem zahtijeva promjenu organizacijske kulture (vrijednosti, norme, stavovi, očekivanja); komunikacije (kvalitet odnosa među članovima grupe, izrada nagrada, simbola moći itd.); obrasce ponašanja. Među karakteristikama socijalnog sistema su zadovoljstvo klijenata, kontinuirano unapređivanje, upravljanje utemeljeno na činjenicama te uvažavanje osoba. U visokoškolskom obrazovanju, to zahtijeva značajnu promjenu u tradicionalnom sistemu i kulturi. Kako bi se postigla promjena kulture, šest područja mora biti prepoznato (Lewis i Smith, 1994): okruženje, proizvod ili



Shema 1. Model sistematskog pristupa evaluaciji studijskih programa (Mizikaci, 2006)

usluga, metode; osoblje; organizacijska struktura; promišljanje o unapređivanju kvaliteta.

Tehnički sistem uključuje sredstva kvantitativnih aspekata, njihovih ulaza i izlaza. Ispunjene misije programa visokoškolske institucije i usluga korisnicima dva su temeljna elementa. Tehnički sistem uključuje transformacijske procese kao "interakciju" među ulazima, resursima i ishodima.

Menadžerski sistem upravljanja pruža okvir za politike, procedure, prakse i vodstvo organizacije. Menadžerski sistem uključuje pitanja koja se odnose na:

- organizacijsku strukturu (formalni dizajn, politike, podjele odgovornosti i obrasci moći i autoriteta),
- misiju, viziju i ciljeve institucije,
- administrativne aktivnosti (planiranje, organiziranje, usmjeravanje, koordiniranje i
- kontroliranje organizacijskih aktivnosti).

Mizikaci zaključuje da evaluacija implementacije kvaliteta u visokom obrazovanju zahtijeva istovremenu procjenu socijalnih, tehničkih i menadžerskih komponenti sistema.

3.2. Generički logički model evaluacije programa

Generički logički program u svojim istraživanjima analiziraju neki autori, među kojima su (Alkin, 2011; Grayson, 2012; McLaughlin and Jordan, 1999).

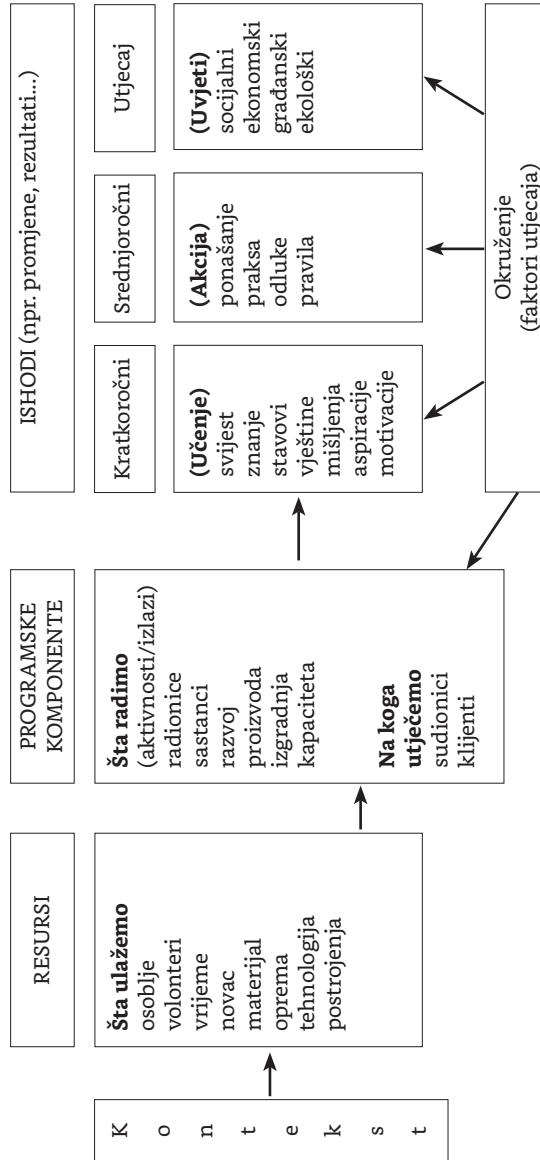
Programi su, shodno logičkom modelu, rezultati ciljanog izdvajanja sredstava u podršci specifičnih strategija ili aktivnosti namijenjenih za rješavanje strateških pitanja institucije. Drugim riječima, programi su namijenjeni za proizvodnju željenih ishoda. Opisivanje programa uz kontinuum sredstava, programskih aktivnosti, ishoda i utjecaja je programska logika. Ovaj opis programske "logike" nazvan je "teorija akcije" ili programska teorija promjene. Teorija tada postaje referentna tačka prema kojoj se napredak prema postizanju željenih ishoda može sistematski evaluirati.

Kao što Alkin objašnjava, logički model pomoći će u opisivanju programa predstavljanjem uvjerljivih opravdanja za programski rad, pod određenim uvjetima, kako bi se zadovoljile nezadovoljene potrebe i riješili uočeni problemi.

Program logičkog modela, prema Graysonu (2012:459-463), može varirati, ali najvjerovaljnije će uključivati sljedeće elemente:

- resursi – oni resursi posvećeni ili korišteni od strane programa. Resursi se mogu odnositi na osoblje, volontere, vrijeme, novac, objekte itd. Vodeće pitanje je: šta mora imati program kako bi bio djelotvoran?
- aktivnosti i komponente – šta program radi sa dodijeljenim sredstvima da ispuni svoje strateške ciljeve. To uključuje stvari kao što su vođenje radionica, organiziranje izleta, uspostavljanje partnerstva itd. Vodeće pitanje je: šta treba učiniti kako bi se postigli ciljevi i ishodi programa?
- izlazi – izravni proizvodi programskih aktivnosti ili komponenti, obično mjereni u pogledu opsega obavljenog posla. To može uključivati objavljene knjige, broj održanih seminara, sudionike sastanaka itd. Vodeća pitanja su: koliko i kako često i za koliko korisnika?
- sudionici – pojedinci, skupine, organizacije ili institucije koje primaju izravne proizvode ili usluge od programske aktivnosti i funkcija. Vodeće je pitanje: kome služimo i zašto?
- ishodi – namjeravane ili nemjeravane promjene za jedinca, grupe ili organizacije tokom ili nakon sudjelovanja u programske aktivnosti. Ishodi mogu uključivati promjene u znanju sudionika, vještina ili stavovima, promjenama u ponašanju, praksi ili odlučivanju; ili promjene uvjeta (npr. socijalnih, ekonomskih, građanskih, okolišnih). Vodeće je pitanje: na kakve promjene kod naših sudionika ili stanja mi pokušavamo utjecati?
- vanjski i kontekstualni faktori – ograničenja programu ili neočekivani ishodi (npr. društveni, politički, ekonomski, ekološki) nad kojima administratori ili programski menadžeri obično imaju malu ili nikakvu kontrolu.

237



Shema 2. Opisni elementi logičkog modela (Grayson)

Logički model predstavlja jasnu sliku programa, s prikazom povezanosti programskih resursa, aktivnosti/komponenata i promjene sudionika. Logički model govori "zašto" program postoji i "kako" program funkcionira, u isto vrijeme identificira vanjske faktore koji utječu pozitivno ili negativno na rad programa ili ostvarenje planiranih i neplaniranih ishoda.

3.3. Model evaluacije programa usmjeren na ishode

Tradicionalno se evaluacija programa usmjeravala na ciljeve i sadržaj kurikuluma i resursne potrebe, kao što su potrebe za dodatnim predmetima, nastavnicima ili knjižnim fondovima. Neizbjegljivo, ove preporuke pozivaju na dodatne resurse. Ali nije uvijek pouzdano da će dodavanje novih predmeta ili upošljavanje dovesti do veće efikasnosti učenja. Takve evaluacije obično nisu obrađivale višestruke dimenzije djelotvornosti programa poput zadržavanja na studiju, stope diplomiranja te uspjeha učenja ili drugih ishoda. Povezivanje programske evaluacije sa ocjenjivanjem ishoda pruža priliku za rješavanje ključnih pokazatelja učinkovitosti studijskog programa.

Danas mnogi naučnici koji se bave područjem evaluacije promoviraju evaluaciju usmjerenu na obrazovne ishode (*Outcomes-based model of evaluation*), među kojima su: Friedman, 2001; Maki, 2004:59; Suskie, 2004:3; Hernon i Dugan, 2004:8; Bresciani, 2006:13.

Akreditacijske agencije u svijetu generalno su u procesu evaluacije i akreditacije pomjerile svoj fokus na ishode. U evropskom kontekstu, Bolonjski sistem obrazovanja kroz ključne dokumente i projekte usmjeren je na ishode. Nekoliko regionalnih akreditacijskih agencija u SAD-u kao i program akreditacije za unapređivanje kvaliteta (AQIP) Sjeverno-čentralne akreditacijske asocijacije usmjerile su fokus na ishode i zahtijevaju od institucija da utvrde očekivane ishode za svoje obrazovne programe.

Zaključak

Nakon analize procesa i pojedinih modela evaluacije studijskih programa, važno je imati na umu da, iako je moguće da institucija može imati jednu definiciju za evaluaciju programa i preferirati jedan model evaluacije, praktičari trebaju biti fleksibilni u tumačenju definicije tako da mogu zadovoljiti potrebe pojedine stručne akreditacijske agencije, profesionalne standarde i pretpostavke akademskog područja. U svakom slučaju, modeli koji su obuhvatniji, sa širim fokusom (a ne ograničenim poput modela usmjerenog samo na ulaze ili na procese i sl.) i koji se usredsređuju na sistematsko prikupljanje podataka o programu, mogu dati kompletniju sliku evaluiranog programa i značajniji doprinos osiguranju kvaliteta programa.

U obrazovnim sistemima u kojima nije dovoljno razvijena praksa i kultura evaluacije studijskih programa, poput bh. sistema visokog obrazovanja, uputno je u prvim fazama provoditi formativnu evaluaciju kao oblik kontinuiranog unapređivanja kvaliteta programa i kao prelazno i rješenje prema eksternoj sumativnoj evaluaciji čija je središnja svrha utvrđivanje odgovornosti.

4. Literatura

a) Knjige i priručnici

1. Alkin, M. C. (2011). *Evaluation essentials: From A to Z*. The Guilford Press.
2. Banta, Trudy W. and associates (2002). *Building a scholarship of Assessment*. San Francisco: Jossey-Bass/John Wiley & Sons.
3. Bresciani, Marilee J. (2006). *Outcomes – based Academic and Co – Curricular Program Review: A Compilation of Institutional Good Practices*. Virginia: Stylus Publishing, LLC, Sterling.
4. Grayson, Thomas E. (2012). Program Evaluation in Higher Education. In: Charles Secolsky (2012). *Handbook on Measurement, Assessment, and Evaluation in Higher Education*. London and New York: Routledge.

5. Hernon Peter and Robert E. Dugan (2004). *Outcomes Assessment in Higher Education*. Westport, Connecticut, London: Libraries Unlimited.
6. Maki, Peggy L. (2004). *Assessing for Learning - Building a Sustainable Commitment Across the Institution*. Stylus Publishing, Virginia.
7. Rossi, P.H. (1985). *Evaluation, A Systematic Approach*. Beverly Hills, CA; Sage Publications.
8. Scriven, Michael (1991). *Evaluation Thesaurus* (4th Ed). Sage Publications, Inc.
9. Upcraft, M. L., & Schuh, J. H. (1996). *Assessment in student affairs: A guide for practitioners*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
10. Wholey, J. S., Hatry, H. P., and Newcomer, K. E., (2010). *Handbook of practical program evaluation*. (3rd Ed). Jossey-Bass.

b) *Članci u časopisima*

1. McLaughlin, J. A., & Jordan, G. B. (1999). Logic models: A tool for telling your program's performance story. *Evaluation and Program Planning*, 22, 1.
2. Mizikaci, Fatma (2006). A systems approach to program evaluation model for quality in higher education. Bucharest: Unesco-CEPES, *Quality Assurance in Education*, Vol. 14 No. 1.
3. Patton, Michael Quinn (2011). Developmental evaluation: Applying complexity concepts to enhance innovation and use. *Guildford Press*.

c) *Internetski izvori*

1. Cranton P. A. and L. H. Legge, Program Evaluation in Higher Education, *The Journal of Higher Education*, Vol. 49, No. 5 (Sep. - Oct., 1978). by: Ohio State University PressStable URL: <http://www.jstor.org/stable/1980510>; dostupno 2.3.2017.
2. Friedman, M. (2001). The results and performance accountability implementation guide. Located at: <http://www.raguide.org/>; dostupno 13.3.2017.
3. Joint Committee on Standards for Educational Evaluation, (2011). The Program Evaluation Standards: A guide for evaluators and evaluation users (3rd Ed), Sage Publications, Inc, str. 3. <http://www.jcsee.org/program-evaluation-standards>; dostupno 20.4.2017.

UPUTE AUTORIMA

1. Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu objavljuje znanstvene i stručne radove svojih nastavnika i saradnika, gostujućih predavača i doktoranada iz područja humanističkih i društvenih znanosti koje su u širem opsegu fakultetskih studija, te prijevode, komentare i prikaze.

Zbornik radova Fakulteta objavljuje samo one članke koji već nisu objavljeni u drugim publikacijama, niti su istovremeno poslani još nekom časopisu radi objavljivanja.

243

2. U skladu s preporukama UNESCO-a znanstveni se radovi svrstavaju u slijedeće kategorije:

- Izvorni znanstveni rad (*Original scientific paper*); sadrži do sada još neobjavljene rezultate izvornih istraživanja. Znanstvene informacije trebaju biti tako izložene da se može provjeriti tačnost analiza i dedukcija na kojim se temelje rezultati.
- Prethodno priopštenje (*Preliminary communication*); sadrži nove rezultate znanstvenih istraživanja i zahtijevaju brzo objavljivanje.
- Pregledni članak (*Review*); treba biti originalan, sažet i kritički prikaz jednog područja ili njegovog dijela. U članku treba biti naglašena uloga autorova izvornog doprinosa u tom području u odnosu na već objavljene radove, kao i pregled tih radova.
- Izlaganje na znanstvenom skupu (*Conference paper*); prethodno izlagano na takovrsnom skupu, mora biti objavljeno u obliku cjelovitog članka i to samo u slučaju da nije prije toga objavljeno u zborniku skupa.
- Stručni rad (*Professional paper*); sadrži korisne priloge iz određene struke i ne mora sadržavati niti predstavljati izvorna istraživanja.

- Odluku o kategoriji članka donosi Redakcija zbornika na prijedlog recenzenata.
3. Prispjele radeve koji pripadaju u jednu od gore navedenih kategorija ocjenjuju dva recenzenta, s tim da oba recenzenta ne mogu biti sa Fakulteta islamskih nauka. Rad će biti objavljen tek na temelju pozitivnih recenzija, o čemu će Redakcija obavijestiti autora. Ako recenzenti predlože izmjene ili dopune, kopija recenzije, bez imena recenzenata, dostavlja se autoru radi njegove konačne odluke. Recenzenti se biraju među stručnjacima s područja na koje se odnosi rad predložen za objavljinje. Autor može predložiti imena recenzenata, a Redakcija može, ali ne mora, prihvati njegov prijedlog.
 4. Dovoljno je da autor Redakciji zbornika pošalje rad u elektronskoj formi sa još jednom kopijom rukopisa, koja treba biti:
 - cjelovita sa svim prilozima;
 - kucana s dvostrukim proredom, tako da na jednoj strani lista bude najviše 30 redaka, a u retku 60 znakova (1 autorska kartica);
 - tekstovi trebaju biti napisani u fontu Times New Roman;
 - znanstveni i stručni radevi mogu imati najviše 20 kucanih stranica (autorskikh kartica).
 5. Radevi trebaju imati sljedeći sadržaj:
 - Na prvoj (posebnoj stranici) navodi se naslov članka, ime i adresa autora: naslov članka treba biti što kraći i jasniji; autor se navodi najprije punim imenom, zatim prezimenom, na dnu stranice treba napisati adresu, e-mail adresu i telefon autora, akademski stepen, specijalnost te naziv i adresu ustanove u kojoj radi.
 - Na drugoj stranici treba biti sažetak članka i ključne riječi (4-10 riječi) na bosanskom jeziku. Sažetak ne može sadržavati više od 900 karaktera, ne može biti opisan, treba sadržavati sve bitne činjenice iznesene u radu (kratak i precizan prikaz problema – svrhu rada, metodu, bitne rezultate sa specifičnim podacima, osnovne zaključke).

- Na trećoj stranici slijedi sažetak i ključne riječi na engleskom i arapskom jeziku, koji takođe treba biti besprijekoran i stručan. Ako autoru sažetak na engleskom i arapskom predstavlja odveć velik problem, Redakcija će se pobrinuti za njegov prijevod.
 - Na četvrtoj stranici se počinje s tekstrom Uvoda koji treba biti kratko i jasno predstavljanje biti problema kojim se bavi rad.
 - *Tabele i ilustracije*, ako ih ima, daju se na kraju.
6. U skladu sa dugom tradicijom citiranja u humanističkim i društvenim znanostima u evropskim znanstvenim krugovima bilješke trebaju biti pisane na dnu stranice, ispod linije koja ih odvaja od ostalog teksta (u *Oxfordskom* ili *Humanističkom citatnom stilu* po shemi autor – naslov) tako da na svakoj stranici nalazimo odgovarajući sadržaj bilješke navedene u tekstu dotične stranice; b) na kraju članka bilješke su označene neprekinutim nizom brojeva kroz čitav tekst članka (prva bilješka počinje s brojem 1). U navođenju izvora treba poštivati važeća pravila.
7. Pregled literature se piše na posebnom listu, i u njemu je kompletan niz izvora kojima se autor služio u pisanju svog rada. Navodi se abecednim redom prema prezimenu autora. U navođenju izvora treba poštivati važeća pravila.
8. Prilozi tipa fotografija, ilustracija i faksimila trebaju biti dostavljeni posebno, odvojeno od teksta.
9. Autor je potpuno odgovoran za sadržaj rada.
10. Redakcija nije obavezna objavljivati radove redom kojim pristižu. Rukopisi se ne vraćaju, a svi radovi prihvaćeni za objavlјivanje ne mogu se drugdje objavljivati bez odobrenja Redakcije, i uz podatak da je članak već objavljen u Zborniku Fakulteta islamskih nauka.
11. Brzina kojom će rad biti objavljen ovisiće o tome koliko rukopis (tekst) odgovara uputama. Radovi koji zahtijevaju znatnije promjene ili dopune biće vraćeni autoru na preradu prije recenzije.

