



ZBORNIK RADOVA FAKULTETA ISLAMSKIH NAUKA  
PROCEEDINGS OF THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES

SARAJEVO 2018

**ZBORNIK RADOVA  
FAKULTETA ISLAMSKIH NAUKA  
PROCEEDINGS OF THE  
FACULTY OF ISLAMIC STUDIES**

**22/2018**

**U OVOM BROJU PIŠU /  
THEY WRITE IN THIS ISSUE**

Dževad Šošić  
Almir Fatić  
Fadilj Maljokić  
Nedim Begović  
Ahmet Alibašić  
Jusuf Ramić  
Orhan Bajrektarević  
Enes Karić  
Mehmed Kico  
Amrudin Hajrić  
Zehra Alispahić  
Amira Trnka-Uzunović  
'Abd al-Fattah Ahmad Shahata  
Dina Sijamhodžić-Nadarević

**IZDAVAČ / PUBLISHER** Fakultet islamskih nauka  
Faculty of Islamic studies

**GLAVNI UREDNIK / EDITOR-IN-CHIEF** Zuhdija Hasanović

**UREDNIK / EDITOR** Nusret Isanović

**SEKRETAR / SECRETARY** Orhan Jahić

**REDAKCIJA / EDITORIAL STAFF** Murteza Bedir (Istanbul), Almir Fatić, Rešid Hafizović, Amrudin Hajrić, Mustafa Hasani, Hamid Merwani (Qatar), Dina Sijamhodžić-Nadarević, Stefan Schreiner (Tübingen), Dževad Šošić, Asim Zubčević

**SAVJET / COUNSEL** Ismet Bušatlić, Enes Duraković, Dževad Karahasan, Fikret Karčić, Hilmo Neimarlija

**PRIJEVOD / TRANSLATION** Amrudin Hajrić (arapski/arabic),  
Asim Zubčević (engleski/english)

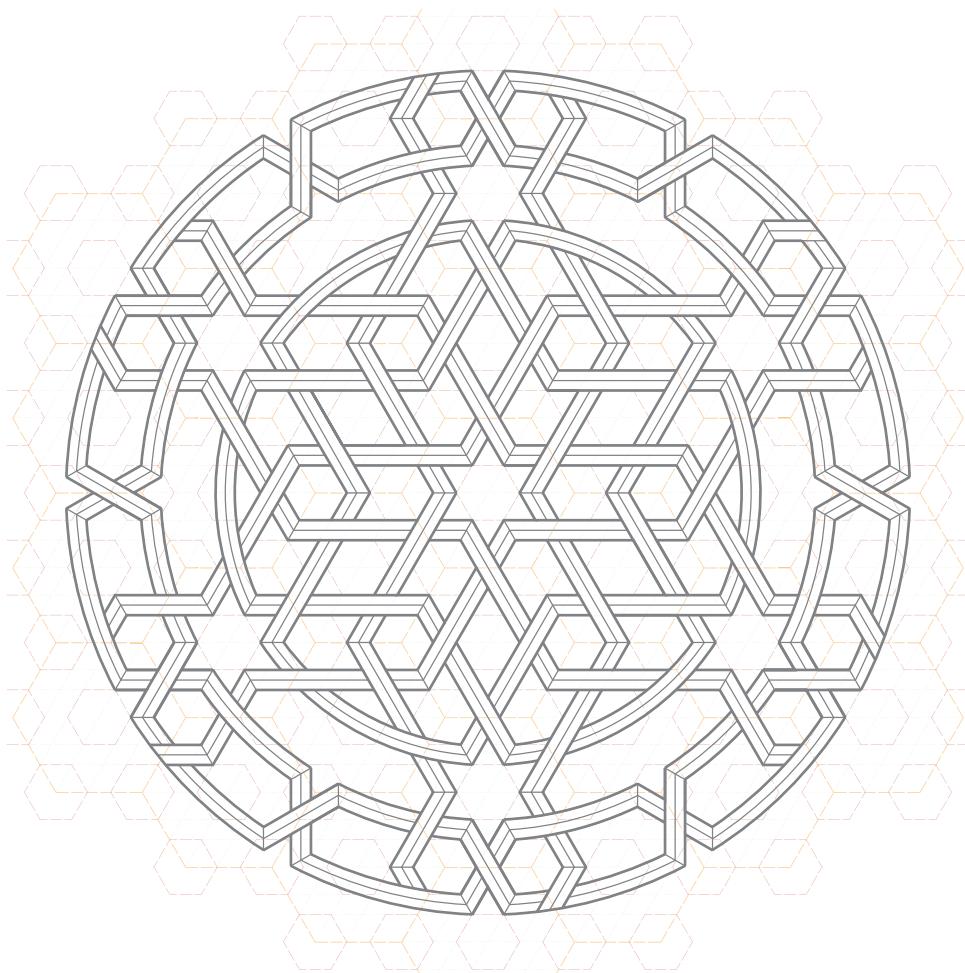
**LEKTURA / PROOFREADING** Alma Ganjac-Nakičević

**TEH. UREĐENJE / TECH. ARRANGEMENT** Aida Mujezin-Čolo

**DIZAJN / DESIGN** Berin Spahić

**ADRESA / ADRESS** Čemerlina 54, 71000 Sarajevo  
tel. 033 251 011 / fax. 033 251 044  
email: fin@fin.ba / www.fin.unsa.ba

UNIVERZITET U SARAJEVU  
FAKULTET ISLAMSKIH NAUKA



**22**<sup>2018</sup> | ZBORNIK  
RADOVA



إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

*Ovaj broj je posvećen  
rahmetli emeritusu  
prof. dr. Mehmedu Kici*

## SADRŽAJ CONTENT

Uvod  
Introduction

9

15

Dževad Šošić

Metoda objedinjavanja kiraeta  
(džem' el-kira'at)  
A method of Unifying Qur'anic Recitations  
(jam'a al-qirā'āt)

Almir Fatić  
Vrste tematskog tefsira  
Types of Thematic Tafsir

27

45

Fadič Maljoki

Razlikovanje deskriptivnih i preskriptivnih  
iskaza u verbalnom sunnetu:  
analiza dvaju hadisa  
Differentiating Descriptive and Prescriptive  
Statements in Verbal Sunnah: an Analysis of  
Two Hadiths

Nedim Begović  
Namaz na radnom mjestu:  
Pravni okvir u BiH i fikhska pitanja  
Performing Muslim Prayers in Work Place:  
the Legal Framework in Bosnia and  
the Rules of Islamic Jurisprudence

69

Ahmet Alibašić

Trendovi u savremenoj islamskoj misli  
Trends in Contemporary Islamic Thought

Jusuf Ramić  
Muhammed Abu Zahre (1898-1974):  
Povodom prijevoda djela Al-Mu'džiza al-kubra  
Muhammad Abū Zahra (1898-1974): on the  
Occasion of the Translation of Al-Mu'jiza  
Al-Kubrā

121

Jusuf Ramić

Nauka nema granica:  
Slovo o Handžiću i Mudžahidu  
Science Has No Boundaries: on Mehmed  
Handžić and Zākī Muhammad Mujāhid

129

**Orhan Bajrektarević**  
Džabirijeva hermenautika:  
Epistemološko čitanje Ibn Rušdova teksta  
*Jābiri's Hermeneutics: an Epistemological  
Reading of Ibn Rushd's Text*

**139**

**153**

**Enes Karić**  
Tematiziranje društvenog položaja  
muslimanki (Kratka uputa u "žensku  
komentatorsku literaturu" XIX i XX stoljeća:  
autorice, autori, diskursi i kontekst) *Thematising the Social Position of  
Muslim Women (a Short Guide to "Female  
Commentaries" in 19th and 20th Centuries:  
Female Authors, Male Authors, Discourses  
and Contexts)*

**Mehmed Kico**  
Lingvistička arabistika u radovima  
Mesuda Hafizovića  
*Linguistic Arabic Studies in the works of  
Mesud Hafizović*

**181**

**199**

**Amrudin Hajrić**  
O arapskoj jezičkoj politici i planiranju  
*On Arab Language Policy and Planning*

**Zehra Alispahić**  
O pravilnoj i nepravilnoj upotrebi  
prijedloga u arapskome jeziku  
*Difficulties in the Proper Use of Prepositions  
in the Arabic Language*

**217**

**231**

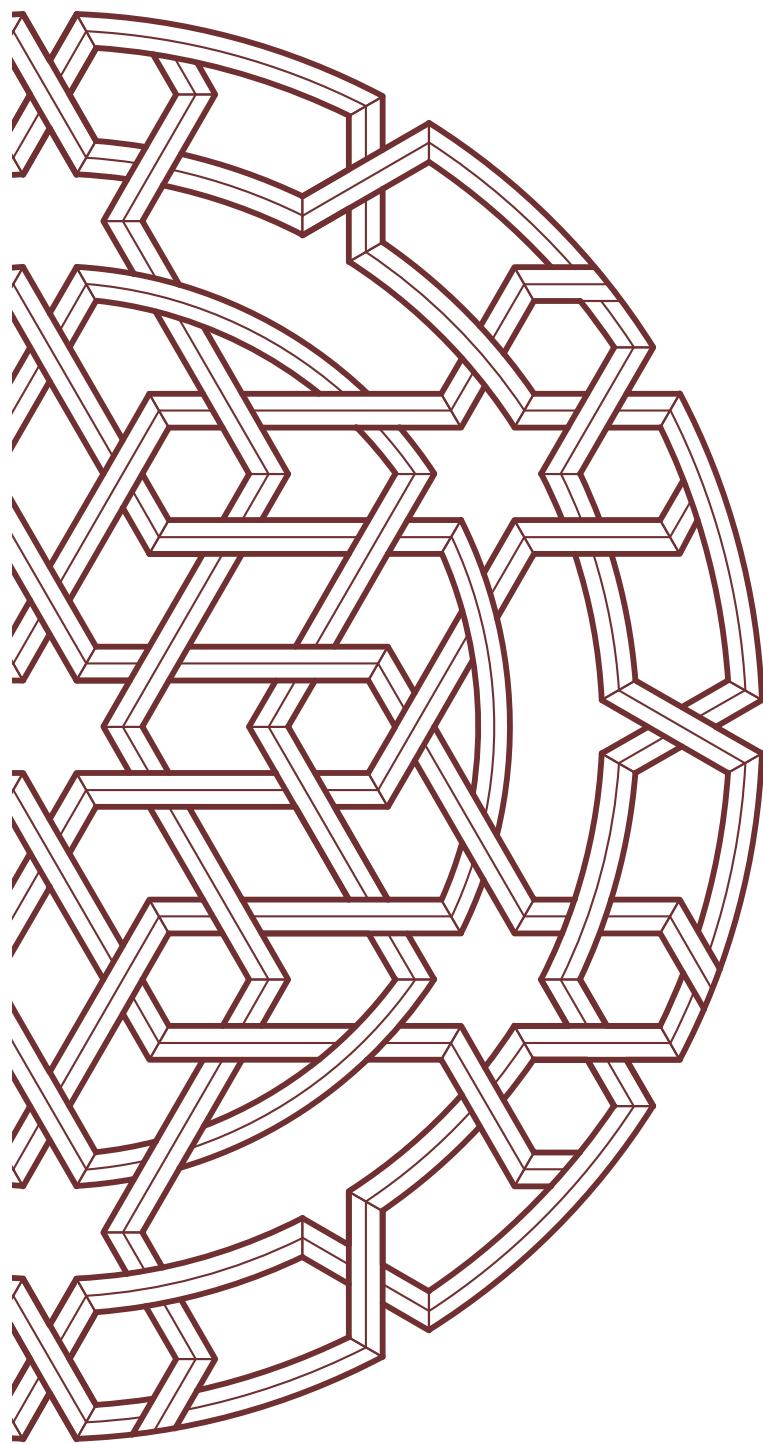
**Amira Trnka Uzunović**  
Semantički opus partikule WA (و) u  
arapskome jeziku  
*Semantic Overview of the Particle wa (و) in  
the Arabic Language*

**'Abd al-Fattah Ahmad Shahata**  
Neophodne pedagoške prepostavke  
obnove vjerskog diskursa  
*Pedagogical Prerequisites for  
the Renewal of Religious Discourse*

**261**

**285**

**Dina Sijamhodžić-Nadarević**  
Uvid u islamsku perspektivu o osobama sa  
teškoćama u razvoju i nepovoljnim položajem  
*A Review from an Islamic Perspective  
on Persons with Disabilities and in  
Disadvantaged Position*



## 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 sahibi edžme'in.

Kao i prethodne poslijeratne godine tako i 2018. godina u Bosni i Hercegovini protiče u političkim krizama i neizvjesnosti, koja je posebno izražena nakon općih oktobarskih izbora, u sve većem društveno-ekonomskom raslojavanju društva, siromашenju države i njezinih građana i različitim antagonizmima, u obrazovnoj dezintegraciji i fragmentiranosti, općoj nesigurnosti i strahu za budućnost zbog čega mladi tragajući za boljim životom napuštaju domovinu s namjerom da se nikada ne vrate.

Ne poričući probleme objektivne prirode na koje danas nailazimo u Bosni i Hercegovini, od kojih su samo neki gore spomenuti, ipak važno je istaći da temeljne razloge nezadovoljstva, beznađa i depresije koju posebno mladi danas osjećaju treba tražiti u otuđenosti i dezorientiranosti savremenog čovjeka, a što je opet posljedica nepostojanja istinske, autentične duhovnosti koja čovjeka vraća univerzalnim i trajnim vrijednostima, koja ga čini optimističnim, motiviranim i odlučnim da iskušenja na koja nailazi prevazilazi sa željom da osigura sebi, svojoj porodici, zajednici i cijelom društvu kvalitetan i dostojanstven život.

Kolektiv Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu dijeli sudbinu bosanskohercegovačkog društva sa svim pozitivnim i negativnim kretanjima u njemu s jasnom orijentacijom promoviranja izvrsnosti u okviru nastavnog procesa, naučno-istraživačkog rada, međunarodne saradnje, kao i u svim drugim segmentima svoga djelovanja.

U tekućoj godini kolektiv Fakulteta je ostao bez svog dugo-godišnjeg nastavnika. Na ahiret je preselio prof. dr. Mehmed Kico. Tokom višedecenijskog akademskog angažmana predavao je na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Prištini, Islamskom pedagoškom fakultetu Univerziteta u Zenici i Fakultetu islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu. U mirovinu je otišao u septembru 2017. godine kao redovni profesor Arapskog jezika i rukovodilac Katedre za filologiju Kur'ana. Autor je velikog broja radova iz oblasti arapske lingvistike i poetike prevodilaštva objavljenim u referentnim časopisima, a njegov prevodilački rad obuhvata preko trideset naučnih i književnih djela.

Zapažene su njegove autorske knjige: *Bosanski jezik i baštinici* (2001), *Arapska jezikoslovna znanost* (2003), *Pogled u život i djelo Nedžiba Mahfuza* (2006), *Ogledi u poetici prevođenja* (2009 – knjiga je objavljena i na arapskom jeziku u izdanju Nacionalnog centra za prevođenje, Kairo, 2014), *Arabistika u Prilozima za orientalnu filologiju od 1950. do 1975. godine* (2011), *Arapski jezik u prevođenju između Istoka i Zapada* (2012), *Arapska gramatika u vremenu* (2013), *Islamska književnost između arabizma i arabistike* (2015) a na arapskom jeziku objavljena je i knjiga *El-Fikrul-islami fil-Busna vel-Hersek – neš'etuh ve tetavvuruh ve e'lamuh*, El-Kalem, Sarajevo, 2016.

Među brojnim prijevodima posebnu pažnju zaslužuje deset romana Nedžiba Mahfuza i *Filozofija orijentalistike i njen utjecaj na savremenu arapsku književnost*, doktorska disertacija dr. Ahmeda Smajlovića pisana i branjena na arapskome jeziku u Kairu.

Naučna oblast kojom se bavio rahmetli prof. dr. Mehmed Kico nije bio samo arapski jezik, nego općenito lingvistika, sa-mim tim kako se zanimalo za naš bosanski jezik. Znajući koliko je jezik značajan za očuvanje našeg identiteta kroz svoje pisane tekstove i javne nastupe beskompromisno ga je branio. Bio je izuzetan arabista, istraživač, prevodilac i naučni radnik što svjedoči i posthumno dodjeljivanje počasnog zvanja profesora emeritusa Univerziteta u Sarajevu, ali više od toga bio je čovjek,

u najljepšem značenju te riječi, skroman i jednostavan, pun razumijevanja i saosjećanja prema drugima, koji će ga se na najljepši način sjećati koristeći se njegovom osebujnom intelektualnom ostavštinom. U ovom Zborniku objavljujemo tekst rahmetli prof. Kice "Lingvistička arabistika u radovima Mesuda Hafizovića".

S ponosom ističemo da je Fakultet islamskih nauka u saradnji sa Katoličkim bogoslovnim fakultetom i Pravoslavnim bogoslovskim fakultetom "Sveti Vasilije Ostroški" uz podršku Međunarodne humanitarne i razvojne agencije (CRS) pokrenuo jednogodišnji master studij pod nazivom "Međureligijski studiji i izgradnja mira". Ovaj studij razumijevamo kao izraz društvene angažiranosti i odgovornosti teoloških fakulteta s krajnjim ciljem uspostavljanja trajnog mira na ovim prostorima. Vjerski osjećaji i uvjerenja, iako nevidljivi i neopipljivi, smireni u umovima i srcima ljudi, snažno utječu na djelovanje pojedinaca i zajednica, na društvene trendove i tokove, na rast i razvijanje tradicija i civilizacija. Zbog svoje neslućene moći često su zloupotrebljavani, pa i na ovim našim prostorima. U ime vjere i pod vjerskim simbolima vršeni su čak i najokrutniji zločini. Smatrali smo svojom društvenom odgovornošću da kroz studijski program ukažemo na legitimno i autentično razumijevanje pitanja mira, rata i konflikta u temeljnim vjerskim izvorima te da nglasimo da se ne može istinski voljeti Bog, a mrziti Njegova stvorenja. Želimo da na autentičnoj duhovnosti, ispravnom razumijevanju vjere i njenom dosljednom življenju, mijenjajući nabolje i čovjeka i svijet, gradimo trajni mir na ovim prostorima.

Drugi veliki projekt koji je godinama osmišljavan i planiran, a čiju smo realizaciju, hvala Allahu, dž.š., dočekali ove akademске godine, jeste pokretanje magistarskog (master) studija "Islam u Evropi" na engleskome jeziku. Ovaj studijski program će nastojati udovoljiti dvjema temeljnim potrebama evropskih građana kada su u pitanju islamske studije. Budući da je pitanje kako obrazovati različite profile vjerskih lidera u muslimanskim zajednicama (imame, nastavnike i dr.) posljednjih decenija

postalo jedno od gorućih u Evropi, ovaj studij je svojevrsni odgovor na potrebu za obukom u islamskoj teologiji u evropskom kontekstu, u kojem se sve češće suočavamo sa društvenim, političkim, ideološkim, kulturnim i drugim izazovima i trendovima. S druge strane, da bi se naše višestoljetno razumijevanje i življenje islama, koje je daleko od ekstremnosti, institucionaliziralo i internacionaliziralo s ciljem potiskivanja negativnih narativa o islamu pokrenut je ovaj studij o islamu u Evropi kroz koji će se detaljnije izučavati kulture, tradicije, vjere, pravni sistemi, filozofije i povijest Evrope.

Ne možemo ovom prilikom ne istaći također uspješno okončanje velikog infrastrukturnog poduhvata koji je započet davnje 1985. godine formiranjem Odbora za izgradnju studentskog doma, a prvi radovi pokrenuti su 2012. godine. Nakon šesnaest godina studenti, uglavnom Fakulteta islamskih nauka, ali i drugih fakulteta Univerziteta u Sarajevu, uselili su u savremeno opremljene sobe Studentskog centra Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. Finansijska sredstva je osigurala Generalna direkcija vakufa Republike Turske na čelu sa dr. Adnanom Ertemom i na tome smo im neizmjerno zahvalni. Iskreno se nadamo da će se izgradnjom studentskog doma ne samo poboljšati kvalitet studiranja naših studenata, nego će se pružiti i bolje perspektive za sistematičniji rad na duhovnoj i moralnoj nadgradnji mladih općenito, koji su, kako smo već na početku kazali, opterećeni osjećajima besperspektivnosti, beznađa i pesimizma.

U ovom 22. broju *Zbornika radova* očekuje nas dvanaest tekstova na bosanskom jeziku naših cijenjenih nastavnika i saradnika: dr. Jusufa Ramića, dr. Enesa Karića, dr. Mehmeda Kice, kurra hafiza dr. Dževada Šošića, dr. Ahmeta Alibašića, dr. Amrudina Hajrića, dr. Nedima Begovića, dr. Dine Sijamhodžić-Nadarević, dr. Amire Trnka-Uzunović, dr. Zehre Alispahić i mr. Fadilja Maljokija te rad na arapskom jeziku spoljnog saradnika, uvaženog dr. Abdulfettaha Ahmeda Šehate, lektora arapskog jezika.

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

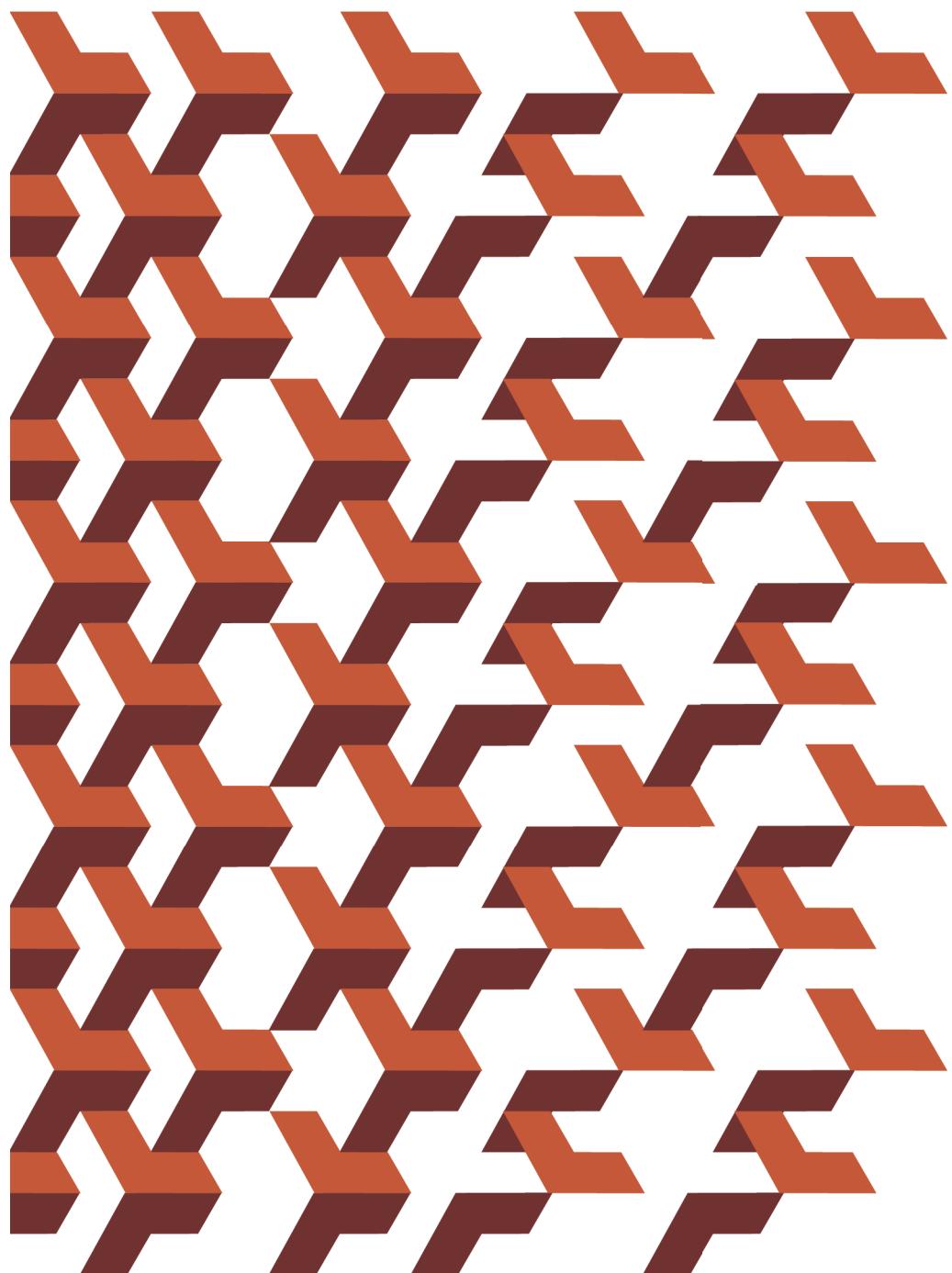
Iskreno se zahvaljujem nastavnicima i saradnicima, autorima radova, članovima Redakcije koji su ih odabrali i uredili te recenzentima, lektoru, prevodiocima sažetaka na arapski i engleski jezik te tehničkom uredniku, jer su nam ponudili sadržaje visoke naučne referentnosti u veoma privlačnoj formi.

Sarajevo, novembar 2018. godine

13

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

ZUHDIJA HASANOVIC



# DŽEVAD ŠOŠIĆ

## Metoda objedinjavanja kiraeta (džem' el-kira'at)

---

**Dževad Šošić**

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

**Originalni naučni rad**

Primljeno: 10. 09. 2018  
Prihvaćeno: 09. 11. 2018.

**Ključne riječi**

*Kur'an, tedžvid, kiraeti, rivajet,  
metoda objedinjavanja, usul,  
ferš, dužina, imami, ravije*

**Sažetak**

Opće je poznato da su kiraeti veoma važna kur'anska nauka u kontekstu razumijevanja i tumačenja kur'anskog teksta. Mogu se tretirati kao metoda tumačenja Kur'ana Kur'anom, ukoliko je riječ o mutevatir kiraetima, ili kao metoda tumačenja Kur'ana hadisom, ukoliko su posrijedi šazz kiraeti čija je autentičnost utvrđena pojedinačnim predajama (*ahad*). S druge strane, kiraeti posjeduju svoju praktičnu dimenziju u smislu dosljedne primjene kroz formu tilaveta. Ovaj tekst ima za cilj da prezentira načine praktične implementacije kiraetskih predajnih puteva (varijanti) na osnovu principa utvrđenih u tradiciji stjecanja kiraetskih idžazetnama.

## طرق جمع القراءات

## A method of Unifying Qur'anic Recitations (*jam'a al-qirā'āt*)

## الكلمات المفتاحية

*Qur'an, tajwīd, qirā'āt, riwāyah, method of unification, uṣūl, farsh, length, imams, rāwīs*

## الملخص

القرآن الكريم، التجويد، القراءة، الرواية، طرق الجمع، الأصول، الفرش، المد، الأئمة، الرواة

## Abstract

It is generally known that various qur'anic recitations constitute an important qur'anic science for understanding and interpreting the Qur'an. In the case of *mutawāṭir* recitations, they may be considered as the method of interpreting the Qur'an by the Qur'an, while in the case of *shādhah* recitations, whose authenticity has been confirmed on the basis of individual prophetic traditions (*āḥad*), they may be regarded as the method of interpreting the Qur'an with the Hadith. On the other hand, recitations have a practical dimension in the sense of coherent application through the form of *tilāwah*. This article aims to present various ways of practical implementation of the recitation variants on the basis of the principles established within the tradition of obtaining recitation certificates (*ijāzāt*).

من المعروف عموماً أن القراءات علم قرآن مهم جداً في سياق تفسير النص القرآني وفهمه. ومن الممكن فهمها طريقة لتفسير القرآن الكريم إذا كانت متواترة، أو طريقة لتفسير القرآن الكريم بالحديث إذا كانت قراءات شاذة تحدّدت أصليتها بأخبار الأحاديث. ومن جهة أخرى، تمتلك القراءات بعدها العملي مفاده التطبيق المتماسك من خلال التلاوة. ويسعى هذا البحث إلى تقديم أساليب التطبيق العملي لطرق القراءة على أساس المبادئ المحدّدة في تراث الحصول على الإجازة في القراءة.

## Uvod

Terminološki posmatrano, "kiraeti su nauka o realizaciji izgovora kur'anskih riječi u njihovim različitim formama sukladno predajama relevantnih autoriteta iz te oblasti."<sup>1</sup> Navedena definicija predstavlja kiraete kao mogućnost primjene različitih fonetskih i leksičkih oblika prilikom učenja kur'anskog teksta. Ta mogućnost ne znači da je ostavljen slobodan prostor jezičkom znanju ili izboru učača Kur'ana. Naprotiv, učenje Kur'ana je tradicijska praksa diktirana autentičnom predajom i kur'anskim pravopisom.

Nakon detaljne studije i analiza brojnih kiraetskih verzija Ebu Bekr ibn Mudžahid el-Bagdadi (umro 324. h. g.) sabrao je autentične rivajete sedam najpoznatijih imama u kiraetima i uvrstio ih u djelo koje je nazvao *Es-Seb'a (Sedmerica)*. Ibn Mudžahida su svojevremeno smatrali vodećim autoritetom u kiraetskoj nauci, povjerljivim i odgovornim kritičarem, koji je odvojio autentične (mutevatir) kiraetske predaje od mnoštva neautentičnih (šazz), makar se odnosile na nekog od sedam kiraetskih imama. To je razlog što je njegovo djelo *Es-Seb'a* doživjelo ogromnu popularnost među islamskim učenjacima i što je postalo fundamentalnim štivom u teorijskoj i primijenjenoj kiraetskoj nauci.

Velikani čije kira'ete je odabrao Ibn Mudžahid su:

- Nafi' b. Abdurrahman b. Ebi Ne'im iz Medine (umro 169. h. g.);
- Abdullah b. Kesir iz Meke (umro 120. h. g.);
- Ebu Amr b. El-'Ala' iz Basre (umro 154. h. g.);
- Abdullah b. Amir el-Jahsabi iz Šama (umro 118. h. g.);
- Asim b. Ebi en-Nedžud iz Kufe (umro 127. h. g.);
- Hamza b. Habib ez-Zejyat iz Kufe (umro 156. h. g.); i
- Alijj b. Hamza el-Kisa'i iz Kufe (umro 189. h. g.).

<sup>1</sup> Vidi: Muhammed b. Muhammad ibnul-Čazari, *Munqidul-muqri'in*, Dārul-kutub al-'ilm-iyya, Bejrut, 1400. h.g., str. 3.

Zahvaljujući radu Ibn Mudžahida ustanovljeni su precizni kriteriji za provjeru autentičnosti bilo kojeg kiraeta, a to su: mutevatir predaja, podudarnost sa kur'anskim pravopisom i sglasnost sa normama arapskog jezika. Ibn Mudžahid nije imao namjeru da svojim izborom, pored sedam navedenih, ospori mogućnost autentičnosti kiraeta drugih imama, već je nastojao odrediti najviši rang predajne autentičnosti, kako bi tadašnjim i budućim generacijama osigurao opći konsenzus kada je učenje Kur'ana u pitanju. Također, Ibn Mudžahid nije ni pomišljao da će se kiraeti sedmerice imama poistovjećivati sa sedam kur'anskih harfova o kojima govore hadisi Božijeg Poslanika, s.a.v.s. Preklapanje tih brojki je, bez sumnje, koincidencija.

Dolaskom Ebul-Hajra Muhammeda b. Muhammeda, poznatog kao Ibnul-Džezeri (umro 833. h. g.) broj mutevatir kiraeta je povećan na deset. Naime, Ibnul-Džezeri je u svome djelu *En-Nešr fil-kira'atil-'ašr* kategoriji mutevatir kiraeta priključio i tri mešhur kiraeta čije je senede temeljito provjerio i ustanovio da njihova brojnost i pouzdanost ispunjavaju uvjete te kategorije. Riječ je o kiraetima trojice poznatih imama:

- Ebu Dža'fer b. Jezid el-Ka'ka' (umro 130. h. g.),
- Ja'kub el-Hadremi (umro 205. h. g.) i
- Halef b. Hišam el-Bezzar (umro 229. h. g.).

Time je definitivno, konsenzusom islamskog ummeta prihvaćena primjena deset autentičnih i metodološki utvrđenih načina učenja (čitanja) kur'anskog teksta.

Danas se praktična primjena sedam, odnosno deset mutevatir kiraeta zasniva na sadržaju tri kapitalna djela iz te oblasti koja su napisana u formi stihova:

1. *Hirzul-emani ve vedžh et-tehani fil-kira'at es-seb'*, poznatije kao *Eš-Šatibijja*, autora El-Kasima b. Firruha eš-Šatibija (umro 590. h. g.): pomoću ovog djela se izučava i primjenjuje sedam mutevatir kiraeta čiji su predajni putevi evidentirani u djelu *Et-Tejsir*, autora Ebu Amra ed-Danija (umro 444. h. g.);

2. *Ed-Durre el-mudi'e fil-kira'at es-selas el-mutetemmime lil-'ašr*, autora Ebul-Hajra Muhammeda b. Muhammeda ibnul-Džezerija (umro 833. h. g.): djelo služi za izučavanje i primjenu tri dodatna kiraeta uz sedam već spomenutih u *Eš-Šatibijji*, što omogućava primjenu deset mutesvatir kiraeta sa reduciranim predajnim putevima te se, stoga, nazivaju "malim kiraetima" (*el-kira'at el-'ašr es-sugra*);
3. *Tajjibe en-nešr fil-kira'at el-'ašr*, također autora Ibnul-Džezerija: sam naziv govori da *Tajjiba* obuhvata sadržaj djela *En-Nešr fil-kira'at el-'ašr*. Zahvaljujući *Tajjibi* danas se izučava i primjenjuje deset kiraeta koji se nazivaju "velikim kiraetima" (*el-kira'at el-'ašr el-kubra*).

### Metodološki pravci u kiraetima

Postoje dvije važne oblasti u izučavanju praktične primjene kiraeta, a to su:

- *usul* – metodološki putevi u tedžvidu;
- *ferš* – pojedinačne riječi u Kur'anu koje su predmet različitog čitanja.

Svaki ravija slijedio je tedžvidska načela svoga rivajeta (*usul*) od početka do kraja Kur'ana. Riječ je o načinu primjene tedžvidskih pravila kao što su: *dužine*, *idgami*, izgovor hemzeta, *imale* i dr.<sup>2</sup> Na primjer, naš ravija Hafs je izgovarao hemzeta potpuno, dužine *munfesil* i *muttesil* učio je od četiri do pet hareketa, nije primjenjivao *idgam* na *dal* sa *sukunom* kada poslije njega dođe *dad* (قد ضلوا), nije primjenjivao *imalu* osim u riječi مُجَرَّا هَا u suri *Hud*. Za razliku od Hafsa, Verš je, npr., mijenjao hemzeta u harfove dužine ili ih je izgovarao sa *teshilom*, dužine *munfesil* i *muttesil* učio je u trajanju šest hareketa, primjenjivao je *idgam* na *dal* u spomenutom i sličnim primjerima, također je primjenjivao *imalu* *imalu* u riječima kao što su: هَدِي / اشْتَرِي / النَّارُ / الْكَافِرِينَ: *al-kawāmil*, Dār imām aš-Šātībi, Kairo, bez godine izdanja, str. 4 – 30.

<sup>2</sup> O tome opširnije vidi: Aḥmad īsā al-Ma'sarāwī, *Aš-Šāmil fī qirā'āt al-'a'imma al-'ašr al-kawāmil*, Dār imām aš-Šātībi, Kairo, bez godine izdanja, str. 4 – 30.

Za praktičnu primjenu bilo kojeg rivajeta neophodno je savladati metodološka načela tog rivajeta, a zatim shodno sadržaju i uputstvima *Šatibije*, *Durre* ili *Tajjibe* zapamtiti pojedinačne riječi u Kur'anu u kojima svaki ravija slijedi svoju varijantu izgovora. Dakle, u slučaju *ferša* ne postoje utvrđena pravila, već se svaka riječ koja je predmet kiraetskih razilaženja pojedinačno tretira. Na primjer, glagol يَكْذِبُونَ u 10. ajetu sure *El-Bekare*, jedni su izgovarali s *fethom* na harfu ى, *sukunom* na harfu ڭ i bez *tešdida* na harfu ڦ (يُكَذِّبُونَ ڦ), dok su drugi taj glagol izgovarali s *dammom* na harfu ى, *fethom* na harfu ڭ i *tešdidom* na harfu ڦ (يُكَذِّبُونَ ڦ)).<sup>3</sup>

Učenje Kur'ana i primjena različitih kiraeta u doba Poslanika, s.a.v.s., pa sve do petog stoljeća po Hidžri odvijalo se prema načelu *ifrada*, tj. učenje cijelog Kur'ana, određene kur'anske sure ili neke tematske cjeline samo po jednom kiraetu (rivajetu) od početka do kraja, zatim se prelazilo na primjenu sljedećeg kiraeta, pa sljedećeg, sve dok se svaki kiraet pojedinačno ne primijeni. Međutim, metoda pojedinačne primjene kiraeta iziskivala je mnogo vremena i truda što je vremenom otežalo mlađim generacijama da upotpune svoje znanje i sposobnosti pred kiraetskim autoritetima. Dolaskom imama Ebu Amra ed-Danija, autora čuvenog djela *Et-Tejsir fil-kira'at es-seb'*, uvodi se praksa objedinjavanja kiraeta, čime se željelo olakšati i dinamizirati izučavanje kiraeta. Ne treba izgubiti iz vida da imam Ed-Dani predstavlja ključno čvorište svih isnada u kiraetima koji sežu do Poslanika, s.a.v.s.

Postoje tri metode objedinjavanja kiraeta koje spominje imam Ibnu'l-Džezeri u svome djelu *En-Nešr*:

1. Metoda objedinjavanja kiraeta s obzirom na harf, tj. riječ koja je predmet kiraetskog razilaženja. Karija počinje učenje po određenom rivajetu i kada dođe do prve riječi koja je predmet razilaženja, ponavlja tu riječ shodno svim evidentiranim kiraetskim vedžhovima (varijantama),

<sup>3</sup> Vidi: Abdul-Fattah al-Qādī, *Al-Budūr az-zāhīra*, Šerika maktaba al-Ḥalabi wa 'awlāduh, Kairo, 1955, str. 19.

zatim nastavlja učenje do sljedeće riječi u kojoj postoji kiraetsko razilaženje. Ukoliko se radi o kiraetskim varijantama koje su uvjetovane dvjema riječima, tada pauzira na drugoj riječi primjenjujući te varijante. Ova metoda je bila raširena u Egiptu i zemljama Magreba;

2. Metoda objedinjavanja kiraeta s obzirom na *vakf* (pauzalnu formu). Karija počinje učenje po određenom rivajetu birajući u ajetu prvo prikladno mjesto za stajanje, zatim se vraća na početak ajeta i uči po drugom rivajetu do već određenog mesta za *vakf*, i tako nastavlja dalje, sve dok ne upotpuni sve rivajete. Ukoliko se podudare dva ili više rivajeta u tom dijelu ajeta koji je *vakfom* određen, karija ih neće ponavljati. Ovu metodu su u proteklim stoljećima preferirali kiraetski učenjaci iz Šama;
3. Kombinirana metoda, tj. metoda objedinjavanja kiraeta koja u sebi sadrži elemente prethodne dvije metode. Vjerovatno je riječ o najtežoj metodi jer iziskuje veliku posvećenost, znanje i vještina. Ovu metodu je preferirao sam Ibnul-Džezeri te je, stoga, doživjela veliku popularnost.<sup>4</sup> Kombinirana metoda se i danas najviše koristi u procesu izučavanja praktične primjene kiraeta i stjecanja idžazetnama za sedam ili deset mutevatir kiraeta. O ovoj metodi govorimo podrobnije u tekstu koji slijedi.

### Kombinirana metoda objedinjavanja kiraeta

Za korištenje ove metode potrebno je pridržavati se utvrđenog redoslijeda kiraetskikh imama i ravija. Redoslijed prvih sedam imama i njihovih ravija predložio je Ibn Mudžahid u svome djelu *Es-Seb'a*, dok je redoslijed preostale trojice imama i njihovih ravija predložio Ibnul-Džezeri u svome djelu *En-Nešr*. Takav redoslijed je prihvaćen među kiraetskim stručnjacima te se on permanentno primjenjuje u praksi. Riječ je o sljedećem redoslijedu:

<sup>4</sup> O svemu navedenom vidi: Abul-Hayr Muhammад al-Ğazari, *An-Našr fil-qirā'āt al-‘ašr*, Dar al-kutub al-‘ilmīyya, Bejrut, bez godine izdanja, sv. II, str. 201-205.

1. Nafi' b. Abdurrahman b. Ebi Ne'im iz Medine – imam  
Kalun i Verš – ravije
2. Abdullah b. Kesir iz Meke – imam  
El-Bezzi i Kunbul - ravije
3. Ebu Amr b. el-'Ala' iz Basre – imam  
Ed-Duri i Es-Susi – ravije
4. Abdullah b. Amir el-Jahsabi iz Šama – imam  
Hišam i Ibn Zekvan – ravije
5. Asim b. Ebi en-Nedžud iz Kufe – imam  
Šu'be i Hafs – ravije
6. Hamza b. Habib ez-Zejyat iz Kufe – imam  
Halef i Hallad – ravije
7. Alijj b. Hamza el-Kisa'i iz Kufe – imam  
Ebul-Haris i Ed-Duri – ravije
8. Ebu Dža'fer b. Jezid el-Ka'ka' iz Medine – imam  
Ibn Verdan i Ibn Džemmas – ravije
9. Ja'kub el-Hadremi iz Basre – imam  
Ruvejs i Revh – ravije
10. Halef b. Hišam el-Bezzar iz Kufe – imam  
Ishak i Idris – ravije

Slijedi detaljno objašnjenje kako se praktično primjenjuje kombinirana metoda deset mutevatir kiraeta prema Šatibiji i Durri na primjeru 6. ajeta sure *El-Bekare*:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَيْنِهِمْ أَنَّذَرْتَهُمْ أَمْ لَا يُؤْمِنُونَ

Riječi razilaženja:

- (سَوَاءٌ): Verš i Hamza *medd muttesil uče u trajanju 6 hareketa, ostali u trajanju 6–5 hareketa*;
- (عَيْنِهِمْ): Hamza i Ja'kub uče *ha s dammom i mim sa sukunom* (عَيْنِهِمْ), Kalun (njegov drugi vedžh), Ibn Kesir i Ebu Dža'fer uče *ha s kesrom i mim množine s dužinom* (عَيْنِهِمُو) pod uvjetom da poslije takvog *mima* ne dođe harf sa *sukunom*, a Verš ih slijedi u tom pravilu samo kada poslije *mima množine* dođe stalno *hemze*, što je slučaj u navedenom

ajetu. Ostali uče *ha s kesrom i mim sa sukunom* (عَلَيْهِمْ), što je i prvi Kalunov vedžh. Dužina *mima množine* poslije kojeg dođe *hemze* pripada kategoriji rastavljene dužine (*munfesila*). Kod Verša i Hamze *munfesil* traje šest hareketa, kod Kaluna (prvi vedžh), Ebu Dža'fera, Ibn Kesira, Ed-Durija (prvi vedžh), Es-Susija i Ja'kuba *munfesil* traje dva hareketa, zatim, kod Ibn Amira, Asima, El-Kisa'ija i Halefa ta dužina traje četiri do pet hareketa, što je drugi vedžh za Kaluna i Ed-Durija.

- (آنذر تھم): Kalun, Ebu Amr, Hišam (prvi vedžh) i Ebu Dža'fer učili su sa *idhalom* elifa poslije prvog *hemzeta* i *teshilom* drugog *hemzeta* (آنذر تھم), zatim Hišam sa *idhalom* poslije prvog *hemzeta* i *tahkikom* drugog *hemzeta* (drugi vedžh). Ibn Kesir, Ruvejs i Verš (prvi vedžh) učili su drugo *hemze* s *teshilom* i bez *idhala*, dok je Verš primjenjivao i drugi vedžh, a to je *ibdal* (zamjena) drugog *hemzeta* *elifom* (آنذر تھم). Ostali imami i ravije učili su kao Hafs, s *tahkikom* oba *hemzeta* bez *idhala*. Treba imati u vidu i primjenu pravila dužine na *mimu množine*, kako je već objašnjeno u prethodnom slučaju kod riječi عَلَيْهِمْ.
- (تُنذر هُم): Kalun (drugi vedžh), Ibn Kesir i Ebu Dža'fer učili su običnom dužinom *mim* množine kada poslije njega dođe harf s vokalom, dok su ostali imami i ravije taj *mim* učili sa *sukunom*.
- (يُنِيْمُونَ): Verš, Es-Susi, Ebu Dža'fer i Hamza (samo prilikom *vakfa*) mijenjali su u navedenoj riječi *hemze* u harf dužine *vav* (يُوْمُنُونَ).

Slijedi praktična realizacija prezentiranih kiraetskih razlika metodom objedinjavanja kiraeta.

- Prvo se uči prema Kalunu: *tevessut* (srednja dužina) u riječi سَوَاءٌ, *sukun* na *mimu* u riječi عَلَيْهِمْ, *teshil* na drugom *hemzetu* sa *idhalom* i *sukun* na *mimu* u riječi آنذر تھم, *sukun* na *mimu* u riječi تُنذر هُم i *tahkik* *hemzeta* (potpuna realizacija) u riječi لَا يُوْمُنُونَ. S Kalunom se slažu u potpunosti Ed-Duri i Hišam (jednim vedžhom) do kraja ajeta.

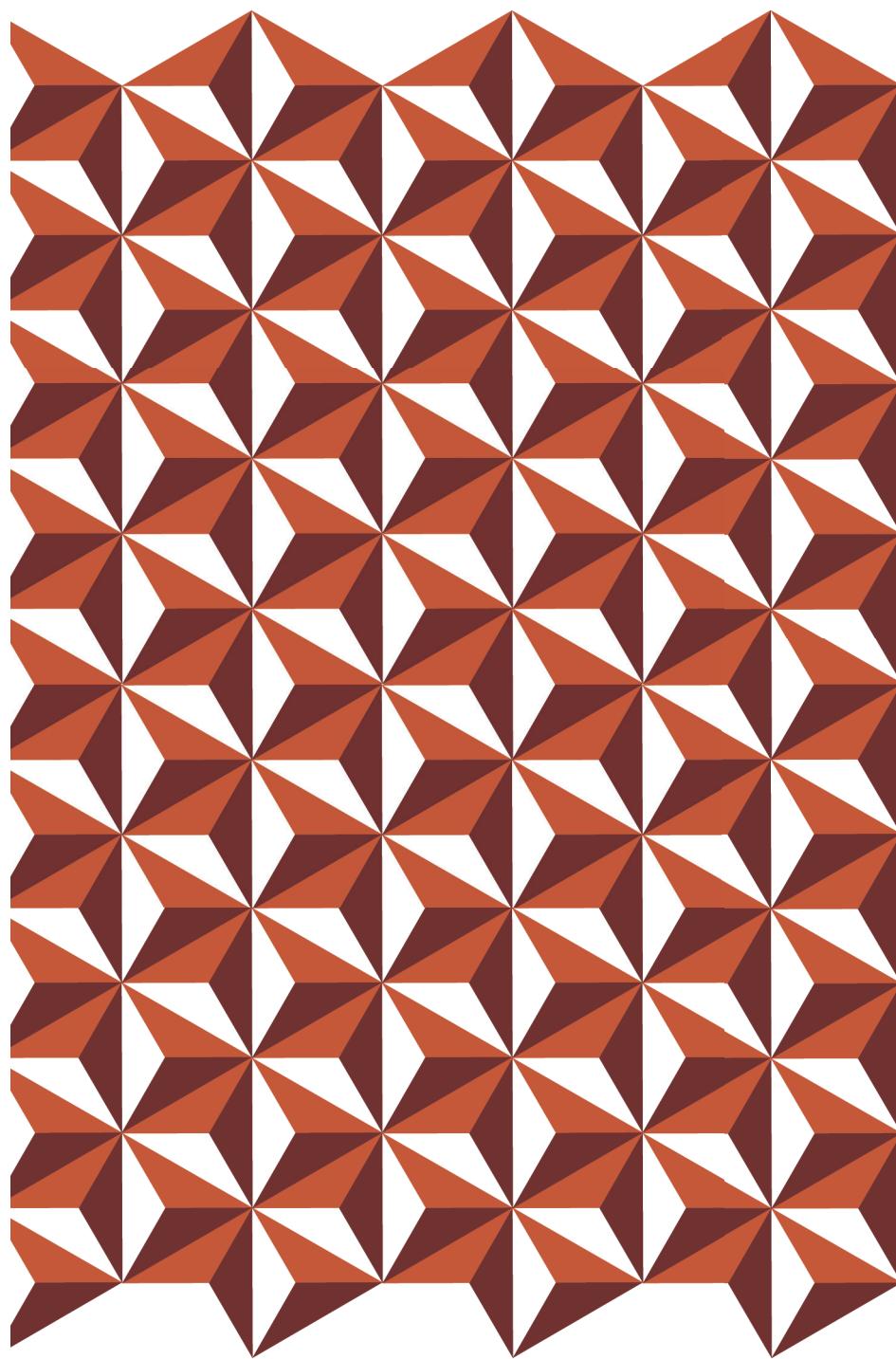
- Poslije Kaluna učimo لا يُؤمِنُونَ po Es-Susiju, tj. sa *ibdalom* hemzeta u *vav* (harf dužine) budući da se Es-Susi slaže s Kalunom sve do riječi لا يُؤمِنُونَ.
- Slijedi Hišam s drugim vedžhom u riječi أَنْذَرْتَهُمْ, tj. sa *tahkikom* drugog hemzeta i *idhalom*, poslije toga se drugo hemze uči s *tahkikom* bez *idhala* što je mezheb Ibn Zekvana, Asima, El-Kisa'ija i Halefa.
- Ponovo slijedi Kalun sa *silom* (običnom dužinom) na *mimu* množine u riječima: تُنذِرُهُمْ i عَلَيْهِمْ، a u čemu se s njim slaže Ebu Dža'fer sve do riječi لا يُؤمِنُونَ gdje primjenjuje *ibdal* hemzeta kao i Es-Susi. S Kalunom se slaže Ibn Kesir do riječi أَنْذَرْتَهُمْ koju uči s *teshilom* na drugom hemzetu bez *idhala*. Ponovo se vraćamo Kalunu i učimo *tevessut* na dužini *mima* u riječima عَلَيْهِمْ i أَنْذَرْتَهُمْ jer poslije *mima* dolazi stalno hemze, što pripada kategoriji *muṇafisila* gdje Kalun primjenjuje dva vedžha, običnu i srednju dužinu.
- Slijedi Ja'kub s *dammom* na harfu *ha* i *suknom* na *mimu* u riječi عَلَيْهِمْ. Prvo učimo po Ruvejsu s *teshilom* drugog hemzeta bez *idhala* u riječi أَنْذَرْتَهُمْ, zatim po Revhu s *tahkikom* drugog hemzeta bez *idhala*, kao u Hafsovom rivajetu.
- Slijedi Verš s maksimalnom dužinom od šest hareketa (*tul*) u riječi سَوَاءٌ, također s maksimalnom dužinom na *mimu* množine u riječima عَلَيْهِمْ i أَنْذَرْتَهُمْ, zatim s *teshilom* drugog hemzeta bez *idhala* (prvi vedžh) i *ibdalom* drugog hemzeta u *elif* dužine (drugi vedžh) u riječi أَنْذَرْتَهُمْ te, napokon, sa *ibdalom* hemzeta u *vav* dužine u riječi لا يُؤمِنُونَ, poput mezheba Es-Susija i Ebu Dža'fera.
- Na kraju, dolazi Hamza s maksimalnom dužinom u riječi سَوَاءٌ, s *dammom* na harfu *ha* i *suknom* na *mimu* u riječi عَلَيْهِمْ, kao Ja'kub, s *tahkikom* drugog hemzeta bez *idhala* u riječi أَنْذَرْتَهُمْ te sa *ibdalom* hemzeta u *vav* dužine u riječi لا يُؤمِنُونَ, ali samo prilikom *vakfa*. Na kraju učimo po Halefu (Hamzin ravija) sa *sektom* na *mimu* u riječima عَلَيْهِمْ i

النَّدْرَةُ<sup>۱</sup> jer poslije tih riječi dolazi *hemze*. To pravilo se naziva *sekta na sakinu mefsulu*, što je jedna od varijanti koju primjenjuje Halef.<sup>5</sup>

## Zaključak

Kao što je poznato iz pouzdanih predaja, Kur'an je objavlјivan na sedam harfova. Poslanik, s.a.v.s., poučavao je ashabe primjeni tih harfova, tako da su neki ashabi učili Kur'an na jedan harf, drugi na dva harfa, dok su neki učili Kur'an na tri ili više harfova. Također se zna da su ashabi primjenjivali samo jednu kiraetsku predaju tokom učenja Kur'ana, odnosno nisu objedinjavali više kiraetskih predaja. Taj način je kasnije u terminologiji kiraetske nauke označen kao metoda pojedinačne primjene (tarikatul-ifrad). Međutim, metoda pojedinačne primjene kiraeta iziskivala je mnogo vremena i truda što je vremenom otežalo mlađim generacijama da upotpune svoje znanje i sposobnosti pred autoritetima iz kiraeta. U petom stoljeću po Hidžri, do laskom imama Ebu Amra ed-Danija, autora čuvenog djela *Et-Tejsir fil-kira'at es-seb'*, uvodi se praksa objedinjavanja kiraeta, čime se željelo olakšati i dinamizirati izučavanje kiraeta. Tako su nastale i razvile se dvije metode objedinjavanja kiraeta: metoda zasnovana na vakfu i kombinirana metoda. Danas se u islamskom svijetu na specijalističkim studijama i halkama Kur'ana najčešće koristi kombinirana metoda koja zahtijeva veliku posvećenost, znanje i vještina te je većina kiraetskih idžazetnama dodijeljena mlađim karijama zahvaljujući postojanju, njegovajući i striktnoj primjeni spomenute metode.

<sup>5</sup> Analizu primjene kombinirane metode u prezentiranom ajetu vidjeti: Hālid b. Muham-mad al-Ḥāfiẓ, *Al-Mīnah al-'ilāhiyya fī ḡam' al-qirā'āt as-sab' min ṭariq aš-ṣātiyya*, Dār az-zamān, Medina, 1998, sv. I, str. 40–42.



# ALMIR FATIĆ

## Vrste tematskog tefsira

Almir Fatić  
vanredni profesor na Katedri za  
tefsir (tumačenje Kur'ana)  
[almir.fatic@fin.unsa.ba](mailto:almir.fatic@fin.unsa.ba)

**Stručni rad**  
Primljeno: 10. 09. 2018.  
Prihvaćeno: 31. 10. 2018.

**Ključne riječi**  
tematski tefsir, *al-tafsīr al-mawdū`*, vrste tematskog tefsira, kur'anski termini, *mustalah qur'aniyya*, tema Kur'ana, tematsko jedinstvo sure, primjeri tematskog tefsira

### Sažetak

Cilj ovog rada sastoji se u: a) detektiranju vrsta tematskog tefsira u relevantnim djelima koja oslovjavaju to pitanje, b) njihovom definiranju i diferenciranju te c) navođenju konkretnih primjera za određenu vrstu tematskog tefsira kao i relevantne literature koja ih teorijski utemeljuje. Donosi se pregled različitih pogleda o vrstama tematskoga tefsira, koji su ukratko predstavljeni. Većina savremenih autora i istraživača tematskoga tefsira govori o tri vrste tematskoga tefsira: 1. tematski tefsir jednog kur'anskog termina (*al-tafsīr al-mawdū` i li al-mustalah al-qur'ani*), 2. tematski tefsir jedne kur'anske teme (*al-tafsīr al-mawdū` i li al-mawdū` i al-qur'ani*) i 3. tematski tefsir jedne kur'anske sure (*al-tafsīr al-mawdū` i li al-sura al-qur'aniyya*). U radu su predočene definicije, navedeni primjeri kao i najvažniji autori i njihova djela za svaku od ove tri vrste tematskoga tefsira.

## Types of Thematic Tafsir

### Key words

thematic tafsir, *al-tafsīr al-mawdū'i*, types of thematic tafsir, qur'anic terms, *muṣṭalaḥāt qur'āniyya*, thematic unity of *sūras*, examples of thematic tafsir

### الكلمات المفتاحية

التفسير الموضوعي، أنواع التفسير الموضوعي، المصطلحات القرآنية، موضوع القرآن، وحدة السورة الموضوعية، أمثلة التفسير الموضوعي

### Abstract

28

The goal of this work is to: a) detect the types of thematic tafsir in relevant works addressing the issue, b) define and classify them, and c) cite concrete examples for a particular type of thematic tafsir and for relevant literature which provides its theoretical foundation. The article presents different views on the types of thematic tafsir with their short introduction. Most contemporary authors and researchers speak of three different types of thematic tafsir: 1. Thematic tafsir of a single qur'anic term (*al-tafsīr al-mawdū'i li al-muṣṭalaḥ al-qur'āni*), 2. Thematic tafsir within a qur'anic theme (*al-tafsīr al-mawdū'i li al-mawdū' al-qur'āni*), 3. Thematic tafsir of a qur'anic *sūrah* (*al-tafsīr al-mawdū'i li sūrah al-qur'āni*). The work presents definitions, gives examples and displays the most important authors and their works for each of the three categories of thematic tafsir.

### الملخص

يتجلّى هدف هذا البحث في: ١) كشف أنواع التفسير الموضوعي في الكتب المناسبة التي تهتم بذلك القضية، ٢) تعريفها وتفرقها، ٣) سرد الأمثلة المعينة لنوع التفسير الموضوعي المعين وكذلك المراجع المعينة التي تؤسّسها نظريًا. وُتُعرَض في البحث وجهات النظر المختلفة حول أنواع التفسير الموضوعي التي تم تقديمها بياجاز. ومعظم المؤلفين والباحثين المعاصرين للتفسير الموضوعي يتحدث عن ثلاثة أنواع من التفسير الموضوعي هي: ١) التفسير الموضوعي للمصطلح القرآني، ٢) التفسير الموضوعي للموضوع القرآني، ٣) التفسير الموضوعي للسورة القرآنية. وكذلك تم في البحث تقديم التعريفات، ذكر الأمثلة وأهم المؤلفين ومؤلفاتهم لكل من هذه الأنواع الثلاثة للتفسير الموضوعي.

## Uvod

Jedno od pitanja koje se postavljalo i raspravljaljalo istovremeno sa nastankom i razvojem tematskog tefsira u XX stoljeću bilo je i pitanje njegovih vrsta ili kategorija. Uvijek kada se radi o kategorizacijama, podjelama, vrstama ili klasifikacijama predmeta i opsega istraživanja javlja se više prijedloga, pogleda ili poimanja. Ovo je slučaj i sa tematskim tefsirom (*al-tafsīr al-mawdū`i*). Naime, u savremenim djelima koja se teoretski i praktično bave tematskim tefsirom susret će se više prijedloga kada je posrijedi njegovo klasificiranje ili, jednostavnije, njegove vrste (*anwa` al-tafsīr al-mawdū`i*).

Cilj ovog rad sastoji se u: a) detektiranju vrsta tematskog tefsira u relevantnim djelima koja oslovjavaju to pitanje, b) njihovom definiranju i diferenciranju te c) navođenju konkretnih primjera za određenu vrstu tematskog tefsira kao i relevantne literature koja ih teorijski utemeljuje.

### Različitost pogleda: pregled

Prvo ćemo dati pregled različitih pogleda o vrstama tematskoga tefsira i ukratko ih prikazati.

Fathullah al-Sa`id<sup>1</sup> tematski tefsir ograničava na dvije vrste: *al-tafsīr al-mawdū`i al-`āmm* (opći tematski tefsir) i *al-tafsīr al-mawdū`i al-khāss* (specifični tematski tefsir).

Opći tematski tefsir eksplisira jednu temu koja obuhvata više pitanja (*qadaya*) međusobno povezanih samo po “jedinstvu cilja” (*la yarbit baynaha illa wahda al-gaya*), ali ne i značenja. Kao primjer za ovu vrstu tematskog tefsira Al-Sa`id navodi *ayat al-ahkam*. Ovdje je tema “pravni propisi Kur’ana”, a koju sačinjava više različitih pitanja poput: namaza, decidiranih kazni, kamate, džihada itd. Al-Sa`id napominje da neki učenjaci ovu vrstu tefsira nazivaju *al-wahda al-mawdu`iyya* (tematsko jedinstvo)

<sup>1</sup> `Abd al-Sattar Fathullah al-Sa`id (1931 - ) – egipatski učenjak, profesor Univerziteta al-Azhar; autor više djela (v. više: [https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AA%D8%AF%D8%A7%D8%A1\\_%D9%82%D8%AA%D8%AC\\_%D8%A1%D9%82%D8%A7%D8%A1](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AA%D8%AF%D8%A7%D8%A1_%D9%82%D8%AA%D8%AC_%D8%A1%D9%82%D8%A7%D8%A1) 2.4.2018).

bilo da se to odnosi na cijeli Kur'an ili na jednu njegovu suru. Zanimljivo je da on odbija tu sintagmu primijeniti na kur'ansku suru, tj. odbija suru uključiti u okvir vrsta tematskog tefsira.

Specifični tematski tefsir "temelji se na jedinstvu značenja i cilja, objašnjavajući aspekte i pojedinosti jedne teme, tako da je veza među ajetima koji o njoj govore bliska i posebna". Primjeri za ovu vrstu tematskog tefsira je npr. tema "Jevreji u svjetlu Kur'ana". Brojni ajeti govore o ovoj temi; moguće je da se ona još ograniči, odnosno specificira, npr. "Vjerovanje jevreja u svjetlu Kur'ana". Od savremenih djela koja spadaju u ovu vrstu tematskog tefsira Al-Sa`id navodi dva djela: Yusuf al-Qaradawi, *al-Sabr fi al-Qur'an* (Strpljivost u Kur'antu) i Muhammad `Izzat Darwaza (u. 1984), *al-Yahud fi al-Qur'an al-karim* (Jevreji u Časnome Kur'antu). Za ovaj tematski tefsir Al-Sa`id ističe da je "novi naučni termin koji ima prioritet da se upravo tako i oslovi – *al-tafsīr al-mawdū`i*".<sup>2</sup>

Možemo zaključiti da Fathullah al-Sa`id, zapravo, govori samo o jednoj vrsti tematskog tefsira, tj. o tematskom tefsiru kao takvom ili o *al-mawdū` al-Qur'ani* (temi Kur'ana), u njegovom općem i posebnom značenju.

Ahmad al-Sayyid al-Kumi i Muhammad al-Qasim<sup>3</sup> smatraju da postoje dvije vrste tematskog tefsira. Prva vrsta bavi se istraživanjem jedne kur'anske teme (*al-mawdū` i al-qur'ani*) unutar cijelog Kur'ana, a druga vrsta istraživanjem kur'anske sure (*al-sura al-qur'ani*), tj. o temi unutar jedne sure.<sup>4</sup> Njima se pridružuje i `Abd al-Ġalil `Abd al-Rahim,<sup>5</sup> koji kaže: "Tematski tefsir dijeli se na dvije glavne vrste: prva je ona po kojoj je tematski tefsir i nazvan tako... jer ajeti koji govore jednoj temi ne nalaze se, u većini slučajeva, na jednome mjestu u Kur'antu, već se nalaze i u drugim surama Časnoga Kur'ana." Druga vrsta

<sup>2</sup> Fathullah al-Sa`id, *Al-Madkhal ila al-tafsīr al-mawdū`i*, 24-26.

<sup>3</sup> Ahmad Sayyid al-Kumi i Muhammad Ahmad Yusuf al-Qasim – profesori tefsira na Fakultetu Usul-i din (Teološkom fakultetu) Univerziteta al-Azhar u Kairu.

<sup>4</sup> *Al-Tafsīr al-mawdū` i li al-Qur'ān al-karīm*, 22.

<sup>5</sup> Abd al-Ġalil `Abd al-Rahim – profesor tefsira i kur'anskih nauka na Šeri'atskom fakultetu Jordanskog univerziteta.

tematskoga tefsira jeste, kaže `Abd al-Rahim, "ono što se obično naziva tematsko jedinstvo (jedne) kur'anske sure (*al-wahda al-mawdu` iyya li al-sura al-qur'aniyya*)."<sup>6</sup>

Također i `Ali Hasan al-`Arid,<sup>7</sup> u svojoj definiciji tematskoga tefsira, navodi dvije vrste tematskog tefsira. Prva vrsta tematskog tefsira, prema njegovome mišljenju, obuhvata "sve ajete koji imaju zajedničku temu i zajedničko značenje i cilj, makar im povodi objave bili različiti." Ovu vrstu tematskog tefsira on drži "veoma važnom i značajnom". Druga vrsta tematskog tefsira fokusira se na jednu kur'ansku suru i istražuje njezine "opće i posebne ciljeve i povezujući međusobno njezine teme". Prema Al-`Aridu, ova druga vrsta tematskog tefsira je "nešto manje značajna od prve".<sup>8</sup>

Muhammad al-Gazali (u. 1996), također, tematski tefsir klasificira u dva dijela – onaj koji se bavi temama jedne sure i onaj koji se bavi temom zastupljenom u cijelom Kur'anu. On smatra da *al-tafsir al-mawdu'i*, onda kada se bavi jednom surom "ne može biti nezavisan od one druge vrste tefsira, *al-tafsir al-mawdu'i*, nego je on samo njegovo upotpunjivanje i jedan napor više (*takmil lah wa ġuhd yandamm ila ġuhudih al-maqdura*)."<sup>9</sup>

6 *Al-Tafsır al-mawdu` i li al-Qur'ān al-karīm fi kafatayi al-mīzān*, 30.

7 `Ali Hasan al-`Arid – profesor Univerziteta al-Azhar; između ostalog, objavio: *Fath al-Mannan fi naskh al-Qur'an*, 1973.; *Tarikh `ilm al-tafsir wa manahig al-mufassirin*, s.a.

8 "Historijat tefsira" u: *Islamska misao*, VII/77, 11.

9 *Nahw tafsır al-mawdu` i li suwar al-Qur'an al-karim al-ağza' al-'aṣara al-ula*, 6. - Al-Gazali, dakle, povezuje *al-tafsır al-mawdu'i* i *al-tafsır al-mawdu'i*. Ova druga sintagma jeste, zapravo, sinonim za *al-tafsır al-tahlili* (analitički tefsir), kako to ističe Al-Khalidi, koji navodi nekoliko razlika između tematskog i analitičkog tefsira. Ukratko, u analitičkom tefsiru (*al-tafsır al-mawdu'i*) mufessir se fokusira na proučavanje Kur'ana, njegovih sura i ajeta nezavisno od aktualne situacije i stvarnosti u kojoj se nalazi, dok se u tematskom tefsiru (*al-tafsır al-mawdu'i*) mufessir fokusira prvenstveno na aktualnu situaciju ili stvarnost u kojoj živi, svestrano sagledavajući potrebe i probleme Ummeta i čovjeka, tražeći odgovore i smjernice iz Časnoga Kur'ana. Onaj prvi mufessir ne osvrće se na aktualno stanje Ummeta, dok onaj drugi mufessir želi popraviti stanje na temelju Kur'ana. Znači, mufessir metoda *al-tafsır al-mawdu'i* zadovoljava se analizom kur'anskih ajeta, njihovih rečenica i struktura derivirajući iz njih partikularna značenja, a mufessir metoda *al-tafsır al-mawdu'i* kompilira ta partikularna značenja, organizira ih i povezuje derivirajući iz njihove cjeline kur'anski pogled na aktualnu situaciju. Na kraju, Al-Khalidi zaključuje: "*al-Tafsır al-mawdu'i* je uvod i prvi okvir za potpuni *al-tafsır al-mawdu'i*." Al-Khalidi će još kazati da *tafsır al-mawdu'* korespondira ciljevima Kur'ana (*maqasid al-Qur'an*) i potrebama aktualnog vremena (*haqat al-'asr al-hadir*), ali, istovremeno, ne smije se zanemariti ni važnost *al-tafsır al-mawdu'i*, jer "onaj ko se upusti u tematski tefsir bez znanja analitičkog tefsira, pogriješit će i izmjeniti značenja i teme Kur'ana. Zaista, *al-tafsır al-mawdu'i* je uvjet za *al-tafsır al-mawdu'i*", *Al-Tafsır al-mawdu` i bayn al-nazariyya wa al-tatbiq*, 48-50).

Mustafa Muslim, Fahd ibn Sulayman al-Rumi, `Abd al-Fattah al-Khalidi, Zahir b. `Awad al-Alma`i i Ammar Fadhil spominju tri vrste tematskoga tefsira. Riječ je, ukratko, o sljedećim vrstama: a) tematski tefsir jednog kur'anskog termina (*al-tafsīr al-mawdū` i li al-mustalah al-qur'ani*), b) tematski tefsir jedne kur'anske teme (*al-tafsīr al-mawdū` i li al-mawdū` i al-qur'ani*) i c) tematski tefsir jedne kur'anske sure (*al-tafsīr al-mawdū` i li al-sura al-qur'aniyya*).<sup>10</sup>

### Tri vrste tematskog tefsira

Navedenu trostruku podjelu tematskog tefsira zastupa, po sve mu sudeći, većina savremenih autora i istraživača tematskoga tefsira. Otuda je neophodno da svaku tu vrstu ukratko predstavimo, definiramo, odredimo njezin istraživački okvir i sve to potkrijepimo odgovarajućim primjerima.

#### *Vrsta prva: Tematski tefsir jednog kur'anskog termina*

U ovoj prvoj vrsti tematskog tefsira autor prati jedan kur'anski termin ili jednu kur'ansku riječ sabirući ajete u kojima se ona nalazi ili njezine izvedenice, a nakon sabiranja ajeta i uvida u njihovo tumačenje, pokušava derivirati značenja te riječi kroz njezinu upotrebu u Kur'anu (Mustafa Muslim).

Brojne su kur'anske riječi ili termini (*mustalahat qur'aniyya*) koje mogu biti predmet ove vrste tematskoga tefsira kao što su npr. riječi ili termini: *ummet, iman, sadaka, džihad, kitab, munafikun, zekyat, ehlu l-kitab, riba, emanet, imam, 'adl* itd.

Djela iz klasičnih tefsirskih disciplina *garib al-Qur'an* i *al-wuğuh wa al-naza'ir* prepoznata su kao ona koja sadrže ovu vrstu tematskog tefsira. Navest ćemo nekoliko primjera iz tih djela.

*Primjer prvi (garib al-Qur'an)* – Abu Bakr al-Sigistani (u. 941/330) u svom djelu *Nuzha al-qulūb* riječ *al-amaniyy*

<sup>10</sup> Muslim, *Mabahith fi al-tafsīr al-mawdū` i*, 23-29; Al-Rumi, *Buhuth fi usul al-tafsir wa manahiğuh*, 66-69; Al-Khalidi, *Al-Tafsīr al-mawdū` i bayn al-nazariyya wa al-tatbiq*, 59-68; Al-Alma`i, *Dirasat fi al-tafsīr al-mawdū` i li al-Qur'an al-karim*, 10-11; Fadhil, "An Analysis of historical development of *tafsīr mawdū` i*", *Jurnal Usuluddin*, 96-98.

(al-Baqara, 78) objašnjava na sljedeći način: "Ona je plural riječi *umniyya*, a koja znači čitanje (*tilawa*); otuda se u ajetu kaže: إِذَا تَمَنَّى لَقْنِي الشَّسْطَانُ فِي أُمْنَتَتِهِ (al-Hağg, 52), tj. kad bi on (poslanik) što čitao, šejtan bi nešto ubacio u čitanje njegovo. *Al-Amaniyy* također znači i *akađib* (laži); otuda riječi Osmana, r.a.: *Ma tamannaytu mundh aslamt* (Otkako sam primio islam nisam izrekao laž). *Al-Amaniyy*, isto tako, znači i ono što čovjek želi i priželjkuje."<sup>11</sup>

*Primjer drugi (al-wuğuh wa al-naza'ir)* – Ibn al-Ǧawzī (u. 597/1201) u djelu *Nuzha al-a`yun* navodi sljedeća četiri kontekstualna značenja riječi *imam* u Kur'anu:

- *imām* = predvodnik u dobru za kome se drugi povode (*al-mutaqaddim fi al-khayr al-muqtadā bih*): إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا Učinit će te predvodnikom ljudi (al-Baqara, 124);
- *imām* = knjiga (*al-kitāb*): يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنْثَاسٍ يَأْمَاهُمْ A na Dan kada Mi pozovemo narod svaki sa knjigama njihovim (al-Isrā', 71);
- *imām* = Levh-i mahfuz (*al-lawh al-mahfūz*): وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ في إِمَامٍ مُّبِينٍ I sve smo Mi zapisali u Levh-i mahfuzu (Yā Sīn, 12);
- *imām* = put, staza (*al-tariq*): وَإِنَّهُمَا لِيَامَامٍ مُّبِينٍ Oba su grada po-red puta vidljiva (al-Hiğr, 79).<sup>12</sup>

*Primjer treći (al-wuğuh wa al-naza'ir)* – Al-Dāmagānī (u. 487/1085) za kur'ansku riječ *ummāt* navodi sljedeća kontekstualna značenja:

- *ummāt* = skupina ('usba): وَمَنْ ذَرَّنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَّكَ potomstvo naše nek' bude Tebi odana skupina (al-Baqara, 128); تِلْكَ لَيْسُوا أُمَّةً قَدْ خَلَتْ Ta skupina je bila i nestala (al-Baqara, 134); Nisu svi isti Sljedbenici Knjige. Ima ih jedna skupina ispravnih koji čitaju Allahove ajete (Ālu 'Imran, 113); وَمَنْ قَوْمٌ مُوسَى أُمَّةٌ يَهُدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدُلُونَ U narodu Musaovu ima skupina koja istini napućuje i prema njoj sudi (al-A`raf, 159);

11 *Nuzha al-qulub*, 60-61.

12 *Nuzha al-a`yun*, 35-36.

- *ummah* = zajednica ljudi okupljenih u istoj vjeri (*al-milla*): كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً Svi ljudi bijahu jedna zajednica u vjeri (al-Baqara, 213); وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّةً حُكْمًا وَاحِدَةً Ova vaša zajednica – jedinstvena je zajednica vjernika (al-Mu'minun, 52, al-Anbiya', 92); كَذَلِكَ زَيَّنَا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُم Tako smo svakoj zajednici lijepima postupke njihove predstavljalji (al-An`am, 108); وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ A da neće svi ljudi postati jedna zajednica vjernika... (al-Zukhruf, 33);
- *ummah* = određen broj godina (*sinin ma`duda*): وَلَئِنْ أَخْرَنَا sinin ma`duda: Ako im Mi kaznu za nekoliko godina odgodimo... (Hud, 8), وَادْكُرْ بَعْدَ أُمَّةً ... sjeti se poslije nekoliko godina (Yusuf, 45)
- *ummet* = narod (*qawm*): ... أَنْ تَكُونَ أُمَّةً هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ zato što je jedan narod mnogobrojniji od drugog (al-Nahl, 92); لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا Svakom narodu propisali smo vjerozakon (al-Haqq, 67);
- *ummet* = predvodnik, imam koji se slijedi (*imam*): إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً فَاتَّا Ibrahim je bio predvodnik (*imam*), pokoran (al-Nahl, 120);
- *ummah* = prošli nevjernički i drugi narodi (*al-umam al-khalifa min al-kuffar wa gayrihim*): وَلَكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ Svaki narod imao je poslanika (Yunus, 47); A nije bilo naroda kome nije dolazio opominjatelj (Fatir, 24);
- *ummah* = ummet Muhammeda, a.s., tj. muslimani (*ummatu Muhammad*): كُتُمْ خَيْرٌ أُمَّةٌ خَيْرٌ حَتْ لِلنَّاسِ Vi ste najbolji ummet koji se ikada pojavio (Ālu `Imran, 110); وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا tako smo od vas stvorili pravednu zajednicu (al-Baqara, 143);
- *ummah* = posebni nevjernički narodi (*al-kuffar khassa*): كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمُّ i tako smo te poslali nevjerničkom narodu prije kojeg su bili i nestali drugi nevjernički narodi (al-Rā`d, 30);
- *ummah* = stvorena (*khalq*): ... وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمُّ أَمْلَأُكُم i sve ptice koje na krilima svojim lete stvorenja su poput vas (al-An`am, 38).<sup>13</sup>

13 Al-Wu'ūh wa al-naza'ir, 1/120-123.

Primjetno je da klasični autori djela iz disciplina *garib al-Qur'an* i *al-wuğuh wa al-naza'ir* samo taksativno navode značenje ili značenja riječi u njezinom kontekstu “ne povezujući osnovu riječi, njezinu upotrebu i kontekst ajeta u kojima se određena riječ navodi, kako bi na temelju toga sačinili kur'ansku uputu (*hidaya qur'aniyya*) ili iz indikacije izraza i njegova konteksta derivirali određenu kur'ansku smjernicu...”<sup>14</sup> Otuda njihova tumačenja ostaju u okviru i na nivou semantike riječi.

Za razliku od njih, savremeni autori koju su napisali djela iz ove vrste tematskog tefsira navode kur'anske riječi ili termine pokušavajući povezati njihova značenja na različitim mjestima u Kur'antu, tako da se približavaju, zapravo, drugoj vrsti tematskog tefsira. U savremena djela iz ove vrste tematskog tefsira ubrajaju se npr. sljedeća:

- Muhammad b. `Abd al-Rahman al-Rawi, *Kalima al-haqq fi al-Qur'an al-karim* (Riječ *hakk* u Časnome Kur'antu);
- Ahmad Hasan Farhata, *al-Ummatfi dilalatiha al-`arabiyya wa al-qur'aniyya* (Značenje riječ ummet u arapskome jeziku i u Kur'antu);
- Abu al-A`la al-Mawdudi, *al-Mustalahat al-arba`a fi al-Qur'an* (*Ilah, al-Rabb, al-'ibada, al-din*) (Četiri kur'anska termina: *Ilah, Rabb, ibadet, din*);
- Muhammad Muhammad Kalifa, *Al-Hamd fi al-Qur'an al-karim* (Riječ *hamd* u Časnome Kur'antu);
- Muhammad Čamil al-Gazi, *Min mufradat al-Qur'an: al-munafiqun* (Iz leksike Kur'ana: munafici);
- Muhammad al-Šarqawi, *Ta'ammulat hawl wasa'il al-idrak fi al-Qur'an al-karim* (*al-hiss, al-'aql, al-qalb, al-lub, al-fu'ad*) (Razmišljanja o sredstvima spoznaje u Časnome Kur'antu: *hiss, akl, kalb, lubb i fu'ad*).<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Muslim, *Mabahith fi al-tafsir al-mawdu'i*, 25.

<sup>15</sup> Nav. prema: Al-Rumi, *Buhuth fi usul al-tafsir wa manahiguh*, 66-67.

### Vrsta druga: Tematski tefsir jedne kur'anske teme

Tematski tefsir jedne kur'anske teme podrazumijeva određivanje jedne teme o kojoj Kur'an govori te njezino izlaganje, analiziranje, raspravljanje i komentiranje.

Ta tema se prati kroz sve kur'anske sure i ajete koji o njoj govore, a nakon sabiranja tih ajeta i njihova tumačenja, autor pokušava derivirati elemente te teme kroz ajete i uskladiti ih, te predložiti načine ili stilove na koji način je Kur'an izlaže. Autor će temu pokušati predstaviti kroz poglavlja i odjeljke argumentirajući kur'anskim ajetima sve ono do čega je došao u vezi sa tom temom, povezujući sve to sa stanjem ljudi i njihovim problemima te pokušavajući naći rješenje i ponuditi kur'ansko objašnjenje tih problema.

Tokom svog istraživanja autor će izbjegći partikularna pitanja u vezi sa tumačenjem ajeta, pa tako neće navoditi kiraete, gramatičku analizu, stilske poente, izuzev u onoj mjeri koja je dovoljna da se dà objašnjenje osnovne teme. Ono o čemu govori izlagat će privlačnim stilom kako bi objasnio ciljeve ajeta, njihove intencije, Božansku mudrost u izlaganju teme određenim stilskim postupcima i izabranim riječima.<sup>16</sup>

Ova vrsta tematskog tefsira, ističe Mustafa Muslim, "poznata je kod stručnjaka i kad se kaže tematski tefsir, odmah se pomisli na nju".<sup>17</sup> I oko ovog stava imamo konsenzus savremenih autora.

Napisana su brojna djela, klasična i savremena, koja pripadaju ovoj vrsti tematskoga tefsira. Tu spadaju djela o i'džazu Kur'ana (*i`gaz*), derogiranim i derogirajućim ajetima (*nasikh wa al-mansukh*), propisima (*ahkam*), primjerima u Kur'antu (*amthal*), zakletvama (*aqsam*), kur'anskim kazivanjima (*qasas*), raspravama (*ğadl*)... "Klasična djela koja tretiraju ove teme govorile o važnosti ove vrste tefsira kod *selef-i saliha*".<sup>18</sup>

16 Muslim, *Mabahith fi al-tafsir al-mawdu `i*, 27.

17 Ibid., 27.

18 Ibid., 28.

Što se tiče savremenih djela koja pripadaju ovoj vrsti tematskog tefsira, ona su brojna. Naime, "sva djela o različitim savremenim temama u kojima autori pokušavaju povezati Kur'an sa njima i ponuditi kur'anski pogled na njih, svejedno bilo da je riječ o temama koje govore o kosmosu, Zemlji, nebesima, zvijezdama, morima, okeanima, planinama, rijekama, biljkama, životinjama, ili da govore o čovjeku, njegovom stvaranju, nastanku, osjećajima, prirodi, njegovoju duši, razumu i moralu, ili da govore o društvenom životu čovjeka u društvu započinjući od porodičnih i društvenih veza u narodu i plemenu pa do međudržavnih odnosa i pitanjima ekonomije, politike, mira, rata, pozivanju ka Allahu."

Isto tako, u ovu vrstu tefsira spadaju i teme povezane sa gajbom: proživljnjem nakon smrti, okupljanjem i polaganjem računa, Džennetom i Džehennemom, vrstama blagodati za Bogobojazne, vrstama patnji za grešnike. Ustvari, skoro da nema kraja ovim temama."<sup>19</sup>

Evo nekoliko savremenih naslova djela koja pripadaju ovoj vrsti tematskoga tefsira:

- Mahmud Garib, *al-Mal fi al-Qur'an* (*Imetak u Kur'anu*);
- Muhammad `Abdullah Draz, *Dustur al-akhlaq fi al-Qur'an* (*Ustav etike u Kur'anu*);
- Hanafi Ahmad, *al-Tafsir al-`ilmi li al-ayat al-kawniyya fi al-Qur'an* (*Naučni tefsir ajeta o kosmosu u Kur'anu*);
- Muhammad Wasfi, *al-Qur'an wa al-tibb* (*Kur'an i medicina*);
- Mahmud `Abd al-Wahhab, *al-Tarbiya fi Kitab Allah* (*Odgoj u Allahovoju Knjizi*);
- Yusuf al-Qaradawi, *al-Sabr fi al-Qur'an* (*Strpljivost u Kur'anu*);
- `Abd al-Muta`al al-Čabari, *al-Dallun kama yusawwiruhum al-Qur'an* (*Zabludjeli onako kako ih Kur'an prikazuje*);

<sup>19</sup> Ibid., 28.

- `Abd al-Rahman Habannaka, *Zahira al-nifaq wa kaba'il al-munafiqin* (*Fenomen licemjerja i zlodjelā licemjera*);
- Nasir al-`Umar, *al-Wasatiyya fi daw' al-Qur'an* (*Središnjost u svjetlu Kur'ana*);
- Nasir al-`Umar, *al-'Ahd wa al-mithaq fi al-Qur'an* (*Ugovor i zavjet u Kur'anu*).<sup>20</sup>

### *Vrsta treća: Tematski tefsir jedne kur'anske sure*

Treća vrsta tematskog tefsira sliči njegovoju drugoj vrsti, s tim da je u ovoj vrsti okvir istraživanja suženiji u odnosu na prethodnu. Naime, u ovoj trećoj vrsti tematskog tefsira istražuje se osnovni cilj (*al-hadaf al-asasi*) jedne sure i taj cilj jeste centar tematskog tefsira (*mihwar al-tafsir al-mawdu`i*) te sure.<sup>21</sup>

Ova vrsta tematskog tefsira, dakle, predmijeva da svaka kur'anska sura ima posebnu specifičnost i poseban cilj. "Spoznajom cilja sure autoru će se otkriti precizna značenja, profinjena povezanost i stilske forme [unutar te sure]."<sup>22</sup> Nadalje, svaka sura "bavi se jednom osnovnom temom koja, opet, sadrži nekoliko partikularnih (pod)tema."<sup>23</sup> Sve te teme unutar jedne sure povezane su onim što su savremeni autori nazvali *wahda l-al-mawdu`i li al-sura* – tematskim jedinstvom unutar jedne sure.

No, prije nego što predstavimo savremene autore koji su afirmirali ovaj metod (tematskog jedinstva sure) ili ovu vrstu tematskoga tefsira, valja istaći da Muslim, Al-Khalidi i Al-Rumi obrise ove vrste tematskog tefsira prepoznaju u nekim klasičnim tefsirskim djelima kao što su Zamakhšarijev (u. 1143/538) *al-Kaššaf* i Razijev (u. 606/1209) *Al-Tafsir al-kabir*, a posebno pak Biqa`ijev (u. 885/1480) *Nazm al-durar fi tanasub al-ayi wa al-suwar*.

20 Nav. prema: Al-Khalidi, *Al-Tafsir al-mawdu`i bayn al-nazariyya wa al-tatbiq*, 63-64; Al-Rumi, *Buhuth fi usul al-tafsir wa manahiguh*, 68.

21 Muslim, *Mabahith fi al-tafsir al-mawdu`i*, 28.

22 Al-Rumi, *Buhuth fi usul al-tafsir wa manahiguh*, 68.

23 Al-Khalidi, *Al-Tafsir al-mawdu`i bayn al-nazariyya wa al-tatbiq*, 64.

“Biqa `i je vjerovao da je cijeli Kur'an jedinstven, da je svaka sura dio te opće kur'anske jedinstvenosti te da su ajeti svake sure međusobno povezani radi formiranja jedinstvenosti sure. Njegov tefsir *Nazm al-durar* na tome je utemeljen i ponudio je izvanredne analize.”<sup>24</sup>

Biqa `i je, smatra Al-Khalidi, “pionir ove vrste tematskoga tefsira kod prethodnika, iako njegove analize – uprkos njihovoj izvanrednosti i dragocjenosti – nisu na nivou savremenih mufessira”.<sup>25</sup>

Više je savremenih mufessira koji su afirmirali metod *al-wahda al-mawdu` iyya li al-sura*. Muhammad al-Gazali, autor tefsira napisanog tim metodom, smatra da je ovaj metod ute-meljio šejh Muhammad `Abdullah Draz<sup>26</sup> “obrađujući suru al-Baqara – najdužu suru u Časnome Kur'anu – učinivši od nje jedan jedinstven stručak sačinjen od raznобojног и naslagаног cvijećа. To će prepoznati svako ko pročita njegovu knjigu *al-Naba` al-`azim* (Vijest velika), koja je, smatram, prvi tematski tefsir jedne kompletne sure.”<sup>27</sup>

Tefsir Sayyida Qutba (u. 1966), *Fi zilal al-Qur'an*, navodi se kao djelo koje kompletno dotiče ovu vrstu tematskoga tefsira zato što Qutb na početku svake sure objašnjava cilj ili ciljeve do-tične sure kao i njezine teme. Na primjer, na početku komentara sure al-Isra' Qutb će kazati: “Osnovni element (`unsur) u ovoj suri i centar svih njenih ključnih tema (*mihwar mawdu` atiha al-asil*) ličnost je Vjerovjesnika, a.s., i stav stanovnika Mekke prema njemu. (...) U tim brojnim temama (*mawdu` at*) koje se vrte oko jedne osovine (*mihwar al-wahid*) koju smo objasnili u kontekstu se izlažu teme nekoliko cjelina.”<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Ibid., 65.

<sup>25</sup> Ibid., 65.

<sup>26</sup> Muhammad `Abdullah Draz (1894-1958) – profesor na Teološkom fakultetu Univer-ziteta al-Azhar, profesor historije religija na Kairskom univerzitetu, član Akademije nauka u Kairu, član Savjetodavnog vijeća za kulturu Univerziteta al-Azhar; objavio više djela (šire v. [https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D8%AD\\_%D8%A7%D8%AC%D8%A7%D8%A8\\_%D8%A7%D8%AA%D8%A8%D8%A7%D8%A8](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D8%AD_%D8%A7%D8%AC%D8%A7%D8%A8_%D8%A7%D8%AA%D8%A8%D8%A7%D8%A8)).

<sup>27</sup> *Nahw tafsir al-mawdu` i li suwar al-Qur'an al-karim*, 5. – Drazova knjiga *al-Naba` al-`azim* prevedena je na bosanski jezik: *Vijest velika. Nova razmišljanja o Kur'anu*, pre-veo hfz. Haso Popara, El-Kalem, Sarajevo, 2000.

<sup>28</sup> Sayyid Qutb, *Fi zilal al-Qur'an*, 15; takoder v. *U okrilju Kur'ana*, 15/4-5.

Jedan on najznačajnijih savremenih autora koji su se bavili tematskim jedinstvom kur'anskih sura jeste 'Abd al-Hamid al-Farahi (1863-1930), islamski učenjak i mufessir Južne Azije, u svom tefsiru *Nizam al-Qur'an wa ta'wil al-furqan bi al-furqan*, ali ga, zbog smrti, nije završio. Protumačio je samo nekoliko sura. Svoju teoriju *Nizam al-Qur'an* Al-Farahi je iznio u tri svoja djela: 1) u uvodu (*muqaddima*) svog tefsira, 2) u djelu *Dala'il al-nizam* i 3) knjizi *al-Takmil fi usul al-ta'wil*.<sup>29</sup> Ovim svojim djelima Al-Farahi je "dokazao da su ajeti Kur'ana međusobno povezani na takav način da svaka kur'anska sura ili poglavje obrazuje koherentnu strukturu i ima svoju centralnu temu, koju je nazvao 'amud'."<sup>30</sup> Na primjer, 'amud 51. sure (al-Ḍariyat) je Božanska naknada sa naglaskom na retributivni aspekt naknade. Sedam dijelova u koje Al-Farahi dijeli suru al-Ḍariyat (ajeti: 1-14, 15-19, 20-23, 24-37, 38-46, 47-51, 52-60) bave se tom temom, koja se navodi u prvom dijelu a ostali osiguravaju dokaz za nju.<sup>31</sup>

Al-Farahijev rad nastavio je njegov učenik Amin Islahi (1904-1997) iz Pakistana. Islahi je autor tefsira pod nazivom *Tadabbur-i-Qur'an*, "kojeg je utemeljio na Farahijevoj ideji tematske i strukturalne koherencije u Kur'anu".<sup>32</sup> Islahi je, kako navodi Mir, "pokušao identificirati 'amud svake sure u Kur'anu i interpretirati svaku suru sa referencom na 'amud koji joj je prikladan". Islahijev napor Mir ocjenjuje kao "vjerovatno najambiciozniji pokušaj nekog modernog pisca da uspostavi kur'anske sure kao cjeline".<sup>33</sup>

Profesor 'Abd al-Hamid Tuhmaz (1937-2010), "sirijski fekih i mufessir te jedan od pionira tematskog tefsira u savremeno doba",<sup>34</sup> objavio je seriju pod naslovom *Min mawdū 'at suwar*

29 Al-Khalidi, *Al-Tafsīr al-mawdū 'i bayn al-nazariyya wa al-tatbiq*, 65.

30 [https://en.wikipedia.org/wiki/Hamiduddin\\_Farahi](https://en.wikipedia.org/wiki/Hamiduddin_Farahi) (25.2.2018).

31 Nav. prema: Mir, *The sura as a unity*, u: Turner, *The Koran. Critical Concepts in Islam Studies*, Vol. IV, 202.

32 [https://en.wikipedia.org/wiki/Amin\\_Ahsan\\_Islahi](https://en.wikipedia.org/wiki/Amin_Ahsan_Islahi) (25.2.2018).

33 "His probably the most ambitious attempt made by any modern writer to establish the quranic suras as unities"; više o Islahijevom pokušaju v.: Mir, *The sura as a unity*, 202-203.

34 [https://ar.wikipedia.org/wiki/ عبد\\_الحميد\\_طهماز](https://ar.wikipedia.org/wiki/عبدالحميد_طهماز) (26.3.2018).

al-Qur'an (Teme kur'anskih sura). Objavljene su dvadeset dvije knjige o isto toliko sura (izd. Dar al-qalam u Damasku).<sup>35</sup>

Od ostalih savremenih djela koja potpadaju pod ovu vrstu tematskoga tefsira izdvajamo:

- Ibrahim al-Kaylani, *Tasawwur al-uluhiyya kama tu`riduh sura al-An`am* (Poimanje Božanstvenosti prikazano u suri el-En`am),
- `Abd al-Mun`im al-Šafi`i, *Namathaġ min al-hadara al-qur'aniyya fi sura al-Rum* (Primjeri kur'anske civilizacije u suri er-Rum),
- Kamal Muhammad `Isa, *Qadaya al-`aqida fi daw` sura Qaf* (Pitanje vjerovanja u svjetlu sure Kaf),
- Muhammad Yusuf, *Qadaya al-mar'a fi sura al-Nisa'* (Pitanje žene u svjetlu sure en-Nisa'),
- Mahmud Garib, *Sura al-Waqi`awa manhağuhafial-`aqa'id* (Sura el-Vaki'a i njezin metod u pogledu vjerovanja).<sup>36</sup>

## Zaključak

Savremeni autori i istraživači koji se bave tematskim tefsirom ponudili su više prijedloga kada su u pitanju vrste ovog metoda tumačenja Kur'ana. Jedni ovaj metod tumačenja Kur'ana ograničavaju na samo jednu njegovu vrstu, tj. tematski tefsir kao takav u njegovom općem i posebnom značenju (Fathullah al-Sa`id). Drugi učenjaci predlažu dvije vrste tematskog tefsira: (a) tematski tefsir jedne kur'anske teme unutar cijelog Kur'ana i (b) tematski tefsir jedne kur'anske sure (al-Kumi, Al-Qasim Ahmad, `Abd al-Ġalil, Al-'Arid, Al-Gazali). Treća grupa učenja ka (Muslim, Al-Rumi, Al-Khalidi, Al-Alma'i, Ammar Fadhil i dr.) koja je, čini se, i najbrojnija, ponudila je trostruku podjelu tematskog tefsira: (1) tematski tefsir jednog kur'anskog termina (*al-tafsīr al-mawdū`i li al-mustalah al-qur'ani*), (2) tematski

<sup>35</sup> Al-Khalidi, *Al-Tafsīr al-mawdū`i bayn al-nazariyya wa al-tatbiq*, 66.

<sup>36</sup> Al-Rumi, *Buhuth fi usul al-tafsir wa manahiguh*, 69.

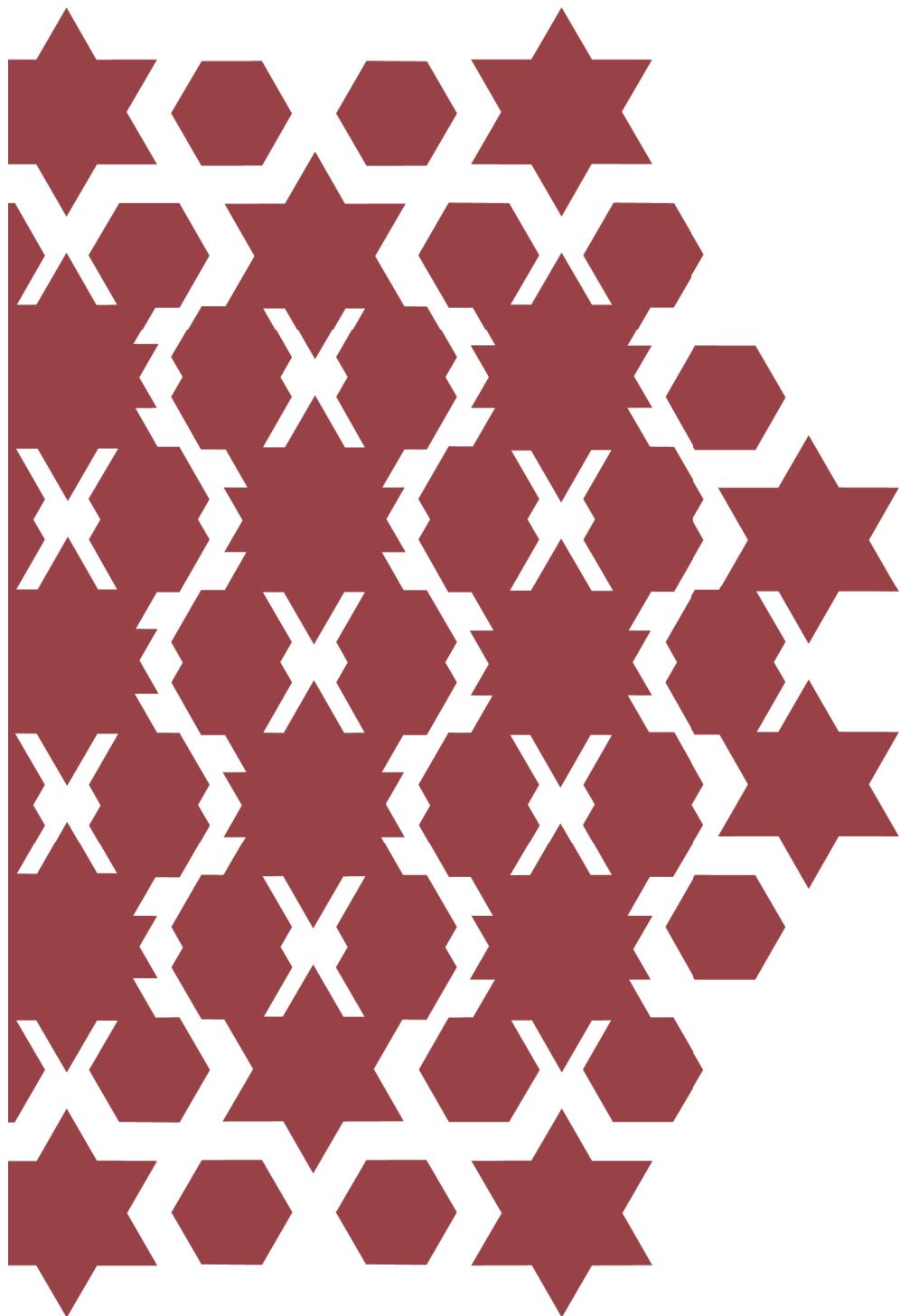
tefsir jedne kur'anske teme (*al-tafsīr al-mawdū` i li al-mawdū` i al-qur'ani*) i (c) tematski tefsir jedne kur'anske sure (*al-tafsīr al-mawdū` i li al-sura al-qur'aniyya*).

Sve tri ove vrste tematskog tefsira precizno su definirane i shodno tome napisane i pišu se brojna savremena djela u kojima se ova podjela i teoretski i praktično opravdava i prikazuje. Drugim riječima, većina savremenih istraživača prihvatala je navedenu trostruku podjelu tematskog tefsira.

## Literatura

1. `Abd al-Rahim, `Abd al-Ğilil, *Al-Tafsīr al-mawdū` i li al-Qur'ān al-karīm fi kafatayi al-mīzān*, Amman, 1992.
2. al-Alma`i, Zahir b. `Awad, *Dirasat fi al-tafsīr al-mawdū` i li al-Qur'an al-karīm*, Matba` Narğis al-tiğariyya, 2012.
3. al-'Arid, Ali Hasan, "Historijat tefsira", u: *Islamska misao*, VII/77, 1985.
4. al-Dāmagānī, Abu `Abdullah al-Husayn b. Muhammad, *Al-Wuğuh wa al-naza'ir li alfaz Kitab Allah al-`aziz*, Wizara al-awqaf, Cairo, 2000.
5. Fadhil, Ammar, "An Analysis of historical development of *tafsīr mawdū` i*", *Jurnal Usuluddin*, Bil. 20 (2004), 96-98.
6. al-Gazali, Muhammad, *Nahw al-tafsīr al-mawdū` i li suwar al-Qur'an al-karīm al-ağza' al-'aṣara al-ula*, Dar al-ṣuruq, Cairo, 1992.
7. al-Khalidi, `Abd al-Fattah, *Al-Tafsīr al-mawdū` i bayn al-nazariyya wa al-tatbiq*, Dār al-nafā'is, Amman, 2008.
8. Ibn al-Ğawzī, Abu al-Farağ, *Nuzha al-a`yun al-nawazir fi `ilm al-wuğūh wa al-naza'ir*, Dār al-kutub al-`ilmīyya, Beirut, 2000.
9. al-Kumi, Ahmad Sayyid, Al-Qasim, Muhammad Ahmad Yusuf, *Al-Tafsīr al-mawdū` i li al-Qur'ān al-karīm*, Dār al-tawzī` wa al-naśr al-islāmiyya, Cairo, 1402. h.
10. Qutb, Sayyid, *Fi zilal al-Qur'an*, Dar al-ṣuruq, Beirut, 1972.
11. Qutb, Sayyid, *U okrilju Kur'ana*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1998.
12. Mir, Mustansir, *The sura as a unity*, u: Colin Turner, *The Koran. Critical Concepts in Islam Studies*, Vol. IV, RoutledgeCurzon, London and New York, 2004, 202.
13. Muslim, Mustafa, *Mabahith fi al-tafsīr al-mawdū` i*, Dār al-qalam, Damasc, 2005.

14. al-Rumi, Fahd ibn Sulayman, *Buhuth fi usul al-tafsir wa manahiguh*, Dar tayyba, Rijad, 1424. h.
15. al-Sa`id, Fathullah `Abd al-Sattar, *Al-Madkhal ila al-tafsīr al-mawdū`i*, Dār al-tibā`a wa al-našr al-islāmiyya, Cairo, 1986.
16. al-Sīgīstani, Abu Bakr, *Nuzha al-qulub fi tafsir garib al-Qur'an al-'aziz*, Dar al-ma'rifa, Beirut, 2013.



# FADILJ MALJOKI

## Razlikovanje deskriptivnih i preskriptivnih iskaza u verbalnom sunnetu: analiza dvaju hadisa

**Fadilj Maljoki**  
viši asistent na Katedri za hadis  
(poslaničku tradiciju)  
*fadil.maljoki@fin.unsa.ba*

**Originalni naučni rad**  
Primljeno: 19. 07. 2018.  
Prihvaćeno: 03. 10. 2018.

**Ključne riječi**  
hadis, deskriptivni iskaz,  
preskriptivni iskaz, socijalni  
kontekst, Kurejšije, vođe, zloslutnja, žena, kuća, konj

### Sažetak

Ovaj rad bavi se deskriptivnim iskazima u verbalnom sunnetu, odnosno iskazima čija je funkcija opis činjeničnog stanja, a ne propisivanje/ustanovljavanje normi. U uvodnom dijelu rada objašnjeno je šta se podrazumijeva pod deskriptivnim i preskriptivnim iskazom. U prvom dijelu rada navedeni su pokazatelji na temelju kojih se utvrđuje da je Poslanik, s.a.v.s., hadis iskazao deskriptivno. U drugom dijelu analiziran je hadis: "Ljudi slijede Kurejšije...", i drugi hadisi koji govore o vodstvu Kurejšija, a za koje se veoma argumentirano može tvrditi da su izrečeni deskriptivno. U trećem dijelu kroz prizmu zadate teme obraden je hadis prema kojem je zloslutnja u trome: konj, kući i ženi.

التفريق بين العبارات الوصفية والمعيارية  
في السنة الشفهية: تحليل حديثين

**Differentiating Descriptive  
and Prescriptive Statements  
in Verbal Sunnah:  
an Analysis of Two Hadiths**

**Key words**

hadith, descriptive statement, prescriptive statement, social context, Quraysh, leaders, ill omen, woman, house, horse

46

**الكلمات المفتاحية**

الحديث، العبارة الوصفية، العبارة المعيارية،  
السياق الاجتماعي، قريش، الأئمة، التشاوُم،  
المرأة، الدار، الفرس

**Abstract**

This work addresses descriptive statements in verbal Sunnah, i.e. statements whose function is to describe a factual state, not to prescribe or establish norms. In the introductory part the author explains the meaning of descriptive and prescriptive statements. In the first part he mentions the indicators for determining that the Prophet p.b.u.h. stated a hadith descriptively. The second part analyses the hadith "People follow the Quraysh..." and other hadiths about the leading position of the Quraysh and for which one can provide strong arguments for their being stated descriptively. The third part addresses a hadith according to which ill omen is recognizable in three things: a horse, a house and a woman.

**الملخص**

يهم هذا البحث بالعبارات الوصفية في السنة الشفهية، أي بالعبارات التي وظيفتها وصف الوضع الحقيقي، وليس تحديد الأحكام. وفي مقدمة البحث تم بيان معنى العبارة الوصفية والعبارة المعيارية. وفي الفصل الأول للبحث ذُكرت أدلة يثبت على أساسها أنه عبر الرسول (ص) عن الحديث بطريقة وصفية. وفي الفصل الثاني للبحث تم تحليل الحديث: «الناس تبع لقريش ...» والأحاديث الأخرى الخاصة بقيادة قريش والتي من الممكن أن يُدعى لها أنه تم التعبير عنها بطريقة وصفية. وفي الفصل الثالث تمت من زاوية هذا الموضوع معالجة الحديث الذي يتواجد التشاوُم على أساسه في ثلاثة: الفرس، والدار، والمرأة.

## Uvod

Deskripcija potječe od latinske riječi *describere*, što znači opis, opisivanje nekog predmeta, pojma, pojave, događaja... Ona označava jednostavno opisivanje činjenica, procesa i predmeta u prirodi i društvu te njihovih empirijskih potvrđivanja odnosa i veza.<sup>1</sup> Preskripcija dolazi od latinske riječi *praescribere*, što znači propisati.<sup>2</sup> Ona označava postupak evaluacije, vrednovanja, ocjenjivanja nekoga ili nečega prema određenom kriteriju.

Na semantičkoj razini, smisao deskriptivnog govora je opis ili registriranje nečega što je postojalo, što aktuelno postoji ili može postojati, dok je smisao preskriptivnog govora traženje da subjekti u sadašnjosti ili u budućnosti nešto čine ili ne čine. Na logičko-gramatičkoj razini, deskriptivni govor sastoji se od iskaza s kopulom od glagola "biti" ili drugih glagola koji izražavaju egzistenciju i kauzalnost u strukturi "A jeste", "bit će A", "ako A jeste B". Preskriptivni govor čine, pak, iskazi koji imaju ili smisalo traže kopulu od glagola "trebati" ili drugih glagola koji izražavaju odnose volja i imputacije u strukturi "treba A", "ako A treba B". Na funkcionalnoj razini, deskriptivni govor utječe na ponašanje adresata posredno, obavještavajući ih o postojećim ili mogućim stanjima i o načinima kako mogu ostvariti svoje interes u tim stanjima, dok preskriptivni govor utječe na ponašanje adresata neposredno, tj. tako da od njih traži da u određenim situacijama nešto čine ili ne čine uključujući mogućnost, izričito ili prešutno, određene nepovoljne posljedice za njih ili druge ljude u slučaju neudovoljavanja, odnosno povoljne posljedice u slučaju udovoljavanja traženju.<sup>3</sup>

Značaj prepoznavanja deskriptivnih iskaza u hadisima ogleda se u tome što takvi hadisi nemaju normativnu snagu. Njima se naprsto referira na činjenično stanje bez donošenja vrijednosnog suda o njemu. Učenjaci, koliko je nama poznato, pitanje

1 Ratko Zelenika, *Metodologija i tehnologija izrade znanstvenog i stručnog dijela*, Ekonomski fakultet u Rijeci, Rijeka, 2000, str. 109, 338-339.

2 Bratoljub Klaić, *Novi rječnik stranih riječi*, Školska knjiga, Zagreb, 2012, str. 387.

3 Nikola Vesović, *Pojam prava*, Logos, Split, 1981, str. 168-169.

deskripcije u hadisima nisu zasebno tretirali, ali su u komentarima hadisa ukazivali da su neki hadisi informativnog, a ne propisujućeg karaktera, kao što ćemo u nastavku rada vidjeti. Nismo pronašli da je neko od učenjaka koji su pisali o normativnosti sunneta izdvojio sadržaje hadisa koji su opisno iskazani kao zaseban aspekt nenormativnog sunneta. Tako, naprimjer, Muhammed aṭ-Ṭāhir b. Āšūr (u. 1973), navodi dvanaest intencija koje stoje iza Poslanikovog, s.a.v.s., cjelokupnog djelovanja, ali ne navodi opisni govor kao zasebnu intenciju.<sup>4</sup>

U ovom radu analizirat ćemo dva hadisa koji mogu biti shváćeni i kao preskriptivni i kao deskriptivni iskazi. Njihova podrobna analiza i razmatranje tekstualnih i situativnih indicija otkrit će nam da je riječ o deskriptivnim iskazima.

### **1. Razlikovanje deskriptivnih i preskriptivnih iskaza u hadisima**

Na osnovu kazanog, deskriptivni iskaz u kontekstu hadisa jeste Poslanik, s.a.v.s., opis činjenica bez namjere da o njima donosi vrijednosni sud. Naime, u ovakvim slučajevima, Poslanik, s.a.v.s., govori o tome "šta jeste", a ne "šta treba biti". Preskriptivni iskaz jeste Poslanik, s.a.v.s., govor izrečen sa namjerom obavezivanja, bez obzira na kategoriju i univerzalnost norme o kojoj je riječ.

Razlučivanje deskriptivnog od preskriptivnog govora u hadisima zahtijeva primjenu integriranog pristupa koji objedinjuje razmatranje cjelokupne konstitutivne tradicije i konteksta u najširem smislu riječi. U metodologiji islamskog prava zastupljene su različite klasifikacije indicija koje se uzimaju u obzir kako bi se identificirali značenje i intencija kur'anskih stavaka i hadisa. Ovdje se spomenutim klasifikacijama nećemo baviti, ali ukazat ćemo na značajne indicije koje treba razmotriti u kontekstu zadate teme.

<sup>4</sup> Muhammad al-Tahir Ibn Ashur, *The Treatise on Maqāṣid al-Shari‘ah*, prijevod s arapskog: Mohamed el-Tahir el-Mesawi, The International Institute of Islamic Thought, London & Washington, 1427/2006, str. 47-51.

Gramatička struktura hadisa koja ima kopulu od glagola "biti" i drugih glagola koji ukazuju na egzistenciju, a koja se u arapskom jeziku izostavlja, može ukazivati na deskriptivni iskaz. Nasuprot tome, iskazi koji imaju ili smisao traže kopulu od glagola "trebati", "smjeti" i sličnih glagola – glagoli i izrazi s deontičkim značenjem – jesu propisujući. Takvi su iskazi, naprimjer: "dužnost je svakog muslimana da uradi to i to", "nećete biti pravi vjernici dok ne uradite to i to", "preporučujem vam to i to" i "nije dozvoljeno muslimanu da uradi to i to". Ako se u hadisu ne spominju ovakvi i slični izrazi, postoji mogućnost da je riječ o deskriptivnom iskazu. Tako, naprimjer, ako kažemo: "Muslimani su dobri ljudi", pod tim možemo podrazumijevati i ova dva značenja: a) Muslimani (koje poznajem i na osnovu mog iskustva s njima) jesu dobri ljudi (deskriptivni iskaz) i b) Muslimani bi trebali biti dobri ljudi (preskriptivni iskaz).

Zbog stilskih, psiholoških i drugih razloga, preskriptivni iskazi ne javljaju se uvijek u gramatičkom obliku trebanja ili drugom obliku kojim se iskazuje misao traženja, već se često javljaju i u deskriptivnom obliku. Tako, naprimjer, iskaz "ubistvo se kažnjava smrću", premda je na gramatičkoj razini deskriptivan, u normativnom pravnom aktu ima preskriptivno značenje.<sup>5</sup>

Kada govorimo o Poslaniku, s.a.v.s., važno je potcrtati da on prvenstveno djeluje kao poslanik te da su njegove riječi načelno propisujuće, bez obzira da li su u formalnom smislu iskazane na deskriptivan ili preskriptivan način. To se odnosi posebno na pitanja koja spadaju u djelokrug poslaničke misije Muhammeda, s.a.v.s., odnosno u onaj aspekt sunneta gdje Poslanik, s.a.v.s., govori isključivo kao poslanik/tumač Objave. Takav je slučaj, naprimjer, sa hadisima u kojima se ustanovljavaju principi vjerovanja, reguliraju pitanja koja spadaju u područje obredoslovlja ('ibādāt), govori o vrijednostima određenih postupaka i tumači Kur'an. Međutim, cjelokupni govor Poslanika, s.a.v.s., nije normativan, jer je on sam isticao da ponekad djeluje kao čovjek te da njegove riječi i djela ne obavezuju. Ako hadis pokriva tematska

<sup>5</sup> N. Vesović, *Pojam prava*, str. 169.

područja o kojima Poslanik, s.a.v.s., govori kao čovjek ili politički vođa muslimanske zajednice, hadis nužno nije propisujući. Zbog toga je tematsko područje koje hadis pokriva značajna situativna indicija za identificiranje deskriptivnog iskaza.

Socijalni kontekst Poslanikovog, s.a.v.s., vremena od velikog je značaja da bi se došlo do saznanja o tome da li je ono što se u hadisu tvrdi zaista bila realnost njegovog vremena.

Konačno, u obzir se moraju uzeti i drugite tekstovi – kur'anski stavci, vjerodostojni hadisi te druge verzije i tekstualni kontekst razmatranog hadisa. Pored ovih tekstualnih indicija, za vjerodostojnu interpretaciju dva hadisa koja ćemo razmatrati, ali i za vjerodostojnu interpretaciju hadisa općenito, važna je interpretativna tradicija prve generacije muslimana, jer su ashabi bili svjedoci cjelokupnog situativnog konteksta izričanja hadisa, odnosno direktni recipijenti Poslanikovog, s.a.v.s., govora.

## 2. Da li vođe/halife trebaju biti isključivo iz plemena Kurejš ili jesu bile iz plemena Kurejš?

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : النَّاسُ تَبَعُ لِقُرْيَشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ مُسْلِمُهُمْ تَبَعُ مُسْلِمِهِمْ وَكَافِرُهُمْ تَبَعُ لِكَافِرِهِمْ .

Od Abū Hurayre prenosi se da je Vjerovjesnik, s.a.v.s., rekao: "Ljudi slijede Kurejšije. Muslimani slijede Kurejšije muslimane, a nemuslimani Kurejšije nemuslimane."<sup>6</sup>

Pored ovog hadisa, postoje i brojni drugi hadisi koji govore o vođstvu Kurejšija. Spomenut ćemo samo još dva koje hadiski učenjaci smatraju vjerodostojnim.

Od Ğābira b. 'Abdullāha prenosi se da je Poslanik, s.a.v.s., rekao: "Ljudi slijede Kurejšije u dobru i zlu."<sup>7</sup>

<sup>6</sup> *Sahīh Al-Buhārī*: Kitāb al-manāqib, Bāb qawlillāh ta'ālā: "Yā ayyuhā n-nāsū innā halaqnākum min ḥakarīn wa untā...", br. 3495; *Sahīh Muslim*: Kitāb al-imāra, Bāb an-nās taba' li-Qurayš wa al-hilāfa fī Qurayš, br. 1818.

<sup>7</sup> *Sahīh Muslim*: Kitāb al-imāra, Bāb an-nās taba' li-Qurayš wa al-hilāfa fī Qurayš, br. 1819.

Od 'Abdullāha b. 'Umara prenosi se da je Vjerovjesnik, s.a.v.s., rekao: "Vlast će pripadati Kurejšijama sve dok ostanu od njih barem dva čovjeka."<sup>8</sup>

Hadis: "Vođe su iz plemena Kurejš (*Al-Aimma min Qurayš*)", nije zabilježen ni u jednoj od "Šest temeljnih hadiskih zbirki (*Al-Kutub as-sitta*)". Nijedan predajni put ovog hadisa nije bez nedostataka, ali je prenesen brojnim predajnim putevima, zbog čega će neki hadiski učenjaci, poput Šu'ayba al-Arnauṭa (u. 2016), kazati "da je vjerodostojan na osnovu brojnih predajnih puteva kojima je prenesen (*ṣahīḥ bi-ṭuruqihī wa šawāhidihī*)".<sup>9</sup> Ovaj hadis se prenosi od trojice ashaba: Anasa b. Mālika,<sup>10</sup> 'Alīja b. Abī Ṭāliba<sup>11</sup> i Abū Barze al-Aslamija. U hadisu koji se prenosi od Abū Barze al-Aslamija stoji: "Vođe će biti iz plemena Kurejš sve dok pružaju milost onima koji im je traže, ispunjavaju ugovore i pravedno sude. Ko tako ne postupa, na njega je/neka je na njega prokletstvo Allahovo i meleka i svih ljudi."<sup>12</sup>

Pored toga što je ovaj hadis na gramatičkoj razini iskazan deskriptivno i što ne pokriva sadržaje o kojima Muhammed, s.a.v.s., govori isključivo kao poslanik, indicije koje ukazuju na to da je Poslanik, s.a.v.s., ove hadise izrekao deskriptivno, odnosno da ih je izrekao zbog toga što su u vrijeme u kojem je živio pripadnici plemena Kurejš zaista od drugih plemena bili prepoznati kao vođe, jesu Kur'an, vjerodostojni hadisi, tekstualni kontekst hadisa, socio-politički kontekst i interpretacija ovog hadisa od ashaba.

8 *Ṣahīḥ Al-Buhārī: Kitāb al-manāqib, Bāb manāqib Qurayš*, br. 3501. Ovaj hadis Al-Buhārī bilježi i pod rednim brojem 7140; *Ṣahīḥ Muslim: Kitāb al-imāra, Bāb an-nās taba' li-Quraysh wa al-hilāfa fī Quraysh*, br. 1818.

9 *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal*, stručna obrada: Šu'ayb al-Arnauṭ i dr., pedeset tomova, Muassasa ar-risāla, Bejrut, 1416/1996, tom XIX, str. 318. (*Musnad Anas b. Mālik, r. 'anhu*, br. 12307).

10 *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal, Musnad Anas b. Mālik, r. 'anhu*, br. 12445, 12501. i 13098.

11 Al-Ḥākim an-Naysābūrī, *Al-Mustadrak 'alā Aṣ-Ṣahīḥayn: Kitāb ma'rifa aṣ-ṣahāba, r. 'anhū, Dikr faḍā'il al-qabā'il, Dikr faḍā'il Quraysh, Muwālā Quraysh amān ahl Al-Arq*, br. 7054.

12 *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal, Musnad Al-Baṣriyyīn, r. 'anhū, Ḥadīṭ Abī Barza al-Aslamī, r. 'anhu*, br. 20091, 20096. i 20119.

## 2.1. Kur'an

U Kur'anu se sugerira da funkcije treba davati onima koji su ih dostojni. Ne postoji kur'anski stavak na osnovu kojeg se može zaključiti da porijeklo igra ulogu u izboru za funkciju vođe, a kamoli da je ono uvjet da bi neko bio vođa: "Allah vam naređuje da odgovorne službe onima koji su ih dostojni povjeravate..."<sup>13</sup>

Shodno Kur'anu, o javnim poslovima, a odabir vođe i vlasti je zasigurno jedan od najvažnijih javnih poslova, vjernici se trebaju dogovarati: "... i koji se o (javnim) poslovima svojim dogovaraju..."<sup>14</sup>

## 2.2. Drugi hadisi

Isticati svoje porijeklo kao vrijednost samu po sebi u jednom od hadisa naziva se običajem iz džahilijeta/predkur'anskog perioda: "Četvero u mom ummetu je džahiljetsko i ummet se toga neće riješiti: razmetanje porijeklom, vrijeđanje zbog porijekla, traženje kiše posredstvom zvijezda i naricanje za umrlim."<sup>15</sup>

U hadisima se ističe da nema prednost Arap nad ne-Arapom. Prenosi se od Poslanika, s.a.v.s., da je na Oproštajnom hadžu rekao: "O ljudi, vaš Gospodar je jedan, i svi ste vi od jednog čovjeka. Nema prednost Arap nad ne-Arapom... osim po svijesti o Allahu..."<sup>16</sup>

Poslanik, s.a.v.s., naređuje pokornost vođi, pa makar on bio abesinijski rob. Ni u jednom od hadisa koje ćemo navesti ne spominje se da vođa mora biti iz plemena Kurejš da bi mu se bilo poslušno. Od Abū Darra prenosi se da je rekao: "Moj miljenik (Poslanik, s.a.v.s.) mi je oporučio da budem pokoran i poslušan, pa makar mi nadređeni bio rob odsječenih udova..."<sup>17</sup> Od Anasa b. Mālika prenosi se da je Poslanik, s.a.v.s., rekao: "Slušajte i

13 Kur'an, An-Nisā', 58. Prijevod je Korkutov.

14 Ibid., Aš-Šūrā, 38.

15 *Şahîh Muslim: Kitâb al-ğanâiz, Bâb at-tâsîd fî an-niyâha*, br. 934.

16 *Musnad Ahmad b. Hanbal, Hadît rağûl min aṣḥâb An-Nabi*, s.a.w.s., br. 23972.

17 *Şahîh Muslim: Kitâb al-masâ'id wa mawâdi' aṣ-ṣalâ*, Bâb karâhiya ta'hir aṣ-ṣalâ 'an waqtihâ al-muhtâr..., br. 648.; *Sunan Ibn Mâiga: Abwâb al-ğîhâd, Bâb tâ'a al-imâm*, br. 2862.

pokoravajte se pa makar vam zapovjednik bio Abesinac glave poput zrna suhog grožđa.”<sup>18</sup> Od Umm al-Ḥuṣayn prenosi se da je rekla: “Allahov Poslanik, s.a.v.s., je rekao: ‘Ako bi vam zapovjednik bio i sakati rob’, a mislim da je kazao i ‘crni’, koji vas vodi shodno Allahovoј Knjizi, budite mu poslušni i pokorni.”<sup>19</sup>

Poslanik, s.a.v.s., na visoke je funkcije postavljao i ashabe koji nisu bili iz plemena Kurejš. Tako je, naprimjer, odredio da vojskovođe u Bici na Mu’ti budu Zayd b. Ḥāriṭa i ‘Abdullāh b. Rawāḥa,<sup>20</sup> dok je za vojskovođu vojske koja je pred njegovu smrt krenula prema granici sa Bizantijskim carstvom postavio Usāmu b. Zayda.<sup>21</sup> Nijedan od spomenutih vojskovođa nije pri-padao plemenu Kurejš. Time je pokazao da svako, bez obzira na pleme kojem pripada, može biti izabran na funkciju koju je spo-soban obnašati.

### 2.3. *Tekstualni kontekst*

U nekim od citiranih hadisa ističe se razlog zbog kojeg Kurejšije jesu vođe, a to je da ih ljudi slijede. Ono što, također, ukazuje da je ove riječi Poslanik, s.a.v.s., izrekao deskriptivno jeste dio ha-disa u kojem stoji “da nevjernici slijede njihove nevjernike”, što je iskaz koji ne može biti preskriptivan. Ako bismo ovaj hadis razumjeli preskriptivno, onda bi on podrazumijevao da i ne-vjernici/grešnici trebaju za vođe uzimati nevjernike/grešnike iz plemena Kurejš.

### 2.4. *Sociopolitički kontekst*

Navedene hadise Poslanik, s.a.v.s., izrekao je zbog činjenice da su u njegovom vremenu Kurejšije zaista bile vođe i da su ih druga plemena priznavala kao vođe zbog njihove brojnosti, političke

18 *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*: *Kitāb al-adān*, *Bāb imāma al-‘abd wa al-mawlā*, br. 693.; *Sunan Ibn Māgā*: *Abwāb al-ghīhād*, *Bāb tā’ā al-imām*, br. 2860.

19 *Ṣaḥīḥ Muslim*: *Kitāb al-haqq*, *Bāb istīḥbāb ramy ḡamra Al-‘Aqabah yawm An-Naḥr rākiban...*, br. 1298.; *Sunan An-Nasā’i*: *Kitāb al-bay’ā*, *Bāb al-ḥadḍ ‘alā tā’ā al-imām*, br. 4203.; *Sunan At-Tirmidī*: *Abwāb al-ghīhād ‘an Rasūllillāh*, s.a.w.s., *Bāb mā ḡā’ā fī tā’ā al-imām*, br. 1706.; *Sunan Ibn Māgā*: *Abwāb al-ghīhād*, *Bāb tā’ā al-imām*, br. 2861.

20 Šamsuddīn ad-Dahabi, *Siyar a’lām an-nubalā’*, stručna obrada: Šu’ayb al-Arnāūt i dr., dvadeset pet tomova, Muassasa ar-riṣāla, Beirut, 1405/1985, tom I, str. 229.

21 *Ibid.*, tom II, str. 503.

moći, brige o Ka'bi, porijekla i prvenstva primanja islam-a. Čak i ako prihvatimo da je neke od spomenutih hadisa izrekao pre-skriptivno, oni nemaju univerzalnu punovažnost, tj. odnose se isključivo na specifičan sociopolitički kontekst koji je bio na snazi u vrijeme Poslanika, s.a.v.s. U nastavku rada navest ćemo mišljenja istaknutih učenjaka, među kojima je i Ibn Haldūn (u. 1406), poznati muslimanski sociolog i filozof historije, koji potvrđuju naš zaključak.

### 2.5. Interpretativna tradicija

Zagovornici mišljenja da vođa/halifa treba biti iz plemena Kurejš svoj stav temelje na konsenzusu kojeg su navodno ashabi postigli kada su odlučili za halifu odabratи Abū Bakra i dati mu prisegu kod mjesta Saqīfa Banī Sā'ida. Prema njima, tada je Abū Bakr razmatranim hadisom dokazivao da vođa mora biti Kurejšija.<sup>22</sup> Međutim, da li je to zaista tako bilo? Slijedeći pokazatelji govore suprotno tome:

- U hadisu u kojem se govori o pitanju nasljednika Poslanika, s.a.v.s., koje se pojavilo neposredno nakon njegove smrti, stoji da su Ensarije željele da halifa bude neko od njih. Da je zaista Poslanik, s.a.v.s., insistirao da vođa mora biti iz plemena Kurejš, za očekivati je da bi to eksplicitno rekao ashabima i da poznati ashabi, kao što su Sa'd b. 'Ubāda i Ḥubāb b. al-Mundīr, ne bi uopće iznosili prijedlog da Poslanikov, s.a.v.s., nasljednik bude neko iz redova Ensarija. Tada se znameniti ashab Ḥubāb b. al-Mundīr usprotivio Abū Bakru koji je kazao da su muhadžiri vođe, a da su Ensarije veziri, i kazao: "Mi to ne prihvatamo. Neka od nas bude vođa, i neka od vas bude vođa!"<sup>23</sup> Sa'd b. 'Ubāda nije nikada dao prisegu Abū Bakru;<sup>24</sup>

22 V. naprimjer: Yahyā b. Šaraf an-Nawawī, *Al-Minhāğ fī šarḥ Sahīh Muslim b. al-Haggāğ*, osamnaest tomova, Muassasa Qurṭuba, 1414/1994, tom XII, str. 276.

23 *Sahīh Al-Buḥārī: Kitāb fadā'il aṣ-ṣaḥāba, Bāb qawl An-Nabī*, s.a.v.s.: "Law kuntu muttaħid'an ḥalilān", br. 3668. Al-Buḥārī ovaj hadis bilježi i pod rednim brojem 6830.

24 *Ad-Dahabī, Siyar a'lām an-nubalā'*, tom I, str. 276-277.

- Hadis u kojem stoji da je Abū Bakr, obraćajući se Sa'du b. 'Ubādi i citirajući Poslanika, s.a.v.s., rekao: "Kurejšije posjedu vlast, dobročinitelji slijede dobročinitelje iz ovog plemena, a grešnici slijede grešnike iz ovog plemena", jeste *mursal* (prenosi ga tabiin od Poslanika, s.a.v.s.), pa, samim tim, ne zadovoljava formalne uvjete vjerodostojnosti,<sup>25</sup> a razmatrani dio ne navodi Al-Buhārī (u. 870) u svom "Šahīhu". Prema verziji ovog hadisa koju navodi Al-Buhārī, Abū Bakr nije citirao hadis, već je sam kazao: "Ovo/vlast će se priznati samo plemenu Kurejš. Oni su srž Arapa po porijeklu i mjestu življenja";<sup>26</sup>
- Ako i prihvatimo obje navedene verzije, riječi Abū Bakra ni na koji način ne ukazuju da vođa treba biti iz plemena Kurejš samo zato što je on iz tog plemena, već zato što druga plemena vide Kurejšije kao svoje vođe i slijede ih. To je i razlog zbog kojeg su Ensarije promijenile mišljenje i dale prisegu Abū Bakru;
- Dva predanja od 'Umara b. al-Haṭṭāba i jedno od 'Aiše. Prvo predanje od 'Umara b. al-Haṭṭāba glasi: "Kada bih bio na samrti, postavio bih Abū 'Ubaydu b. al-Ğarrāha za halifu da je živ... A da sam na samrti, i da je Abū 'Ubayda umro, imenovao bih Mu'āda b. Ğabala za halifu..."<sup>27</sup> Zašto bi 'Umar b. al-Haṭṭāb imenovao za halifu Mu'āda b. Ğabala, koji je bio Ensarija, ako halifa mora biti iz plemena Kurejš? Svi prenosioci navedenog predanja su pouzdani.<sup>28</sup> Drugo predanje glasi: "Kada bi mi došao jedan od dvojice ljudi, Sālim, štićenik Abū Hudayfe, ili Abū 'Ubayda b. al-Ğarrāh, i kada bih mu prepustio vlast, imao bih puno povjerenje u njega."<sup>29</sup> Sālim, takoder, nije pripadao Kurejšijama, već je

25 *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal, Musnad Abī Bakr aṣ-Ṣiddīq, r. 'anhu, br. 19.*

26 *Šahīh Al-Buhārī: Kitāb al-hudūd, Bāb raᬁm al-hublā min az-zinā idā aḥsanat, br. 6830.*

27 *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal, Musnad Abī Ḥafṣ 'Umar b. al-Haṭṭāb, r. 'anhu, br. 109.*

28 Ibn Haḡar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī bi šarḥ Šahīh Al-Buhārī*, stručna obrada: Muḥammad Fuād 'Abdulbāqī i dr., trinaest tomova, Dār ar-rayān, Kairo, 1407/1986, tom XIII, str. 127.

29 *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal, Musnad Abī Ḥafṣ 'Umar b. al-Haṭṭāb, r. 'anhu, br. 131.*

bio rob koji je došao iz Perzije.<sup>30</sup> U predanju od ‘Āiše stoji: “Allahov Poslanik nije poslao Zayda s vojskom, a da ga nije postavio za vojskovođu. Da ga je Zayd nadživio, postavio bi ga za svog nasljednika.”<sup>31</sup> Opet postavljamo pitanje: Ako je uvjet za vođu muslimanske zajednice da bude iz plemena Kurejš, zašto ‘Āiša tvrdi da bi Poslanik, s.a.v.s., za svog nasljednika postavio čovjeka koji nije Kurejšija?

Nakon generacije ashaba pa sve do vremena kada su Kurejši (Emevije i Abasije) imale stvarnu političku moć prevladavalо je mišljenje da je uvjet za halifu da bude iz plemena Kurejš. Također mišljenju suprotstavile su se prvo haridžije, prema kojima porijeklo ne igra nikakvu ulogu u izboru halife,<sup>32</sup> a nakon njih i brojni učenjaci iz redova mu’tezilija. Dīrār b. ‘Amr (u. 815), poznati mu’tezilijski učenjak i učenik Wāṣila b. ‘Aṭā'a, osnivača mu’tezilijskog pravca, smatra čak da se prednost treba dati Nabićcu (*An-Nabaṭī*) u odnosu na Kurejšiju, ukoliko je njegovo pleme malobrojnije i ako je manje utjecajan, jer bi u tom slučaju bilo lakše svrgnuti ga s vlasti ako ne postupa po šerijatu.<sup>33</sup>

Premda učenjaci četiriju mezheba smatraju da je pripadnost plemenu Kurejš uvjet za vođu muslimanske zajednice, kod njih ne nalazimo šire obrazloženje ovog stava.<sup>34</sup> Zato, razložno možemo postaviti pitanje: Da li su oni imali takav stav zbog toga što su smatrali da je porijeklo uvjet za vođu muslimanske zajednice ili zato što su Kurejšije tada još uvijek uživale podršku drugih plemena?

Kada su političku moć od Abasija preuzeli drugi narodi, poput Turaka Seldžuka, učenjaci počinju zastupati stav da pripadnost plemenu Kurejš nije uvjet za vođu, kao i objašnjavati

<sup>30</sup> Više o njemu v.: *Ad-Dahabī*, *Siyar a'lām an-nubalā'*, tom I, 167-170.

<sup>31</sup> *Musnad Ahmad b. Hanbal*: *Musnad 'Āiša*, r. 'anhā, br. 26538, 26815. i 27503.

<sup>32</sup> Abū Bakr aš-Šahrastānī, *Al-Milal wa an-niḥāl*, stručna obrada: 'Abdul'aziz Muḥammad al-Wakīl, tri toma, Muassasa Al-Ḥalabī, Kairo, 1387/1968, tom I, str. 116.

<sup>33</sup> *Ibid.*, str. 91.

<sup>34</sup> O Abū Ḥanīfinom stavu v.: Abū Mansūr al-Bagdādi, *Uṣūl ad-dīn*, Maṭba'a ad-dawla, Istanbul, 1346/1928, str. 275; O stavovima Mālikīa b. Anasa, Aš-Šāfi'iija i Aḥmada b. Hanbala v.: 'Abdullāh b. 'Umar ad-Damīğī, *Al-Imāma al-'uẓmā 'inda ahl as-sunna wa al-ğamā'a*, Dār Ṭayba, Rijad, bez godine izdanja, str. 269.

razloge zbog kojih je Poslanik, s.a.v.s., izrekao navedene hadise. Izdvojit ćemo samo neke od tih učenjaka.

Abū al-Ma'ālī al-Āuwaynī (u. 1085), učitelj Abū Hāmida Muhammada al-Gazālīja (u. 1111) te poznati ešarijski učenjak i pravnik šafijskog mezheba, smatrao je da vođa muslimanske zajednice ne mora biti pripadnik plemena Kurejš. On kaže: "Kada je u pitanju ovaj uvjet (da vođa mora biti Kurejšija), neki učenjaci se s tim ne slažu. Zbog mogućnosti različitih interpretacija, smatram da ovo pitanje ostaje otvoreno, a Allah zna što je ispravno (*Wa li-l-iħtimāl fīhi 'indī mağāl, wa Allah a'lamu bi-ṣ-sawāb*)."<sup>35</sup> U svom drugom djelu, "Giyāt al-umam fi at-tiyāt aż-żulam", Al-Āuwaynī će eksplisitnije kazati da je stava da vođa ne mora biti Kurejšija, a kao glavni razlog navodi to što je hadis kojim se argumentira da je uvjet za vođu da bude Kurejšija ustvari pojedinačna predaja (*habar āħād*), a pojedinačna predaja ne nudi kategoričko znanje.<sup>36</sup>

Abū Bakr al-Bāqillānī (u. 1013), ešarijski učenjak malikijskog mezheba, zastupao je isto mišljenje. Ibn Haldūn (u. 1406) će kazati da se Al-Bāqillānī po ovom pitanju slaže sa haridžijama te da je bio takvog stava zbog toga što je u njegovo vrijeme halifa izgubio političku moć, koja je prešla u ruke nearapskih vladara.<sup>37</sup>

Ibn Haldūn kaže da postoji razilaženje o tome da li je pripadnost plemenu Kurejš uvjet za halifu. On smatra da je razlog zbog kojeg je vođa u vrijeme Poslanika, s.a.v.s., trebao biti iz plemena Kurejš "interes koji se sastojao od uzimanje u obzir *'asabiyye* pomoću koje se ostvaruje zaštita i pravni zahtjevi ljudi". Prema Ibn Haldūnu, jaka *'asabiyya* jeste uvjet da ne dođe do sukoba i podvojenosti i da se u zajednici uspostave prisni odnosi. Drugim riječima, Ibn Haldūn smatra da je u vrijeme Poslanika, s.a.v.s., vođa trebao biti iz plemena Kurejš, zbog toga što su druga

<sup>35</sup> Abū al-Ma'ālī al-Āuwaynī, *Kitāb al-irshād ilā qawāṭi' al-adilla fī uṣūl al-i'tiqād*, stručna obrada: Muhammad Yūsuf Mūsā & 'Abdulmun'im 'Abdulħumayd, Maktaba al-ħanġi, Kairo, 1369/1950, str. 427.

<sup>36</sup> Abū al-Ma'ālī al-Āuwaynī, *Giyāt al-umam fi at-tiyāt aż-żulam*, stručna obrada: Muṣṭafā Ḥilmī & Fuād 'Abdulmun'im, Dār ad-dā'wa, Aleksandrija, bez godine izdanja, str. 63.

<sup>37</sup> Ibn Haldūn, *Muqaddima*, prijevod: Teufik Muftić, dva toma, El-Kalem, Sarajevo, 2007, tom I, str. 325.

plemena (plemenski ogranci Muđara) priznavali Kurejšije kao svoje vođe i potčinjavali se njihovoj vlasti, što je za posljedicu imalo otklanjanje sukoba i razdora, čvrstu povezanost članova zajednice i njihovu veću sigurnost.<sup>38</sup>

Ibn al-Atīr al-Ğazarī (u. 1233), znameniti hadiski učenjak, lingvista i historičar, tumačeći hadis: "Vođe su iz plemena Kurejš, dobročinitelji iz ovog plemena su vođe dobročinitelja, a grešnici iz ovog plemena su vođe grešnika...",<sup>39</sup> kaže: "Ovaj hadis je iskazan deskriptivno, a ne kako bi se ustanovio propis/preskriptivno (*hādā 'alā ġīha al-ihbār 'anhūm, lā 'alā ṭarīq al-hukm fīhīm*)."<sup>40</sup>

'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād (u. 1964), egipatski učenjak, stava je da mnogi osporavaju da je uvjet za vođu da bude iz plemena Kurejš. On navodi argumente koji idu u prilog tom stavu, a koji ne izlaze iz okvira onoga što smo u ovom radu naveli. Ono zbog čega je Poslanik, s.a.v.s., dao prednost vođi iz plemena Kurejš u odnosu na druge vođe, prema Al-'Aqqādu, jeste moć koju su Kurejšije imale u to vrijeme. Naime, u vrijeme misije Muhammeda, s.a.v.s., pleme Kurejš je bilo najmoćnije u Mekki, tada glavnom gradu/centru Arabijskog poluotoka.<sup>41</sup>

Muhammad Abū Zahra (u. 1974), istaknuti egipatski muslimanski pravnik, nakon razmatranja svih hadisa koji govore o vođstvu, kaže: "Uvidom u sve hadise koji govore o vođstvu Kurejšija, uključujući hadis: 'Vođe su iz plemena Kurejš', postaje jasno da iz ovih hadisa ne proizlazi da vođstvo pripada plemenu Kurejš i da nije ispravno da drugima pripadne. Nesumnjivo je da je vođstvo drugih ispravno, a hadis: 'Vođe su iz plemena Kurejš' iskazan je deskriptivno (*min qabil al-ihbār*)... ili ukazuje na odlikovanost

38 Ibid., tom I, str. 325-326.

39 Ovaj hadis se prenosi od 'Alija b. Abī Ṭāliba, a bilježi ga, pored ostalih, i Al-Ḥākim an-Naysābūrī u svom "Mustadraku": *Kitāb ma'rifa as-ṣahāba*, r. 'anhūm, *Dīkr faḍā'il al-qabā'il*, *Dīkr faḍā'il Qurayš*, *Muwaṭṭa Qurayš amān ahl Al-Ard*, br. 7054. Ad-Dāraqutnī smatra da je ispravnije da je ovaj hadis izrekao 'Alī b. Abī Ṭālib, a ne Poslanik, s.a.v.s.: 'Alī b. 'Umar ad-Dāraqutnī, *Al-'I'lāt al-wārida fi al-ahādīt An-Nabawiyā*, stručna obrada: Maḥfūzurrahmān Zaynūllāh as-Salafī, šesnaest tomova, Dār Ṭayba, Rijad, 1405/1985, tom III, str. 198.

40 Ibn al-Atīr al-Ğazarī, *An-Nihāya fī garīb al-hadīt wa al-ātar*, stručna obrada: Tāhir Aḥmad az-Zāwī & Maḥmūd Muḥammad aṭ-Ṭanāḥī, pet tomova, Al-Ḥalabī, 1383/1963, tom I, str. 116.

41 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, *Ad-Dīmuqrātiyya fī al-islām*, Muassasa hindāwī li-t-ta'līm wa aṭ-ṭaqāfa, Kairo, 2012, str. 52.

Kurejšija (u tom vremenu), ali ne i na to da je pripadnost Kurejšijama uvjet vođstva.” Prema njemu, Abū Bakr i ashabi koji su mu dali prisegu svoj stav su temeljili na osobinama koje su tadašnje Kurejšije imale: pobožnost (prvi su primili islam i bili uz Poslanika, s.a.v.s., u najtežim trenucima) i politička moć. Kod koga se nađu ove osobine, nastavlja Abū Zahra, može biti halifa.<sup>42</sup>

### 3. Da li zloslutni predznaci postoje ili ljudi vjeruju da postoje?

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّمَا الشُّوُمُ فِي ثَلَاثَةِ: فِي الْفَرَسِ وَالْمُرَأَةِ وَالدَّارِ.

Od ‘Abdullāha b. ‘Umara, r. ‘anhumā, prenosi se da je rekao: “Čuo sam Allahovog Poslanika, s.a.v.s., da je rekao: ‘Zloslutna je u trome: konju, ženi i kući.’”<sup>43</sup>

U navedenoj formi se, pored Abdullāha b. ‘Umara, bilježi i od Abū Hurayre,<sup>44</sup> i Ummu Salame.<sup>45</sup>

Razmatrani hadis se u različitim verzijama prenosi brojnim predajnim putevima koji zadovoljavaju uvjete vjerodostojnosti od više ashaba, a Al-Buhārī i Muslim ga, pored ‘Abdullāha b. ‘Umara, bilježe i od Sahla b. Sa’da as-Sā‘idiјa.<sup>46</sup> Muslim je ovaj hadis zabilježio i od Čābirā b. ‘Abdullāha.<sup>47</sup> Hadis je u drugim

42 Muhammed Abū Zahra, *Tārīħ al-madāhib al-arba'a*, Dār al-fikr al-‘arabi, Kairo, bez godine izdanja, str. 78.

43 Ṣaḥīḥ Al-Buhārī: *Kitāb al-ḡīhād wa as-siyar*, Bāb mā yudkaru min šu'm al-faras, br. 2858. Al-Buhārī ga bilježi i pod rednim brojem 5093; Ṣaḥīḥ Muslim: *Kitāb as-salām*, Bāb at-tiyara wa al-fa'l wa mā yakūnu fīhi min aš-šu'm, br. 2225; *Sunan Abī Dāwūd*: *Kitāb al-kahāna wa at-taṭayyur*, Bāb at-tiyara, br. 3922; *Sunan At-Tirmidī*: *Abwāb al-adab 'an Rasūlillāh*, s.a.v.s., Bāb mā ġāfa fī aš-šu'm, br. 2824; *Sunan An-Nasā'i*: *Kitāb al-hayl*, Bāb šu'm al-hayl, br. 3570.i 3571; *Sunan Ibn Māġā*: *Abwāb an-nikāh*, Bāb mā yakūnu fīhi al-yumn wa aš-šu'm, br. 1995.

44 Abū Bakr al-Bazzār, *Al-Baḥr az-zakhār al-ma'rūf bi musnad Al-Bazzār*: *Musnad Abī Hurayra*, Yāzid b. al-Awdī, br. 9660. Da je ovaj hadis prenio Abū Hurayra saznajemo i na osnovu predanja u kojima stoji da je Āiša obaviještena da ovaj hadis prenosi Abū Hurayra: *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal*: *Musnad Āiša*, r. ‘anhā, br. 25807, 26674. i 26728.

45 *Sunan Ibn Māġā*: *Abwāb an-nikāh*, Bāb mā yakūnu fīhi al-yumn wa aš-šu'm, br. 1995.

46 Ṣaḥīḥ Al-Buhārī: *Kitāb al-ḡīhād wa as-siyar*, Bāb mā yudkaru min šu'm al-faras, br. 2859. Al-Buhārī ga bilježi i pod rednim brojem 5095; Ṣaḥīḥ Muslim: *Kitāb as-salām*, Bāb at-tiyara wa al-fa'l wa mā yakūnu fīhi min aš-šu'm, br. 2226.

47 Ṣaḥīḥ Muslim: *Kitāb as-salām*, Bāb at-tiyara wa al-fa'l wa mā yakūnu fīhi min aš-šu'm, br. 2227; *Sunan An-Nasā'i*: *Kitāb al-hayl*, Bāb šu'm al-hayl, br. 3572.

hadiskim zbirkama zabilježen još od Sa'da b. Abī Waqqāṣā,<sup>48</sup> i Abū Sa'īda al-Hudrīja.<sup>49</sup>

Na gramatičkoj razini, navedeni hadis iskazan je na deskriptivn način. Dodatne indicije koje ukazuju da je iskazan deskriptivno i na semantičkoj razini, odnosno da je ove riječi Poslanik, s.a.v.s., izrekao zato što su paganski Arapi ili njegovi savremenici smatrali konja, ženu i kuću zloslutnim predznacima, ili, pak, zato što se zloslutnja kod ljudi općenito javlja zbog konja/prevozog sredstva, žene i kuće, jesu Kur'an, druge verzije ovog hadisa, drugi hadisi, sociokulturni kontekst i interpretacija ashaba.

### 3.1. *Kur'an*

Prema slovu Kur'ana, sve se dešava Allahovom voljom i određenjem, pa, samim tim, i nevolje koje zadesa čovjeka. Ova poruka provlači se kroz brojne kur'anske stavke, a za ovu priliku bit će dovoljno da navedemo samo jedan: "Nema nevolje koja zadesi Zemlju i vas, a koja nije, prije nego što je damo, zapisana u Knjizi – to je Allahu, uistinu, lahko."<sup>50</sup> U predanju stoji da je 'Āiša, supruga Poslanika, s.a.v.s., navodila ovaj kur'anski stavak kao dokaz da zloslutni predznaci ne postoje.<sup>51</sup>

### 3.2. *Druge verzije hadisa*

Prema drugoj verziji ovog hadisa, koja ima znatno više predajnih puteva, Poslanik, s.a.v.s., rekao je: "Ako je zloslutnja u nečemu, onda je u kući, ženi i konju (*In kāna aš-šu'm fī šay' fa-fī ad-dār wa al-mar'a wa al-faras*)."<sup>52</sup> Ova verzija se uz neznatne razlike prenosi od 'Abdullāha b. 'Umara,<sup>53</sup> Sahla b. Sa'da as-Sā'iđīja,<sup>54</sup> Ğābira b. 'Abdullāha<sup>54</sup> i Abū Hurayre.<sup>55</sup>

48 Sunan Abī Dāwūd: *Kitāb al-kahāna wa at-taṭayyur*, Bāb aṭ-ṭiyara, br. 3921.

49 Abū Ča'far Aḥmad b. Muḥammad aṭ-Ṭahāwī, Šarḥ ma'ānī al-ātār: *Kitāb al-karāha*, Bāb ar-rağul yakūnu bihī ad-dā' hal yuğtanabu am lā, br. 7104.

50 Kur'an, Al-Hadīd, 22.

51 Musnad Aḥmad b. Ḥanbal: *Musnad 'Āiša*, r. 'anhā, br. 26728.

52 Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī: *Kitāb an-nikāḥ*, Bāb mā yuttaqā min šu'm al-mar'a, br. 5094.

53 V. podnožnu napomenu 46.

54 V. podnožnu napomenu 47.

55 Sulaymān b. Aḥmad aṭ-Tabarānī, *Al-Mu'ǧam al-awsaṭ*: Bāb al-mīm, *Man ismuhū Muḥammad*, Muḥammad b. Šu'ayb al-Āṣbahānī, br. 7497.

Ako i prihvatimo da ovaj hadis nije deskriptivno iskazan, u njemu se ne tvrdi da je zloslutnja u kući, ženi i konju, budući da je iskazan u obliku pogodbene rečenice, koja podrazumijeva ostvarenje sadržaja glavne rečenice samo ako se ostvari sadržaj zavisne rečenice. Zavisna rečenica: "Ako je zloslutnja u nečemu", ne znači nužno da zloslutnja jeste u nečemu.

Zbog toga će Aṭ-Ṭabarī (u. 923) kazati da ova verzija hadisa ne potvrđuje postojanje zlosltnih predznaka. Po njemu, ovakva forma rečenice više ukazuje na nepostojanje sadržaja zavisne rečenice (irealna pogodbena rečenica) nego što ukazuje na njegovo postojanje (realna ili potencijalna pogodbena rečenica).<sup>56</sup>

Prema trećoj verziji ovog hadisa, Poslanik, s.a.v.s., rekao je: "Nema zaraze niti zloslutnje. Zloslutnja je u trome: konju, ženi i kući (*Lā 'adwā wa la ṭiyara. Innamā aš-šu'mu fī talāṭa: fī al-faras wa al-mar'a wa ad-dār*). Ova ili slična verzija bilježi se od 'Abdullāha b. 'Umara.<sup>57</sup>

U prvom dijelu hadisa negira se postojanje bilo kakvog oblika zloslutnje, dok se u drugom dijelu, ako ga shvatimo kao preskriptivni iskaz, negira ono što je kazano u prvom dijelu, zbog čega bismo morali ustanoviti da su prvi i drugi dio hadisa kontradiktorni. Međutim, ukoliko prvi dio hadisa razumijemo kao preskriptivni, a drugi kao deskriptivni iskaz kojim je Poslanik, s.a.v.s., htio da ukaže na činjenično stanje i, vjerovatno, upozori one kojima se obraća, između dva dijela hadisa ne bi bilo nikakve kontradiktornosti. U tom slučaju, značenje ovog hadisa bilo bi da nema zlosltnih predznaka, a da paganski Arapi ili Poslanikovi, s.a.v.s., savremenici vide konja, ženu i kuću kao zloslutne predznake, ili da se naprosto zloslutnja kod ljudi javlja zbog konja, žene i kuće. Da je Poslanik, s.a.v.s., zaista smatrao konja, ženu i kuću zloslutnim predznacima, za očekivati je da bi bio

56 Muhammad b. Čarīr aṭ-Ṭabarī, *Tahdīb al-āṭār*, stručna obrada: Maḥmūd Muhammād Šākir, četiri toma, Muassasa al-madanī, Kairo, 1402/1482, tom I, str. 34;

57 Ṣaḥīḥ Al-Buhārī: *Kitāb aṭ-ṭibb, Bāb lā 'adwā*, br. 5772. Sličnu verziju Al-Buhārī bilježi pod rednim brojem 5753; Ṣaḥīḥ Muslim: *Kitāb as-salām, Bāb at-ṭiyara wa al-fa'l wa mā yakūnu fihi min aš-šu'm*, br. 2225;

eksplisitniji i kazao: "Ne postoje zloslutni predznaci izuzev konja, žene i kuće", ili tome sl.

Prema četvrtoj verziji, Poslanik, s.a.v.s., rekao je: "Nema inkarniranja u sovu, nema zaraze niti zloslutnje, a ako je zloslutnja u nečemu, onda je u konju, ženi i kući (*lā hāma wa lā 'adwā wa lā ṭiyara, wa in takun at-ṭiyara fī šay' fa-fī al-faras wa al-mar'a wa ad-dār*)."<sup>58</sup> Ova verzija se bilježi od Sa'da b. Abi Waqqāsa,<sup>59</sup> a slična verzija zabilježena je od Abū Sa'īda al-Hudrija.<sup>60</sup>

I u ovoj verziji je u prvom dijelu zanegiran svaki oblik zloslutnih predznaka. Drugi dio može se dvojako protumačiti: a) Kao deskriptivan iskaz: "Ako ljudi u nečemu vide zloslutni predznak, onda ga vide u konju, ženi i kući"; b) Kao irealnu pogodbenu rečenicu: "Kada bi zloslutni predznaci postojali, onda bi konj, žena i kuća bili zloslutni predznaci."

Premda su neki učenjaci, poput At-Ṭabarija i Al-Albānija (u. 1999), smatrali da ovaj hadis treba razumjeti kao irealnu pogodbenu rečenicu,<sup>60</sup> smatramo da je puno argumentiraniji stav da je riječ o deskriptivnom iskazu. To što je ovaj hadis prenesen u kategoričkoj formi ("Zloslutnja je u trome..."), zatim činjenica da se ovaj hadis ne mora razumjeti kao irealna pogodbena rečenica, jer Poslanik, s.a.v.s., nije kazao: "Kada bi zloslutni predznaci postojali, oni bi bili u konju, ženi i kući", kao i predanje od Āiše koje ćemo nešto kasnije navesti, a iz kojeg se može zaključiti da je Poslanik, s.a.v.s., ove riječi izrekao zbog toga što su paganski Arapi u konju, ženi i kući vidjeli zloslutne predzname, ukazuju da ovaj hadis nije izrečen kao irealna pogodbena rečenica.

### 3.3. Drugi hadisi

Postoje brojni vjerodostojni hadisi u kojima se negira postojanje zloslutnih predznaka, a pripisivanje krajnjeg uzroka nekome ili nečemu drugom izuzev Allahu Uzvišenom se u nekim od njih

58 V. podnožnu napomenu 48.

59 V. podnožnu napomenu 49.

60 At-Ṭabarī, *Tahdīb al-ātār*, tom I, str 34; Nāṣiruddīn al-Albānī, *Silsila al-ahādīt as-ṣaḥīḥa wa ḥay' min fiqhihā wa fawā'iḍihā*, sedam tomova, Maktaba al-ma'ārif, 1415/1915, tom I, str. 804. (br. 442)

izjednačava sa mnogoboštвom. Za ovu priliku bit ћe dovoljno da navedemo četiri hadisa.

Od Anasa b. Mâlika prenosi se da je rekao: "Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao je: 'Nema zaraze niti zloslutnje, a sviđa mi se optimističko predviđanje (*fa'l*).'" Upitaše ga: 'Šta je to optimističko predviđanje (*fa'l*)?' Poslanik, s.a.v.s., reče: 'Lijepa riječ.'"<sup>61</sup>

Od Abū Hurayre prenosi se da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: "Nema zaraze niti ima mjesta za zloslutnju i praznovjerje vezano za noćnu pticu i zmiju u stomaku, a bježi od gubavoga kao što bježiš od lava."<sup>62</sup>

Od 'Abdullâha b. Mas'ûda prenosi se da je rekao: "Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao je: 'Zloslutnja je širk. Zloslutnja je širk.' Povnovio je to tri puta. 'Nema nijednog među nama da se kod njega ne javlja zloslutnja,'<sup>63</sup> ali je Allah odagnava čvrstim pouzdanjem u Njega."<sup>64</sup>

Od Ḥakīma b. Mu'āwiye se prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: "Ne postoje zloslutni predznaci, a sreću mogu donositi kuća, žena i konj."<sup>65</sup>

Ovi hadisi jasno ukazuju da zloslutni predznaci ne postoje te da razmatrani hadis treba razumijevati tako što će se dovesti u sklad sa citiranim hadisima.

61 *Ṣaḥīḥ Al-Buhārī*: Kitāb at-ṭibb, Bāb lā 'adwā, br. 5776. Ovaj hadis Al-Buhārī bilježi i pod rednim brojem 5756; *Ṣaḥīḥ Muslim*: Kitāb as-salām, Bāb at-ṭiyara wa al-fa'l wa mā yakūnu fīhi min aš-šu'm, br. 2224; *Sunan Abī Dāwūd*: Kitāb al-kahāna wa at-taṭayyur, Bāb at-ṭiyara, br. 3916; *Sunan At-Tirmidī*: Abwāb as-siyar 'an Rasūllāh, ş'a.w.s., Bāb mā ḡāfi at-ṭiyara, br. 1615; *Sunan Ibn Māgā*: Abwāb at-ṭibb, Bāb man kāna yu'ḡibuhū al-fa'l wa yakrahu at-ṭiyara, br. 3537.

62 *Ṣaḥīḥ Al-Buhārī*: Kitāb at-ṭibb, Bāb al-ḡudām, br. 5776.

63 Hadiski učenjaci smatraju da je jedan od prenosilaca napravio grešku u dijelu hadisa: "Nema nijednog među nama da se kod njega ne javlja zloslutnja", jer je ove riječi pripisao Poslaniku, s.a.v.s., a izrekao ih je, ustvari, 'Abdullah b. Mas'ûd. (V.: Šarafulhaqq al-'Azîm al-Ābâdî, *'Awn al-mâ'bûd: šârh Sunan Abî Dâwûd*, stručna obrada: Abû 'Abdullâh an-Nu'mâni al-Atârî, Dâr Ibn Ḥazm, Bejrut, 1426/2005, str. 1776-1777. (br. 3910)

64 *Sunan Abî Dâwûd*: Kitāb al-kahāna wa at-taṭayyur, Bāb fī at-ṭiyara, br. 3910.; *Sunan At-Tirmidî*: Abwāb as-siyar 'an Rasūllâh, ş'a.w.s., Bāb mā ḡāfi at-ṭiyara, br. 1614; *Sunan Ibn Mâgâ*: Abwāb at-ṭibb, Bāb man kāna yu'ḡibuhū al-fa'l wa yakrahu at-ṭiyara, br. 3538.

65 *Sunan At-Tirmidî*: Abwāb al-adab 'an Rasūllâh, ş'a.w.s., Bāb mā ḡāfi aš-šu'm, br. 2824.

### 3.4. Sociokulturni kontekst

U predanju stoji da su dva čovjeka rekla ‘Āiša da Abū Hurayra prenosi hadis: “Zloslutnja je u ženi, kući i jahalici”, pa se žesto-ko rasrdila i kazala: “Paganski Arapi su u tome vidjeli zloslutne predznaće.”<sup>66</sup> Prema drugoj verziji ovog predanja, ‘Āiša se Allahom zaklela da Poslanik, s.a.v.s., to nije rekao, već da je kazao: “Paganski Arapi su u tome vidjeli zloslutne predznaće.”<sup>67</sup>

Ova predanja od ‘Āiše ukazuju da ona nije smatrala da je Poslanik, s.a.v.s., ove riječi izrekao preskriptivno, kao što po-jašnjavaju razlog zbog kojeg ih je mogao izreći: Zloslutnja je u ženi, kući i jahalici jer su paganski Arapi u tome vidjeli zloslutne predznaće. To što su ova dva čovjeka ovaj hadis uzimali kao argument da su žena, kuća i jahalica zaista zloslutni predznaci ili što ga je ‘Āiša shvatila na način da on potvrđuje postojanje zloslutnih predznaka jeste ono što ju je rasrdilo.

### 3.5. Interpretativna tradicija

U nastavku rada navest ćemo mišljenja učenjaka koja potvrđuju naš zaključak.

Već smo kazali da ‘Āiša nije prihvatala da je Poslanik, s.a.v.s., ovaj hadis izrekao preskriptivno. Ibn ‘Abbās, jedna od najista-knutijih intelektualnih figura iz redova ashaba, također, nije prihvatio da je Poslanik, s.a.v.s., rekao da su konj, žena i kuća zloslutni predznaci. Ibn Abī Mulayka je jedne prilike došao Ibn ‘Abbāsu rekavši mu da se kod njega javlja zloslutnja zbog njego-ve robinje, a da se govori da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: “Ako je zloslutnja u nečemu, onda je u kući, ženi i konju.” Ibn ‘Abbās je zanijekao da je to Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao i da zloslutni predznaci postoje, pa je rekao: “Ako se kod tebe javlja zloslutnja zbog nje, onda je prodaj ili osloboди.”<sup>68</sup>

Prenosi se da je Mālik b. Anas (u.795), kada je upitan o zloslutnji u konju i kući, kazao: “Po našem mišljenju, to nisu

66 Musnad Ahmad b. Ḥanbal: *Musnad ‘Āiša*, r. ‘anhā, br. 25807.

67 Ibid., br. 26674.

68 Aṭ-Ṭabarī, *Tahdīb al-ātār*, str. 27.

zloslutni predznaci. Koliko je kuća u kojima su propali oni koji su u njima živjeli, a zatim, u istim tim kućama, zaimali oni koji su došli nakon njih.”<sup>69</sup>

Brojni učenjaci nakon generacije ashaba smatrali su da se ovaj hadis može protumačiti na način da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., htio kazati da paganski Arapi/njegovi savremenici kojima, kuću i ženu smatraju zloslutnim predznacima.

Al-Qādī ‘Iyād (u. 1149), tumačeći hadis: “Ako je zloslutnja u nečemu, onda je u konju, ženi i kući”, kaže da neki učenjaci smatraju da ovaj hadis znači: “Ako ljudi vjeruju da je u nečemu zloslutni predznak, onda vjeruju da je u konju, ženi u kući.”<sup>70</sup> Isto mišljenje Az-Zarkaši (u. 1392) pripisuje grupi istaknutih učenjaka.<sup>71</sup>

Tumačenje vrlo slično navedenom jeste da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., ove riječi izrekao zbog toga što je čovjeku urođena zloslutnja po pitanju onoga sa čime najviše dolazi u kontakt ukoliko mu je Allah u tome odredio neku nevolju i iskušenje. U hadisu se, prema ovom tumačenju, ne misli da paganski Arapi ili Poslanikovi, s.a.v.s., savremenici vjeruju da se zlo dešava zbog same kuće, žene ili konja, već da se kod ljudi općenito javlja zloslutnja po pitanju spomenutih stvari. Ova zloslutnja je u prirodi čovjeka i različita je od zloslutnje koja se dovodi u vezu sa vjerovanjem da je krajnji uzrok zla određena kuća, žena ili konj, a koju je Poslanik, s.a.v.s., nazvao određenim oblikom mnogoboštva/širka.

Ibn al-Qayyim (u. 1350) ovakvo mišljenje pripisuje grupi učenjaka i ističe da ovi učenjaci smatraju da je Poslanik, s.a.v.s., izrekao ove riječi kako bi ashabe upozorio da se posebno pričuvaju zloslutnje po pitanju kuće, žene i konja.<sup>72</sup> Od savremenih

69 Abū al-Walīd Sulaymān b. al-Ḥalaf al-Bāḡī, *Al-Muntaqā: šarḥ Muwaṭṭa' imām Dār al-hiğra Mālik b. Anas*, sedam tomova, Dār as-sa'āda, 1332. po H., tom VII, str. 293.

70 Ibid., str. 293-294.

71 Badruddīn az-Zarkaši, *Al-Iğāba li-īrād mā istadrakathu Ḥāfiẓ al-ṣahāba*, stručna obrada: Sa'īd al-Afgāni, Al-Maktab al-islāmi, Bejrut, 1390/1970, str. 115.

72 Ibn Qayyim al-Ǧawziyya, *Miftāḥ dār as-sa'āda*, Dār al-kutub al-īlmiyya, Bejrut, 1419/1998, str. 579-580.

hadiskih učenjaka ovakvog mišljenja je ‘Abdullâh b. Dayfullâh ar-Ruhaylî, profesor na Univerzitetu Tayba u Medini.<sup>73</sup>

Na osnovu svega navedenog smatramo da je najvjerovalnije i najvjerodstojnije da je Poslanik, s.a.v.s., ove riječi izgovorio deskriptivno i vjerovatno kao upozorenje onima kojima se obraćao. Razlog tome može biti to što su paganski Arapi smatrali da konj, žena i kuća mogu biti zloslutni predznaci, kao što se u predanju od Āiše navodi, ili što se zloslutnja kod ljudi najčešće javlja zbog u hadisu spomenutih stvari.

**66** Pored ovih tumačenja postoje i druga tumačenja.<sup>74</sup> Njima se ovdje nećemo baviti budući da se ne mogu podvesti pod temu našeg rada i da ih ne smatramo dovoljno argumentiranim kao ponuđena tumačenja. I ovaj primjer nam pokazuje da su učenjaci bili mišljenja da su neki Poslanikovi, s.a.v.s., hadisi deskriptivno iskazani i da njegov krajnji cilj nije ustanovljavanje normi.

A Uzvišeni Allah najbolje zna!

### Zaključak

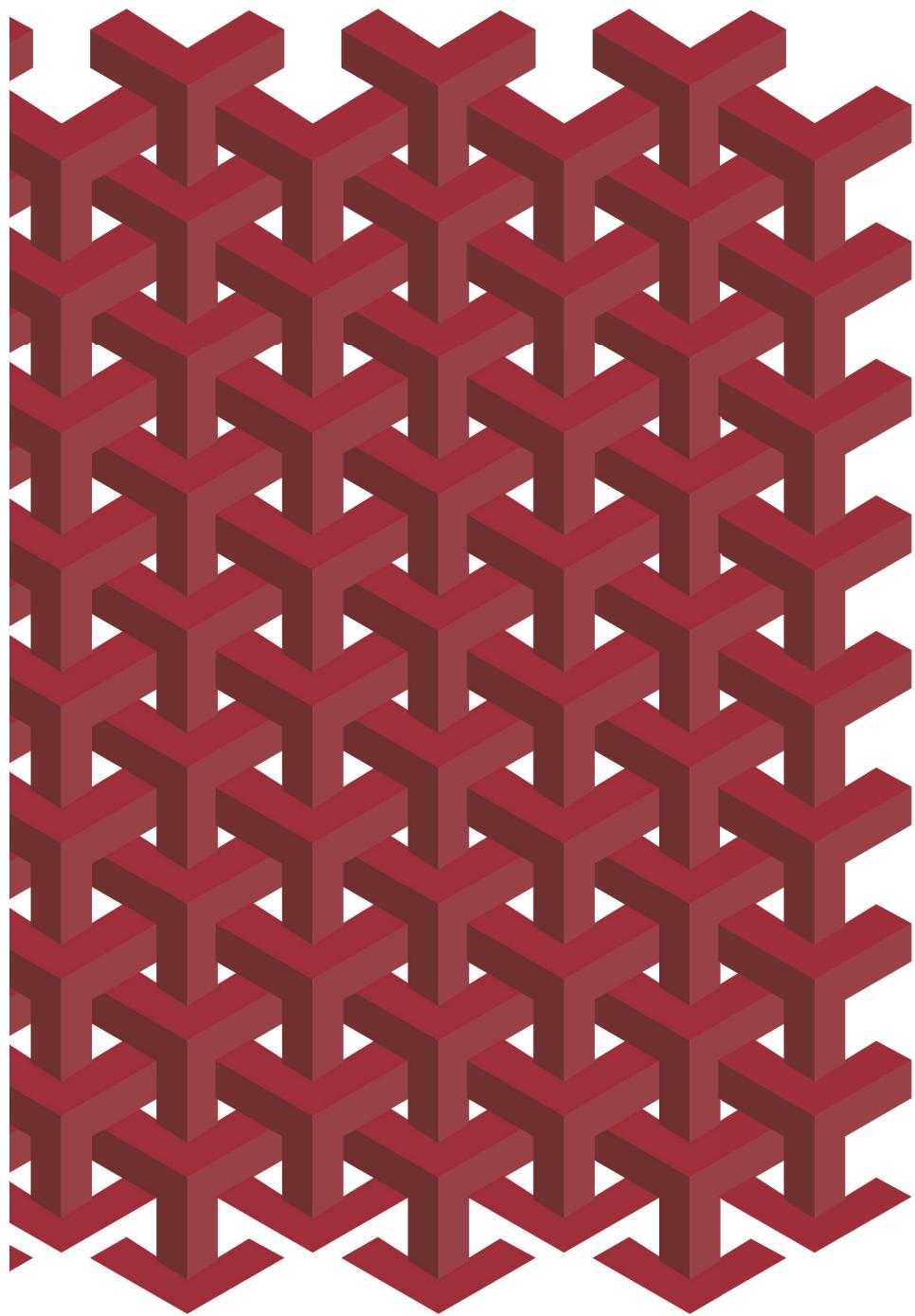
Deskriptivni iskaz jeste iskaz kojim se konstatira činjenično stanje, dok preskriptivni iskaz označava iskaz kojim se neko ili nešto vrednuje prema određenom kriteriju.

U kontekstu govora o Poslaniku, s.a.v.s., možemo kazati da je deskriptivni iskaz Poslanikovo, s.a.v.s., opisivanje činjenica bez namjere da o njima donosi vrijednosni sud. Drugim riječima, Poslanik, s.a.v.s., u ovom slučaju govori o onome “šta jeste”, a ne o onome “šta bi trebalo biti”. Deskriptivne iskaze u hadisima otkrivamo na temelju gramatičke strukture teksta hadisa, njegove teme, socijalnog konteksta, kao i razmatranja Kur’ana, drugih verzija hadisa, drugih hadisa, tekstualnog konteksta hadisa, ali i interpretativne tradicije, a posebno interpretativne tradicije ashaba, neposrednih recepijenata Poslanikovog, s.a.v.s., govora.

73 ‘Abdullâh b. Dayfullâh ar-Ruhaylî, *Manhâgiyya fiqh as-sunna an-nabawiyya*, 1430/2009, str. 238.

74 Više v.: Ibn Haġar, *Fatḥ Al-Bārī*, tom VI, str. 71-74; Ibn al-Qayyim, *Miftâḥ dār as-sa’āda*, str. 575-581.

Razmatrajući hadise: "Ljudi slijede Kurešije. Muslimani slijede Kurešije muslimane, a nemuslimani Kurešije nemuslimane", i: "Zloslutnja je u trome: konju, ženi i kući", kao i druge hadise koji govore o vođstvu Kurešija i (ne)postojanju zloslutnje, došli smo do zaključka da se veoma argumentirano može tvrditi da su ovi hadisi iskazani deskriptivno. Naime, Poslanik, s.a.v.s., rekao je da ljudi slijede Kurešije i da vlast pripada Kurešijama naprosto zbog toga što su Kurešije zbog različitih razloga navedenih u radu držali vlast u svojim rukama. Isto tako, Poslanik, s.a.v.s., rekao je da je zloslutnja u konju, ženi i kući, ne zato što su konj, žena i kuća zloslutni predznaci, već zato što su njegovi savremenici smatrali da su navedene stvari zloslutni predznaci ili zato što se najviše zbog njih kod ljudi javlja zloslutnja.



# NEDIM BEGOVIĆ

## Namaz na radnom mjestu: Pravni okvir u BiH i fikhska pravila

---

**Nedim Begović**

docent na Katedri za  
šerijatsko pravo (fikh)  
[nedimbeg@yahoo.com](mailto:nedimbeg@yahoo.com)

**Originalni naučni rad**

Primljen: 04. 09. 2018.  
Prihvaćeno: 11. 10. 2018.

**Ključne riječi**  
namaz, radno mjesto, vjerski  
konflikt, pravni okvir, fikhska  
pravila, fikhske olakšice

**Sažetak**

Ovim člankom autor želi istražiti problem slobode iskazivanja vjere na radnom mjestu, s fokusom na pojavu konflikta između radnih obaveza muslimanskih uposlenika i vjerske dužnosti obavljanja dnevnih i džuma-namaza. Analiziraju se postojeći pravni okvir te mogućnosti akomodiranja namaza na radnom mjestu ili u radnom vremenu, kroz prilagođavanje poslodavaca, na temelju važećeg pravnog okvira u Bosni i Hercegovini, ili kroz primjenu šerijatskopravnih olakšica. Primjenom metode tekstualne analize i komparativne metode dolazi se do slijedećih osnovnih rezultata istraživanja: a) radno zakonodavstvo Bosne i Hercegovine ne sadrži konkretne odredbe o pravu na obavljanje vjerskih obreda na radnom mjestu/ u radnom vremenu; b) odredbe radnog zakonodavstva o pauzama u toku radnog vremena, uz sporazum poslodavaca i uposlenika, mogu se koristiti za obavljanje namaza, c) u situaciji kada uposlenik musliman nije u mogućnosti obaviti džumu odnosno dnevno-noćne namaze, primjenjuju se fikhske olakšice, naime oslobođanje od obaveze klanjanja džuma-namaza u situaciji nužde ili prijeke potrebe i spajanje namaza (*džem'*), te pravilo o nadoknađivanju propuštenih namaza (*kada'*).

## الصلوة في مقر العمل: الإطار القانوني بالبوسنة والهرسك والأحكام الشرعية

# Performing Muslim Prayers in Work Place: the Legal Framework in Bosnia and the Rules of Islamic Jurisprudence

### Key words

*salāt*, Muslim daily prayers, work place, religious conflict, legal framework, *fiqh* rules, *fiqh* dispensations

70

### الكلمات المفتاحية

الصلوة، مقر العمل، الصراع الديني، الإطار القانوني، الأحكام الشرعية، الرخص الشرعية

### Abstract

The article examines the problem of freedom of religious expression in the work place with a focus on the clash between the work duties of Muslim employees and their religious requirement to perform daily prayers and the Friday prayer. It analyses the existing legal framework and the possibilities of accommodating daily prayers in work places or within working hours through the employer's flexibility on the basis of the existing legal framework in Bosnia or through application of *shari'a* dispensations. Based on the application of methods of textual analysis and of the comparative method, the basic results of the research into the topic are as follows: a) Bosnian labour laws do not contain concrete stipulations about the right to perform religious rituals in the work place/during work hours; b) the labour law stipulations about taking breaks during work hours may be used for performing prayers with the mutual agreement of the employer and the employee, c) when the Muslim employee is unable to perform the Friday prayer or the daily prayers, it is possible to apply juridical dispensation, i.e. dispensation from the duty of performing the Friday prayer in cases of need, joining prayers (*jam'*) and the rule of compensating the missed prayers (*qadā'*).

### الملخص

يريد المؤلف في هذا البحث دراسة حرية تطبيق الدين في مقر العمل مؤكدا على ظاهرة الصراع بين التزامات العمل للعمال المسلمين ووجوب أداء الصلوات الخمس اليومية وصلاة الجمعة. ويتم في البحث تحليل الإطار القانوني القائم وإمكانية أداء الصلاة في مقر العمل أو أثناء الدوام من خلال تأقلم أصحاب الأعمال، وعلى أساس الإطار القانوني القائم في البوسنة والهرسك، أو من خلال تطبيق الشخص الشرعية. وبتطبيق منهج تحليل النص والمنهج المقارن نتوصل إلى التائج الأساسية التالية: ١) قانون العمل للبوسنة والهرسك لا يضم أحكاما خاصة بحق أداء المناسب الدينية في مقر العمل /أثناء الدوام، ٢) أحكام قانون العمل الخاصة بالاستراحات أثناء الدوام، وعلى أساس اتفاق أصحاب الأعمال مع العمال، من الممكن استخدامها لأداء الصلاة، ٣) وإذا لم يكن بإمكان العامل المسلم أداء صلاة الجمعة أي الصلوات الخمس اليومية يتم تطبيق الشخص الشرعية، أي إسقاط وجوب أداء صلاة الجمعة عند الضرورة وجمع الصلوات وقضاءها.

## 1. Uvod

Predmet ovog rada jeste sloboda iskazivanja vjere na radnom mjestu s posebnim osvrtom na načine i modalitete rješavanja konflikta između radnih obaveza uposlenika muslimana i obavljanja vjerskog obreda namaza. Problematika ostvarivanja prava na slobodu vjere na radnom mjestu aktuelna je kako u Bosni i Hercegovini, tako i diljem Evrope. Presude Evropskog suda za ljudska prava u Strasbourg u predmetu *Eweida i ostali protiv Ujedinjenog Kraljevstva* iz 2013. i Evropskog suda pravde u predmetu *Samira Achbita protiv G4S Solutions NV* iz 2017. ponovo su aktuelizirale ovo pitanje. U prvom predmetu Evropski sud je razmatrao četiri prijave kršenja prava na slobodu vjere na radnom mjestu. Samo je jedna od podnositeljica ovih četiriju apelacija uspjela dokazati povredu prava na slobodu vjere na radnom mjestu. To je izazvalo velike polemike u Ujedinjenom Kraljevstvu i drugim zemljama Evrope o ovoj tematiki.<sup>1</sup> U drugom predmetu Evropski sud pravde je utvrdio da činjenica da uposlenici muslimanki zabranjeno nošenje islamske mahrame na poslu ne predstavlja direktnu diskriminaciju na osnovu vjere u okviru značenja člana 2(2)(a) Direktive 2000/78/EC<sup>2</sup> ako je ta zabrana utemeljena na općem pravilu preduzeća kojim se zabranjuje nošenje vidljivih simbola političkih, filozofskih i vjerskih uvjerenja na radnom mjestu, a ne na stereotipima ili predrasudama prema određenoj vjeri. Ostavljena je mogućnost da ta zabrana predstavlja indirektnu diskriminaciju prema članu 2(2)(b) spomenute Direktive, ali uz opasku da ona može biti opravданa kako bi se primijenila politika vjerske i ideološke neutralnosti, ukoliko je ispoštovan princip srazmjernosti između ograničenja slobode vjere i interesa koji se tim ograničenjem štiti.<sup>3</sup>

1 V. Emir Kovačević, *Sloboda vjere na radnom mjestu u SAD*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2015, str. 7.

2 Direktivu 2000/78/EC o uspostavljanju općeg okvira za jednako postupanje pri zapošljavanju i obavljanju zanimanja usvojilo je Vijeće Evropske unije 27. novembra 2000. Preuzeto sa: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=celex-%3A32000L0078>, 3. 9. 2018.

3 *Samira Achbita and Centrum voor gelijkheid van kansen en voor racismebestrijding v. G4S Secure Solutions NV*, preuzeto sa: <http://www.bailii.org/eu/cases/EUECJ/2016/C15715.html>, 3. 9. 2018.

Jedan od ključnih razloga odugovlačenja sa potpisivanjem osnovnog ugovora između Bosne i Hercegovine i Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini i jeste osporavanje predloženih odredbi o slobodi vjere na radnom mjestu, kao što su one koje garantiraju pravo na pauzu u toku radnog vremena petkom radi odlaska uposlenika na džumu namaz te odijevanje u skladu s islamskim principima, uključujući nošenje mahrame.<sup>4</sup> Sve navedeno ukazuje na važnost i značaj ove tematike.

Osnovni ciljevi ovog rada jesu: (a) da se identificiraju situacije na radnom mjestu u kojima nastaje tzv. vjerski konflikt, i to između radnih obaveza i vjerske dužnosti obavljanja dnevnih i džuma-namaza, (b) da se analiziraju relevantne odredbe zakonâ o radu u Bosni i Hercegovini kako bi se ustanovalo koje su to pravne mogućnosti, ali i prepreke za iskazivanje vjere na radnom mjestu, odnosno u toku radnog vremena i (c) da se na temelju analize različitih modaliteta akomodiranja obreda namaza na radnom mjestu ponude moguća rješenja spomenutog konflikta. Akomodiranje je moguće realizirati u dva pravca: (a) prilagođavanjem poslodavca, na osnovu postojećeg pravnog okvira i (b) primjenom fikhskih olakšica (*er-ruhas el-fikhije*).<sup>5</sup>

4 Na 141. sjednici održanoj 12. januara 2011. "Vijeće ministara BiH je podržalo postupak za zaključivanje Osnovnog ugovora sa Islamskom zajednicom i zadužilo Ministarstvo za ljudska prava i izbjeglice da pripremi osnove za vođenje pregovora s Islamskom zajednicom radi zaključivanja Osnovnog ugovora u skladu s predloženim zaključcima." Član Predsjedništva Bosne i Hercegovine Bakir Izetbegović predložio je da se prijedlog Osnovnog ugovora uvrsti na dnevni red 46. sjednice ovog tijela, ali su taj prijedlog odbacili druga dvojica članova, Mladen Ivanić i Dragan Čović. Obrazlažući neke predložene odredbe Ugovora, kao i svoju odluku da ne podrži raspravu i glasanje o njemu, Mladen Ivanić je izjavio: "Jedan od stavova je bio da se garantuje pravo na džumu. To znači da hirurg koji ima hitan slučaj ne bi operisao, jer bi išao na džumu." (v. Denis Čarkadžić, *Prijedlog Osnovnog ugovora sa Islamskom zajednicom u BiH demantuje Ivanića*, preuzeto sa: <http://istinomjer.ba/prijedlog-osnovnog-ugovora-sa-islamskom-zajednicom-u-bih-demantuje-ivanica/>, 28. 8. 2018.).

5 Pod pojmom fikhska olakšica (*er-ruhas el-fikhije*), prema Rezoluciji br. 70/1/8 o olakšici: primjena i pravila usvojenoj od strane Akademije islamskog prava Organizacije islamske saradnje na 8. zasjedanju održanom od 21. do 27. juna 1993, misli se na idžtihad, odnosno pravnu interpretaciju jednog mezheba kojom se neki postupak kvalificira dozvoljenim nasuprot idžtihadu drugih mezheba koji ga smatraju zabranjenim (*Resolutions and Recommendations of the Council of the Islamic Fiqh Academy 1985-2000*, Islamic Development Bank i Islamic Fiqh Academy, Džedda, 1985, str. 151.).

## 2. Vjerski konflikt na radnom mjestu

Osnovni problem koji se javlja u domenu slobode iskazivanja vjere na radnom mjestu jeste pojava tzv. vjerskog konflikta na radnom mjestu. Pod ovim pojmom misli se na situaciju u kojoj dolazi do sukoba između radnih obaveza, s jedne strane, i vjero-vanja ili vjerske prakse uposlenika, s druge strane. U principu, taj konflikt može se rješavati prilagođavanjem radnih obaveza vjerskoj praksi uposlenika ili, obratno, prilagođavanjem vjerske prakse radnim obavezama, što ćemo pojasniti kasnije kroz konkretne primjere.

Vjerski konflikt na radnom mjestu može nastati u različitim kontekstima kao što su npr. zahtjev radnika da prisustvuje vjerskom obredu ili da obavi obred na samom radnom mjestu, da nosi vjersku odjeću, da nosi neko vjersko obilježje, da sa radnim kolegama pokreće i vodi razgovore i diskusije o vjerskim temama itd.

Moguće je identificirati četiri ključna problema s kojima se uposlenici muslimani suočavaju u nastojanju da ostvare slobodu vjere na radnom mjestu. Radi se o: (a) akomodiranju islamskih obreda (namaza, posta i hadža) na radnom mjestu, (b) obilježavanju mubarek-dana ili islamskih blagdana, (c) nošenju mahrame odnosno odijevanju u skladu sa islamskim propisima i (d) prigovoru savjesti na obavljanje onih poslova i radnih zadataka koji su zabranjeni islamskim propisima (npr. prodaja ili služenje alkohola u trgovini ili ugostiteljstvu, obavljanje abortusa u medicinskoj profesiji itd.). Mi ćemo se sada fokusirati na pitanje rješavanja konflikt-a između radnih obaveza i vjerske prakse klanjanja namaza.

## 3. Zahtjev za pauzu petkom popodne radi obavljanja džuma-namaza

Prvi problem s kojim se suočava dio uposlenika muslimana u Bosni i Hercegovini, ali i u drugim zemljama Evrope, jeste dobivanje odsustva sa radnog mjesta petkom popodne radi obavljanja džuma-namaza. Na postojanje ovog problema ukazuju,

između ostalog, prijave koje su upućene Komisiji za slobodu vjere Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini po ovom pitanju,<sup>6</sup> kao i pitanja postavljena na oficijelnom web-portalu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini ([www.islamskazajednica.ba](http://www.islamskazajednica.ba)) kojima se traže fetve ili stručna mišljenja kako postupiti u različitim situacijama u kojima radnik musliman nije u mogućnosti prisustvovati džuma-namazu. Ilustracije radi, navest ćemo slijedeća pitanja:

- “Kako postupiti kada zbog posla nisam u mogućnosti obavljati džuma-namaz, a trenutno ne mogu naći drugi posao?”<sup>7</sup>
- “Da li u našem zakonu ima način da se omogući uposleniku odlazak na džumu, tj. da možemo u pregovoru sa našim poslodavcem navesti neki član zakona ili nešto drugo kao argument?”<sup>8</sup>
- “Nedavno sam dobio posao nakon dugo vremena nezaposlenosti. Kako ću postupiti kod preklapanja džuma-namaza i radnog vremena?”<sup>9</sup>

6 Komisija za slobodu vjere Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u toku 2015., 2016. i 2017. primila je petnaest direktnih prijava koje su se odnosile na povredu prava na slobodu vjere. Od toga, osam prijava odnosi se na povrede prava na slobodu vjere na radnom mjestu, prema *Izvještaju o registriranim slučajevima kršenja prava na slobodu vjere muslimana u Bosni i Hercegovini za 2016. i 2017.* Međutim prijavama su i one koje se odnose na nemogućnost odlaska uposlenika na džumu namaz (preuzeto sa: <https://muftijstvoz.ba/izvjestaji-o-registriranim-slucajevima-krsenja-prava-na-slobodu-vjere-muslimana-u-bosni-i-hercegovini-za-2016-i-2017-godinu/>, 28. 8. 2018).

Komisija je tako primila prijavu podnosioca koji je tražio da se nadležni organi uključe kako bi se osigurao prostor za obavljanje namaza u jednoj gimnaziji u Unsko-sanskom kantonu. Istakao je da postoji velika zainteresiranost, ali da nema razumijevanja uprave škole za ovaj zahtjev. Komisija je kontaktirala nadležni medžlis Islamske zajednice kako bi ga upoznala sa ovim problemom. Glavni imam je ovo pitanje delegirao Savjetu muftijstva. Savjet je uputio zahtjev nadležnom ministarstvu obrazovanja da se uputi preporuka svim školama da osiguraju prostor za obavljanje namaza tamo gdje postoji zainteresiranost i mogućnost za to, bez remećenja nastavnog procesa.

Također, Komisiji se obratila podnositeljica prijave sa molbom da joj se daju uputstva s ciljem osiguranja uvjeta za obavljanje namaza u jednoj srednjoj školi.

7 “Propuštanje džume namaza zbog posla”, *Dini islam - Pitanja i odgovori*, preuzeto sa: <http://islamskazajednica.ba/namaz-ezan/16153-propustanje-dzume-namaza-zbog-posla>, 28. 8. 2018.

8 “Da li je moguće zakonom zaposlenima omogućiti odlazak na džumu namaz?”, *Dini islam - Pitanja i odgovori*, preuzeto sa: <http://islamskazajednica.ba/namaz-ezan/20767-da-li-je-moguce-zakonom-zaposlenima-omoguciti-odlazak-na-dzumu-namaz>, 28. 8. 2018.

9 “Džuma namaz i radno vrijeme”, *Dini islam - Pitanja i odgovori*, preuzeto sa: <http://islamskazajednica.ba/namaz-ezan/15778-dzuma-namaz-i-radno-vrijeme>, 28. 8. 2018.

### *3.1. Pravni okvir u Bosni i Hercegovini i pauza radi odlaska na džuma-namaz*

Ako izuzmemmo opće garancije slobode prakticiranja vjere koje nalazimo u Evropskoj konvenciji o ljudskim pravima,<sup>10</sup> ustavima Bosne i Hercegovine i njenih entiteta,<sup>11</sup> te Zakonu o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u Bosni i Hercegovini,<sup>12</sup> nemamo specifičnih odredbi koje garantiraju ovaj oblik prakticiranja vjere na radnom mjestu.

*Lex specialis* za ovo pitanje bili bi entitetski zakoni o radu. Novi Zakon o radu Federacije Bosne i Hercegovine iz 2015. (član 44. stav 2.) (kao i stari Zakon) predviđa pravo uposlenika da mu se odobri jedan slobodan sat za jedan dan u toku radne sedmice.<sup>13</sup> Iako se u Zakonu ne navode vjerski razlozi, ovaj sat može biti korišten i za zadovoljavanje vjerskih potreba kao npr. za odlazak na džumu, misu ili liturgiju. Vrijeme ove pauze ne uračunava se u radno vrijeme, što znači da je ono neplaćeno. Način i vrijeme korištenja spomenute pauze u trajanju od jednog sata uređuje se, prema federalnom Zakonu, kolektivnim ugovorom, pravilnikom o radu organizacije ili privrednog subjekta i individualnim ugovorom o radu. To znači da je potrebno u saradnji sa sindikatima i drugim potpisnicima kolektivnih ugovora raditi na tome da se predviđi mogućnost korištenja ove pauze petkom radi odlaska na džumu. Također je potrebno raditi na tome da se u pravilnicima o radu ustanova i organizacija predviđi spomenuto pravo, a u krajnjem pojedinac musliman prilikom sklapanja ugovora o radu, trebao bi pokušati u taj ugovor uglaviti ovo pravo.

10 Članovi 9 i 14 Evropske konvencije o ljudskim pravima (tekst Konvencije preuzet sa: [https://www.echr.coe.int/Documents/Convention\\_BOS.pdf](https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_BOS.pdf), 28. 8. 2018).

11 Član III st. 3 i 4 i Aneks I Ustava BiH (tekst Ustava BiH preuzet sa: [http://www.mvp.gov.ba/dobro\\_dosli\\_u\\_bih/drzavno\\_uredjenje/ustav\\_bih/?id=261](http://www.mvp.gov.ba/dobro_dosli_u_bih/drzavno_uredjenje/ustav_bih/?id=261)); dio II član 2 i Aneks Ustava FBiH Ustav Federacije Bosne i Hercegovine (tekst Ustava FBiH preuzeto sa: <https://www.predstavnickidom-pfbih.gov.ba/bs/page.php?id=103>); čl. 28 Ustava Republike Srpske (tekst Ustava RS preuzeto sa: [http://www.ads.gov.ba/v2/attachments/1953\\_ustav\\_republike\\_srpske%20latinica.pdf](http://www.ads.gov.ba/v2/attachments/1953_ustav_republike_srpske%20latinica.pdf), 28. 8. 2018).

12 Članovi 4 i 7 Zakona o slobodi vjere (tekst Zakona dostupan je na: <http://www.mpr.gov.ba/biblioteka/zakoni/bs/ZAKON%20o%20slobodi%20vjere.pdf>, 28. 8. 2018). Za više detalja o ustavnom i zakonskom okviru zaštite prava na slobodu vjere u BiH v. Nedim Begović, "Ustavni okvir i Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u BiH", u: Edin Šarčević i Drago Bojić (ur.), *Secularnost i religija: BiH i regija*, Fondacija Centar za javno pravo, Sarajevo, 2015, str. 71-98.

13 Član 44/2 Zakona o radu FBiH, *Sl. novine FBiH*, br. 62/15.

Stari Zakon o radu Republike Srpske iz 2007. bio je predviđio mogućnost da poslodavac odobri radnicima čija priroda posla to dozvoljava da koriste jedan sloboden sat u toku radnog vremena na kraju radne sedmice (član 54).<sup>14</sup> Međutim, u novom Zakonu o radu Republike Srpske od 2016. to pravo se ne spominje,<sup>15</sup> tako da u ovom segmentu imamo nazadak u odnosu na ranije radno zakonodavstvo.

Situacija u pogledu pravnog okvira mogla bi se promijeniti ukoliko dođe do potpisivanja ranije spomenutog ugovora između Bosne i Hercegovine i Islamske zajednice. U predloženom tekstu ugovora predviđena je odredba o džumanskoj pauzi. Ona glasi: "U javnom i privatnom sektoru bit će omogućeno pravo na slobodno vrijeme (pauzu) za obavljanje džuma-namaza, kao i slobodno vrijeme za obavljanjeiftara i sehura tokom mjeseca Ramazana".<sup>16</sup> Implementacija ugovora podrazumijevala bi, između ostalog, usklađivanje zakona o radu sa ugovorom u ovom segmentu. Do sada se javnost mogla upoznati s istupima pojedinih nosilaca političkih funkcija u Bosni i Hercegovini u kojima su iznijeli stavove da bi usvajanje odredbi o džumanskoj pauzi i nošenju mahrame značilo (a) uvođenje šerijata u pravni poređak Bosne i Hercegovine kao i (b) diskriminaciju građana nemuslimana s obzirom da se tim odredbama muslimanima daju posebna prava.<sup>17</sup>

Obje ove tvrdnje su neosnovane i neargumentirane. Prvo, njihovo usvajanje ne bi značilo uvođenje šerijata iz razloga što se radi o oblicima iskazivanja vjere koji su priznati međunarodnim konvencijama o ljudskim pravima i praksom međunarodnih

14 Član 54 Zakona o radu RS. Tekst starog Zakona o radu preuzet je sa [https://advokat-prnjavorac.com/zakoni/zakon\\_o\\_rad\\_rs.pdf](https://advokat-prnjavorac.com/zakoni/zakon_o_rad_rs.pdf), 28. 8. 2018.

15 Tekst novog Zakona o radu RS preuzet je sa: <https://advokat-prnjavorac.com/zakoni/Zakon-o-radu-Republike-Srpske-2016.pdf>, 28. 8. 2018.

16 Član 11. Prijedloga Osnovnog ugovora između Bosne i Hercegovine i Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, preuzeto sa: <https://www.klix.ba/vijesti/bih/poslije-nekoliko-mjeseci-skrivanja-dokumenta-pogledajte-ugovor-islamske-zajednice-i-bih/151108064#>, 28. 8. 2018.

17 V. Merima Druškić, "Navodno uvođenje šerijata u BiH: Regulisano pravo odlaska na hadž, džumu, odijevanje: intervju sa prof. dr. Ahmetom Alibašićem", preuzeto sa: <http://www.source.ba/clanak/Merima/382524/Navodno-uvodjenje-serijata-u-BiH--Regulisano-pravo-odlaska-na-hadz-dzumu-odijevanje>, 28. 8. 2018.

institucija za zaštitu ljudskih prava kao što su Komitet za ljudska prava Ujedinjenih nacija i Evropski sud u Strasbourg. Radi se o "prakticiranju vjere" (*practice*) i "pridržavanju vjerskih propisa" (*observance*). Druga teza je neprihvatljiva iz razloga što koncept diskriminacije podrazumijeva neopravданo različito tretiranje osoba ili grupe (uključujući i vjerske zajednice) koje se nalaze u uporedivim situacijama što ovdje nije slučaj. Apsurdno bi bilo tražiti od muslimana da se zadovolje nedjeljom kao neradnim danom (umjesto džumanske pauze) jednako kao što bi bilo apsurdno od katolika ili pravoslavaca tražiti da se zadovolje petkom kao neradnim danom, s obzirom na praksu obavljanja sedmične vjerske službe u crkvi nedjeljom.

Konačno, treba istaći da u nekim evropskim državama već postoji praksa da se pitanje džume i džumanske pauze za radnike, učenike i studente muslimane regulira putem sporazuma između islamskih zajednica i države. Takav je slučaj sa ugovorom između Islamske komisije i Španije od 1992. koji predviđa pravo muslimana da odsustvuju s posla ili iz škole petkom od 1.30 do 4.30 popodne, s tim da se o tome dogovore sa poslodavcem.<sup>18</sup> Slična odredba u ugovoru između Islamske zajednice i Crne Gore garantira spomenuto pravo muslimanskoj manjini u Crnoj Gori.<sup>19</sup>

Ovo pitanje potrebno je riješiti na nivou Bosne i Hercegovine, ne očekujući da bi se pravo na odsusutvo s posla radi džuma-namaza moglo potraživati na Evropskom sudu u Strasbourg, barem ne u ovom momentu. Naime, kako je pitanje slobode vjere na radnom mjestu različito regulirano u zemljama ugovornim stranama Evropske konvencije, Evropski sud poštujuci suverenitet tih zemalja ne želi nametati im posebne obaveze

18 Član 12, *Cooperation Agreement Between the Spanish State and the Islamic Commission of Spain - Law 26 of 10 November 1992*, preuzeto sa: <https://www.religlaw.org/content/religlaw/documents/coagrspstislamiccom1992.htm>, 28. 8. 2018.

19 U članu 9 između ostalog stoji: "Strane su saglasne da će zaposlenima kod poslodavca omogućiti u skladu sa aktima poslodavca mogućnost korištenja odmora u toku radnog vremena radi ispoljavanja vjerske molitve koja se vrši petkom 'Džuma namaz'" (Ugovor o uredenju odnosa od zajedničkog interesa između Vlade Crne Gore i Islamske zajednice u Crnoj Gori, preuzeto sa: file:///C:/Users/User/Downloads/ugovor%20sa%20islamskom%20zajednicom%20(1).pdf, 28. 8. 2018).

“odozgo” osim ako ustanovi postojanje diskriminacije na vjerskoj osnovi.<sup>20</sup>

### *3.2. Fikska pravila za situaciju u kojoj uposlenik musliman nije u mogućnosti obaviti džuma-namaz*

Postavlja se pitanje kako će musliman postupiti kada zbog prirode posla ili nerazumijevanja poslodavca ne može napustiti radno mjesto i otići na džuma-namaz? Šta kažu islamska vjerska pravila o takvim situacijama? Konačno, da li je moguće izvršiti određeno prilagođavanje vjerske prakse kako bi se udovoljilo potrebama radnika muslimana?

Jedan od načina kako premostiti ovaj problem dok se muslimanskim radnicima ne osigura zakonsko pravo na džumansku pauzu jeste da se u određenim džamijama na području medžlisa organizira posebna “radnička džuma”. Takvih primjera već ima u Bosni i Hercegovini. Iz jednog pitanja postavljenog na veb-portalu islamskazajednica.ba razumije se da u Travniku postoji praksa klanjanja radničke džume sa početkom u 15.30 za one koji nisu u mogućnosti napustiti radno mjesto u redovo vrijeme. U odgovoru fetva-i emina dr. Enes-ef. Ljevakovića ova praksa se ocjenjuje kao korisna, uz opasku da ona treba biti privremena dok se muslimanima ne osiguraju puna prava.<sup>21</sup> Problem s organiziranjem radničke džume nastaje u periodu sa zimskim računanjem vremena kada vrijeme podne-namaza u kome se džuma klanja ističe još u toku radnog vremena kod većine radnika.

U slučaju kada uposlenik musliman nema nikako mogućnost da klanja džumu on je oslobođen odgovornosti u vjerskom

20 V. analizu apelacije *X protiv UK* (u postupku pred nacionalnim sudovima *Ahmed protiv UK*) koju je podnio jedan nastavnik musliman u V. Britaniji koji je bio prinuđen prihvati skraćeno radno vrijeme kako bi mogao uskladiti nastavničke obaveze i odlazak na džumu iako je postojala objektivna mogućnost da mu se rasporedi časova prilagodi kako bi bio slobodan petkom popodne. Apelacija je odbačena na osnovu argumenta da se on dobrovoljno podvrgnuo sekularnom radnom okruženju u kome nije u mogućnosti u potpunosti prakticirati svoju vjeru (Nedim Begović, *Vjerska sloboda i muslimanske manjine u Evropi*, El-Kalem, Sarajevo, 2015, str. 118-121).

21 “Klanjanje ‘radničke’ džume”, *Dini islam – Pitanja i odgovori*, preuzeto sa: <http://islamskazajednica.ba/namaz-ezan/22085-klanjanje-radnicke-dzume>, 28. 8. 2018.

smislu na osnovu kur'anskog principa da *Allah nikoga ne opterećuje preko mogućnosti njegovih*<sup>22</sup> te općih fikhskih pravila (*el-kava'id el-fikhije el-kullije*) koja predviđaju primjenu olakšica u stanju nužde ili prijeke potrebe, kao i da je "pokornost ograničena mogućnostima" (*et-ta'a bi hasb et-taka*).<sup>23</sup> To konkretno podrazumijeva da će musliman koji, zarad egzistencije, daje prednost poslu nad odlaskom na džumu-namaz (a) činiti dovu Allahu (dž. š.) da ga izvede iz te situacije, (b) nastojati koliko je u mogućnosti da ostvari svoja vjerska prava kod poslodavca, ne mireći se olakso sa situacijom u kojoj mu je zapriječeno da izvrši svoju vjersku dužnost i (c) tragati za boljim radnim mjestom na kome će ostvariti svoja vjerska prava.<sup>24</sup>

#### 4. Zahtjev za obavljanje dnevnih namaza na radnom mjestu

Drugi konflikt na radnom mjestu koji je predmet ovog rada javlja se između radnih obaveza i poštovanja radnog vremena s jedne strane i obavljanja dnevnih namaza s druge strane. I ovo pitanje javlja se u različitim formama u prijavama vjernika upućenim Komisiji za slobodu vjere Rijaseta<sup>25</sup> te na veb-portalu Islamske zajednice, kao npr.

- "Pošto radim do poslike podneva i stignem klanjati tek ikindiju, da li je bolje da najprije naklanjam podne namaz pa tek onda ikindiju ili obratno?"<sup>26</sup>
- "Majka sam 3 djece i radim težak posao. Trenutno se nalazim u inostranstvu i mogućnosti nemam na poslu da klanjam.

22 El-Bekare, 286.

23 Za detaljniji uvid u ova opća fikhska pravila v. Osman Kozlić, *Fikhska pravila*, El-Kalem, Sarajevo, 2005, str. 231-252.

24 V. "Džuma-namaz i radno vrijeme", *Dini islam – Pitanja i odgovori*, preuzeto sa: <http://islamskazajednica.ba/namaz-ezan/15778-dzuma-namaz-i-radno-vrijeme>; "Propuštanje džume namaza zbog posla", preuzeto sa: <http://islamskazajednica.ba/namaz-ezan/16153-propustanje-dzume-namaza-zbog-posla>, 28. 8. 2018.

25 Komisija za slobodu vjere Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, *Izvještaj o registriranim slučajevima kršenja prava na slobodu vjere muslimana u Bosni i Hercegovini za 2015. godinu*, mart 2016, str. 14-15. V. fusnotu br. 6.

26 "Naklanjavanje podne namaza zbog posla", *Dini islam – Pitanja i odgovori*, preuzeto sa: <http://islamskazajednica.ba/namaz-ezan/22488-naklanjavanje-podne-namaza-zbog-posla>, 28. 8. 2018.

Kako da naklanjam jaciju i vitr-namaz u sljedećem danu, mislim za vrijeme sabah-namaza?”<sup>27</sup>

- Zbog posla nisam u mogućnosti da obavljam namaze (podne i ikindija) na vrijeme pa ih naklanjavam kad dođem kući u akšamsko vrijeme a prije akšam-namaza. Da li je to ispravno i da li uopće smijem izostavljati namaze u ovom slučaju. Radim na gradilištima u Njemačkoj gdje ima radnika drugih nacija i vjera. Moj poslodavac koji je Bošnjak dozvolio mi je da petkom napustim posao i idem na džuma-namaz ali za dnevne namaze nije, obrazlažući to trenutnom situacijom u svijetu: terorizam itd.”<sup>28</sup> Vidljivo je da je pitanje obavljanja dnevnih namaza na radnom mjestu problem s kojim se susreću muslimani u Bosni i Hercegovini ali i pripadnici dijaspore u drugim evropskim zemljama.

Tretiranje ovog pitanja iznimno je važno ako imamo u vidu značaj namaza u islamu, kao temeljnog među pet stubova islama. Vjernik musliman zadužen je namazom u svakom stanju u kome je pri svijesti, pa čak i u stanju bolesti s tim što su mu date olakšice u smislu da namaz može obaviti sjedeći, ležeći ili aluzijom (išaretom). Čak i na bojnom polju, vjernik nije oslobođen dužnosti namaza, zato postoji nešto što se zove namaz u strahu (*salat el-havf*).

Dakako, muslimani Bosne i Hercegovine živjeli su pet dece-nija u državi koja je ideološki bila nastrojena protiv religije, tako da je bilo kakva priča o iskazivanju vjere na radnom mjestu bila nezamisliva i neprihvatljiva. Nakon tranzicije ka liberalnoj i demokratskoj državi koja garantira temeljna ljudska prava za očekivati je da se djeluje u pravcu promjene i to na način da se osiguraju kvalitetne i trajne garancije prava na obavljanje molitve u toku radnog vremena. U nekim slučajevima postoji predrasuda

27 “Naklanjanje dnevnih namaza”, preuzeto sa: <http://islamskazajednica.ba/namaz-ezan/17727-naklanjanje-dnevnih-namaza>, 28. 8. 2018.

28 “Posao i terorizam”, preuzeto sa: <http://islamskazajednica.ba/namaz-ezan/10749-posao-i-namaz>, 28. 8. 2018.

prema poslodavcu ili zauzimanje unaprijed stava da poslodavac neće odobriti obavljanje namaza na radnom mjestu bez uloženog zahtjeva ili obavljenog razgovora sa poslodavcem o ovom problemu, što svakako nije prihvatljivo sa vjerske tačke gledišta.

#### *4.1. Pravni okvir u Bosni i Hercegovini i obavljanje namaza na radnom mjestu/u radnom vremenu*

Kao i u slučaju džumanske pauze, postoje opće garancije slobode iskazivanja vjere koje načelno obuhvataju i radno mjesto ali ne i specifične odredbe koje bi garantirale pravo radnika muslimana na obavljanje dnevnih namaza u radnom vremenu odnosno na radnom mjestu. Naši zakoni o radu nisu predvidjeli obavezu poslodavca da izvrši prilagođavanje radnih obaveza vjerskim praksama radnika, pa tako ni praksi obavljanja dnevnih namaza.

Novi Zakon o radu FBiH (član 44. st. 1.) normirao je pravo radnika koji radi duže od 6 sati dnevno na odmor u trajanju od najmanje 30 minuta (koji se ne uračunava u radno vrijeme, da-kle nije plaćen).

Novi Zakon o radu RS (član 75. st. 1.) sadrži detaljnije odredbe o dnevnom odmoru i predviđa da:

- radnik koji radi duže od 6 sati dnevno ili puno radno vrijeme ima pravo na odmor u trajanju od 30 min. koji ne može biti u prva dva i posljednja dva sata radnog vremena;
- radnik koji radi kraće od 6 sati ima pravo na odmor u trajanju od najmanje 15 min.;
- radnik koji radi duže od 10 sati ima pravo na dodatni odmor, pored onih pola sata, u trajanju od 15 minuta.

Član 76. normira dodatno da se odmor u toku radnog dana organizira tako da se rad ne prekida, ako priroda posla ne dopušta prekid rada (npr. na proizvodnoj traci u fabrici) ili ako se radi sa strankama (npr. na šalterima).

Za razliku od federalnog Zakona koji je predvidio da se način i vrijeme korištenja odmora regulira ugovorima o radu i pravilnicima o radu, Zakon o radu RS to prepušta poslodavcu.

Poslodavci bi, čak i unutar postojećeg pravnog okvira, mogli preduzeti određene mjere na zahtjev uposlenika muslimana, kako bi im omogućili da usklade radne i vjerske obaveze, a da se pritom ne dovodi u pitanje normalno odvijanje radnog procesa.

Prvo, neki poslodavci mogli bi osigurati fleksibilno korištenje pauze u toku radnog vremena, tako da je radnik musliman može koristiti za obavljanje namaza. U uporednom pravu susrećemo se sa takvom praksom. Tako npr. u SAD, prema Zakonu o građanskim pravima od 1964. poslodavac je dužan izvršiti prilagođavanje radnih obaveza vjerskoj praksi radnika ako mu to ne stvara posebne poteškoće. Navest ćemo jedan primjer: Rašid, domar, saopćio je svom poslodavcu prvog dana kada je stupio na rad da prakticira islam i da će u skladu s islamskim propisima morati da obavlja namaz pet puta u određeno vrijeme u toku radnog dana, uz trajanje od nekoliko minuta, uz prethodno uzimanje abdesta. Poslodavac se protivio tom prijedlogu jer postoje pisana pravila koja omogućavaju dvije pauze tokom dana i to po 15 minuta svakog jutra i popodneva. Rašid je zatražio projektenu u rasporedu pauze koje neće premašiti 30 min. ukupnog vremena pauze, neće uticati na njegovu sposobnost da obavlja svoju dužnost niti će na drugi način izazvati posebne poteškoće za njegovog poslodavca. Stoga, Rašid ima pravo na prilagodbu.”<sup>29</sup>

Drugo što bi poslodavac mogao učiniti jeste da omogući da radnika neko od kolega dobровoljno zamijeni na njegovom mjestu ukoliko to ne ugrožava radni proces.

Treće, poslodavac bi mogao obezbijediti posebnu prostoriju u kojoj bi radnici muslimani mogli obavljati namaze ili pak omogućiti im da namaz klanjaju u praznoj prostoriji koja se ne koristi u vrijeme klanjanja namaza (npr. prazna konferencijska sala i sl.).<sup>30</sup>

29 Primjer se navodi u *Priručniku Komisije za jednake mogućnosti u zapošljavanju SAD iz 2008. godine* (v. E. Kovačević, *Sloboda vjere na radnom mjestu u SAD*, str. 32).

30 U Bosni i Hercegovini ima pozitivnih primjera poslodavaca koji u svojim radnicima prepoznaju najveći kapital te svjesni činjenice da samo zadovoljan radnik može kvalitetno odraditi posao pružaju uvjete za obavljanje obreda na radnom mjestu. Ilustracije radi, u jednom pitanju na web-portalu islamskazajednica.ba navodi se, između ostalog,



Četvrti, poslodavac bi mogao uposlenim muslimanima omogućiti uzimanje abdesta koji predstavlja jedan od uvjeta za ispravnost namaza. U komparativnoj sudskoj praksi postoje predmeti koji tretiraju ovaj oblik prilagođavanja.<sup>31</sup>

Potpisivanjem predloženog teksta ugovora između Bosne i Hercegovine i Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini stvorile bi se neophodne pravne osnove na temelju kojih bi uposlenici muslimani mogli potraživati svoja vjerska prava, po potrebi i sudskim putem. Tako je član 11 st. 3 prijedloga ugovora predviđao: "U javnom i privatnom sektoru poštivat će se pravo vjernika muslimana na ispoljavanje vjere, kao što je obavljanje molitve, izbor prehrane, odijevanja i izgleda, u skladu sa njihovim vjerskim uvjerenjima."

#### *4.2. Fikhska pravila za situaciju kada musliman nije u mogućnosti obavljati na vrijeme namaze u toku radnog vremena*

Prvo rješenje za takvu situaciju jeste korištenje olakšice (*ruhsa*) spajanja namaza (*el-džem' bejne es-salatejn*). Radi se o spajanju podne i ikindijskog namaza, te akšama i jacije. Naime, Vijeće za fette Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini je 2007.

slijedeće: "Allahovom milošću nas manja nekolicina radnika pokrenuli smo inicijativu da nam se obezbijedi mesdžid kako bismo mogli obavljati namaz u firmi, što smo i uspjeli hvala Allahu. Naime, svaki dan se susrećemo sa obilnim poslom, što nas nažalost sprečava da obavimo namaz, ali hvala Allahu spletom okolnosti imamo pauzu koja je predviđena za kahvu, a koju možemo naravno ukoliko smo voljni žrtvovati i iskoristiti da klanjamamo podne u vaktu" ("Obavljanje namaza na poslu", *Dini islam – Pitanja i odgovori*, preuzeto sa: <http://islamskazajednica.ba/namaz-ezan/22490-obavljanje-namaza-na-poslu>, 28. 8. 2018).

<sup>31</sup> U predmetu *Tayson protiv Clarian Health Partners, Inc.*, 2004. U. S. Dist. Lexis 13973 (17. juni 2004) razmatran je slučaj u kome je poslodavac otpustio uposlenicu muslimanku Fatou Tyson između ostaloga i zbog uzimanja abdesta u kupaonici prazne sobe za pacijente. Njen nadređeni okarakterizirao je uzimanje abdesta kao tuširanje u sobi za pacijente i narušavanje bolničkog kućnog reda. Prije ovog dogadaja, poslodavac je dozvolio Tyson da u toku radnog vremena pravi nekoliko kraćih pauza radi obavljanja namaza, te joj stavio na raspolaganje dvije nedenominacijske kapele (prostorije za molitvu). Tyson je pokušala uzimati abdest na lavaboima u toaletima namijenjenim posjetiocima bolnice, ali zbog njihove visine nije bila u mogućnosti prati stopala. Nakon što je otpuštena, Tyson je podnijela tužbu protiv bivšeg poslodavca tvrdeći da je bila žrtva diskriminacije na osnovu vjere prema Zakonu o građanskim pravima. Sud je odlučio da, premda je poslodavac dozvolio Tyson da pravi pauze u toku radnog vremena radi namaza, njegovo propuštanje da osigura odgovarajuće mjesto za uzimanje abdesta dovoljan je razlog da se usvoji sumarna presuda u korist podnositeljice tužbe. (v. Sheeva J. Ghassami, "Making Space for Islam in the Workplace", <http://alfdp.com/2009/10/16/making-space-for-islam-in-the-workplace/>, 9. 9. 2013).

usvojilo fetvu kojom se dopušta radnicima spajanje namaza u naročito opravdanim okolnostima (kao što su kratkoća dana, nemogućnost napuštanja radnog mjeseta radi obavljanja namaza u njegovom vremenu i sl.). Potrebno je napomenuti da spajanje namaza kao praksa nije poznato u hanefijskom mezhebu kao zvaničnom mezhebu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u obrednim pitanjima,<sup>32</sup> osim na hadždžu gdje se spajaju podne i ikindija na Arefatu, te akšam i jacija na Muzdelifi, dan uoči Kurban-bajrama. Međutim, ono je priznato kao olakšica (*ruhsa*) u slučaju potrebe za njom u drugim mezhebima.<sup>33</sup> Naime, malikijski, šafijski i hanbelijski mezheb dozvoljavaju spajanje podne i ikindije-namaza te akšama i jacije-namaza u vremenu prvog ili drugog namaza. Pritom, džuma-namaz se tretira poput podneva i spaja sa ikindijom. Ako se spajanje vrši u vremenu prvog namaza (*fi vakt es-salah el-ula*) onda se ono naziva *džem' et-takdim*, a ako se vrši u vremenu drugog namaza (*fi vakt es-salah es-sanije*), onda se ono naziva *džem' et-te'hir*. Islamski pravnici koji dopuštaju spajanje namaza saglasni su oko slijedeća tri povoda spajanja (*esbab el-džem'*): a) putovanje (*es-sefer*), b) kiša, snijeg, hladnoća ili druge vremenske nepogode (*el-metar ve nahvehu min es-seldž ve el-berd*) i c) boravak hadžije na Arefatu i Muzdelifi (*el-džem' bi 'Arefe ve el-Muzdelife*). Malikije i hanbelije navode, pored ovih, još neke povode, kao što su npr. bolest, dojenje djeteta, nemogućnost utvrđivanja namaskog vremena i zauzetost sticanjem opskrbe za život.<sup>34</sup>

Vijeće za fetve je ovaj slučaj izuzelo iz propisa hanefijskog mezheba, te utemeljilo na rješenju drugih mezheba, a shodno

32 "U tumačenju vjere i izvršavanju ibadetskih islamskih dužnosti u Islamskoj zajednici primjenjuje se maturidijski akaid i hanefijski mezheb" (član 7 Ustava Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini – prečišćeni tekst, 2014, preuzeto sa: [http://islamskazajednica.ba/images/stories/Ustavi/UstavIZ-e\\_precisceni\\_tekst\\_2014.pdf](http://islamskazajednica.ba/images/stories/Ustavi/UstavIZ-e_precisceni_tekst_2014.pdf), 30. 8. 2018).

33 Ranije smo već iznijeli stavove da normiranje prioriteta hanefijskog mezheba u ibadetima nije determinirano mezhepskom isključivošću nego zaštitom i očuvanjem islamske tradicije Bošnjaka, kao i da nadležni organi Islamske zajednice za tumačenje Šerijata imaju pravo da, u slučaju kada se ukaže potreba za tim, nalože odstupanje od hanefijske prakse, odn. prihvatanja mišljenja drugih mezheba i u ibadetskim pitanjima (v. Nedim Begović, "Inkluzivni pristup mezhebima: primjena metoda selekcije (*tehajjur*) i eklekticizma (*telfik*) u tumačenju Šerijata", *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, LXXIII/2011, br. 1-2, str. 33-50).

34 Vehbe ez-Zuhajli, *El-Fikhu-l-islamiju ve edilletuh*, Dar el-fikr, Damask, 1996, tom II, str. 351, 357-358.

hadisima koji se prenose od Poslanika, a.s. Tako Muslim bilježi u *Sahihu* da je Poslanik spojio podne i ikindiju, te akšam i jaciju u Medini "kad nije bilo nikakva straha niti vremenske nepogode". Ibn 'Abbas je upitan: "Zašto je to radio?" Odgovorio je: "Da ne priješnjuje Ummet!"<sup>35</sup> Iz ovog se razumije da je spajanje legitimno, ali da je ono olakšica (*ruhsa*) a ne primarni propis ('azima) i da se koristi u slučaju postojanja potrebe za njom, tj. poteškoćom a ne zbog lijnosti.

Drugo rješenje koje ostaje na dispoziciji onima koji se striktno pridržavaju hanefijskog mezheba i po ovom pitanju, kao i onima koji nemaju uvjeta da primijene olakšicu spajanja namaza, jeste da izvrše nadoknađivanje (*qada'*) namaza nakon radnog vremena, kod kuće. Obaveza naklanjanja namaza koji se propusti klanjati iz zaborava ili se prespava ustanovljena je hadisom Allahovog Vjerovjesnika (a. s.),<sup>36</sup> a u slučaju da je namaz namjerno propušten, na osnovu analogije (*kijas*). Prema hanefijskom mezhebu, obavezno je prilikom naklanjanja poštovati redoslijed između pet dnevno-noćnih namaza i vitr-namaza, kao i između propuštenog i namaza koji se klanja u njegovom vremenu (*et-terrib bejne el-furud el-hamse ve el-vitr ve bejne el-fa'ite ve el-vaktijje*), osim ako postoji bojazan da bi tekuće namasko vrijeme moglo proći.<sup>37</sup> Tako npr. ako je vjernik propustio

<sup>35</sup> Zekijuddin el-Munziri, *Muslimova zbirka hadisa: sažetak*, prijevod: Muhammed Mrahović (i dr.), El-Kalem, Sarajevo, 2004, str. 202.

<sup>36</sup> U Buharijinoj zbirci hadisa bilježi se hadis: "Pričao nam je Ebu Nu'ajm i Musa b. Ismail, njima Hemmam prenoseći od Katade, a on od Enesa, a ovaj od Vjerovjesnika, sallallahu alejhi ve sellemu, da je rekao: 'Ko zaboravi klanjati jedan namaz, neka ga naklanja kada ga se sjeti. Za njega nema nikakve otkupa, nego da se (naknadno) klanja: *Obavljam namaz kada Me se sjetiš!*'" Katade je za gornji slučaj drugi put rekao: "Ko od vas prespava namaz ili ga zaboravi, neka ga klanja kada ga se sjeti." (Muhammed ibn Ismail el-Buhari, *Sahihu-l-Buhari: Buherijeva zbirka hadisa*, prijevod: Hasan Škapur, Sarajevo, 2008, tom I, str. 419).

<sup>37</sup> Od Ibn Mes'uda (r.a.) prenosi se "da su idopoklonici spriječili Poslanika (a.s.) da klanja četiri rekata namaza na dan Bitke na Hendeku. Kada je prošao dobar dio noći, zatražio je od Bilala (r.a.) da prouči ezan. Kada je proučio ikamet, klanjali su podne-namaz. Zatim je ponovo proučio ikamet, pa su klanjali i kindiju. Proučio je ikamet, pa su klanjali akšam-namaz. Ponovo je proučio ikamet, pa su klanjali jaciju." (v. Abdulhamid Mahmud Tuhamz, *Hanefijski fikh*, prijevod: Zuhdija Hasanović (i dr.), izdavač: Haris Grabs, Sarajevo, 2002, tom I, str. 377).

Od Ibn Omera (r.a.) prenosi se da je rekao: "Ko prespi jedan namaz ili ga zaboravi klanjati, pa ga se sjeti tek kada bude (klanjao drugi namaz u džematu) sa imamom, neka dovrši namaz koji klanja, zatim neka naklanja namaz kojeg se sjetio, a potom ponovi namaz koji je klanjao sa imamom." (V. ez-Zuhajli, *El-Fikhu-l-islamijju ve edilletuh*, tom II, str. 138).

klanjati podne i ikindiju-namaz, naklanjat će u vremenu akšama prvo podne, potom ikindiju, a zatim klanjati akšam-namaz. Međutim, ako je vrijeme akšama na isteku, onda će prvo klanjati akšam-namaz, a potom naklanjati podne i ikindiju-namaz. Poštovanje redoslijeda nije obavezno kada su propušteni šest ili više dnevno-noćnih namaza i vitr-namaz.<sup>38</sup>

## 5. Zaključak

Opće ustavne i zakonske garancije slobode iskazivanja vjere u Bosni i Hercegovini u privatnoj i javnoj sferi principijelno obuhvataju i prakticiranje vjere u sektoru zapošljavanja. Međutim, zakoni o radu ne sadrže specifične odredbe koje bi garantirale slobodu obavljanja molitve (namaza i dr.) na radnom mjestu ili u toku radnog vremena, niti pauzu radi odlaska na sedmični džuma-namaz. Usvajanjem aktuelnog prijedloga osnovnog ugovora između Bosne i Hercegovine i Islamske zajednice kreirala bi se pravna osnova za usvajanje takvih odredbi u radnom zakonodavstvu.

Do tada, postoji mogućnost da se problem konflikta između radnih obaveza i vjerske dužnosti klanjanja džuma-namaza djelimično ublaži organiziranjem posebnih "radničkih džuma" pred sami kraj podnevnog vremena, u ljetnom periodu. Također, Zakon o radu FBiH predviđa pravo radnika na jedan slobodan sat u toku radne sedmice koji bi se, uz dogovor poslodavca i uposlenika muslimana, mogao koristiti za odlazak na džumu. Muslimanski uposlenik koji nije u prilici uskladiti posao i odlazak na džuma-namaz, biva oslobođen vjerske odgovornosti za propuštanje ovog namaza, ali pod uvjetom da se ne miri sa takvom situacijom, nego da radi aktivno na njenom prevazilaženju.

Zakoni o radu FBiH i RS predviđaju pravo radnika na pauzu u toku radnog vremena koja bi se potencijalno mogla koristiti i za obavljanje dnevno-noćnih namaza, ukoliko poslodavac

38 V. ez-Zuhajli, *El-Fikhu-l-islamiju ve edilletuh*, tom II, str. 140.

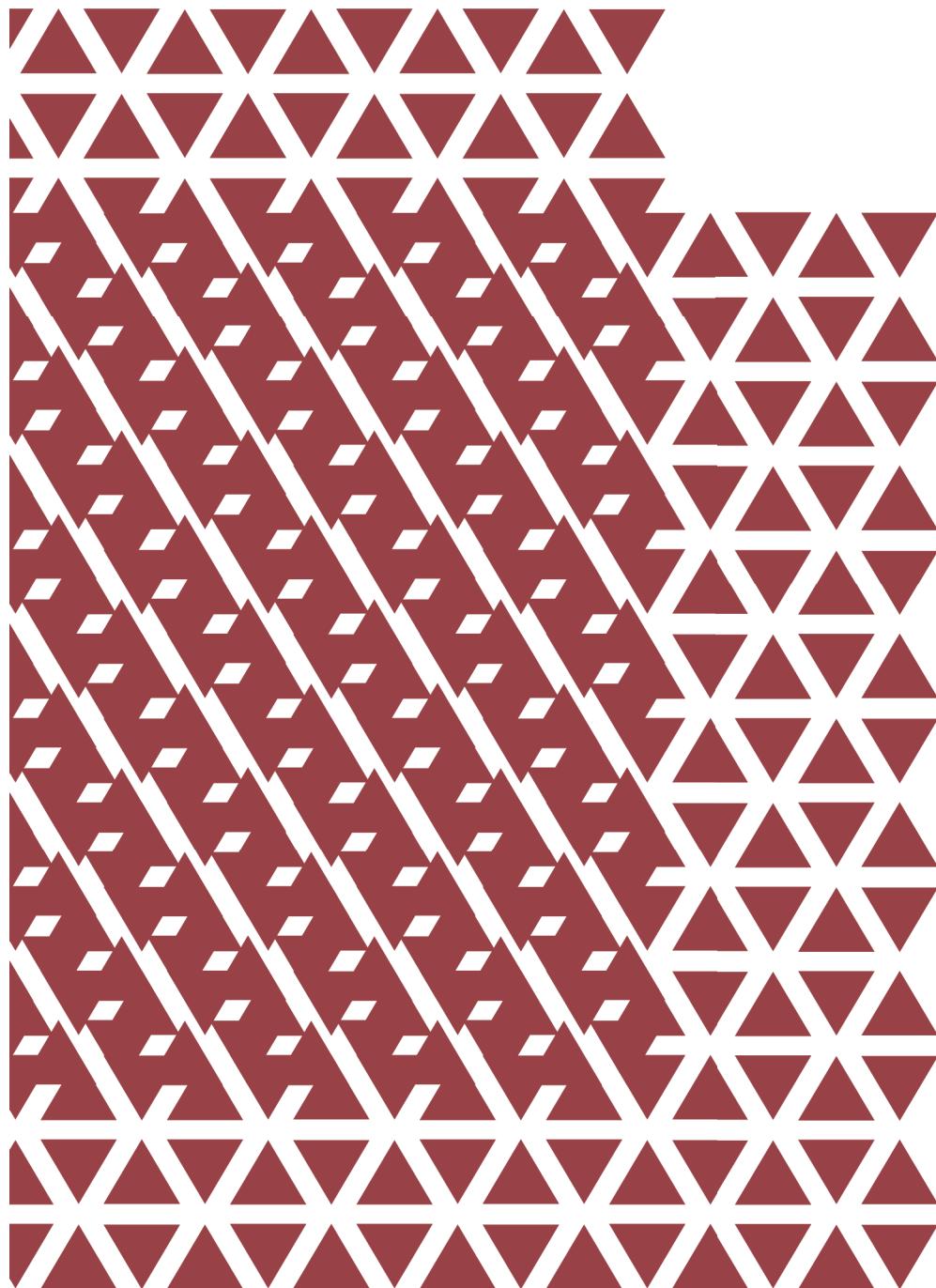
i priroda posla dozvoljavaju fleksibilan pristup prema njenom korištenju. Rješavanje konflikta između posla i vjerske dužnosti obavljanja dnevno-noćnih namaza moguće je djelimično postići i kroz primjenu fikhske olakšice spajanja namaza (*el-džem' bejne es-salatejn*) i pravila o nadoknađivanju propuštenog namaza (*kada' el-fa'ite*).

## 6. Izvori i literatura

1. Begović, Nedim, "Inkluzivni pristup mezhebima: primjena metoda selekcije (*tahajjur*) i eklekticizma (*telfik*) u tumačenju Šerijata", *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, LXXIII/2011, br. 1-2, str. 33-50.
2. Begović, Nedim, "Ustavni okvir i Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u BiH", u: Edin Šarčević i Drago Bojić (ur.), *Sekularnost i religija: BiH i regija*, Fondacija Centar za javno pravo, Sarajevo, 2015, str. 71-98.
3. Begović, Nedim, *Vjerska sloboda i muslimanske manjine u Evropi*, El-Kalem, Sarajevo, 2015, str. 118-121.
4. Buhari (el-), Muhammed ibn Ismail, *Sahihu-l-Buhari: Buharijeva zbirka hadisa*, prijevod: Hasan Škapur, Sarajevo, 2008, tom I, str. 419.
5. *Cooperation Agreement Between the Spanish State and the Islamic Commission of Spain - Law 26 of 10 November 1992*, preuzeto sa: <https://www.religlaw.org/content/religlaw/documents/coagrsp-stislamiccom1992.htm>, 28. 8. 2018.
6. Čarkadžić, Denis, *Prijedlog Osnovnog ugovora sa Islamskom zajednicom u BiH demanduje Ivanića*, preuzeto sa: <http://istinomjer.ba/prijedlog-osnovnog-ugovora-sa-islamskom-zajednicom-u-bih-demanduje-ivanica/>, 28. 8. 2018.
7. "Da li je moguće zakonom zaposlenima omogućiti odlazak na džumu namaz?", *Dini islam – Pitanja i odgovori*, preuzeto sa: <http://islamskazajednica.ba/namaz-ezan/20767-da-li-je-moguce-zakonom-zaposlenima-omoguciti-odlazak-na-dzumu-namaz>, 28. 8. 2018.
8. Druškić, Merima, "Navodno uvođenje šerijata u BiH: Regulisano pravo odlaska na hadž, džumu, odijevanje: intervju sa prof. dr. Ahmetom Alibašićem", preuzeto sa: <http://www.source.ba/clanak/Merima/382524/Navodno-uvodjenje-serijata-u-BiH--Regulisanopravo-odlaska-na-hadz-dzumu-odijevanje>, 28. 8. 2018.

9. "Džuma namaz i radno vrijeme", *Dini islam – Pitanja i odgovori*, preuzeto sa: <http://islamskazajednica.ba/namaz-ezan/15778-dzuma-namaz-i-radno-vrijeme>, 28. 8. 2018.
10. Evropska konvencija o ljudskim pravima, preuzeto sa: [https://www.echr.coe.int/Documents/Convention\\_BOS.pdf](https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_BOS.pdf)
11. Ghassami, Sheeva J., "Making Space for Islam in the Workplace", <http://alfdp.com/2009/10/16/making-space-for-islam-in-the-workplace/>, 9. 9. 2013.
12. "Klanjanje 'radničke' džume", *Dini islam – Pitanja i odgovori*, preuzeto sa: <http://islamskazajednica.ba/namaz-ezan/22085-klanja-nje-radnicke-dzume>, 28. 8. 2018.
13. Komisija za slobodu vjere Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, *Izvještaj o registriranim slučajevima kršenja prava na slobodu vjere muslimana u Bosni i Hercegovini za 2015. godinu*, mart 2016, str. 14-15.
14. Komisija za slobodu vjere Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, *Izvještaj o registriranim slučajevima kršenja prava na slobodu vjere muslimana u Bosni i Hercegovini za 2016. i 2017.*, preuzeto sa: <https://muftijstvotz.ba/izvjestaji-o-registriranim-slucajevima-krsenja-prava-na-slobodu-vjere-muslimana-u-bosni-i-hercegovini-za-2016-i-2017-godinu/>, 28. 8. 2018.
15. Kovačević, Emir, *Sloboda vjere na radnom mjestu u SAD*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2015, str. 7.
16. Kozlić, Osman, *Fikhska pravila*, El-Kalem, Sarajevo, 2005.
17. Munziri (el-), Zekijuddin, *Muslimova zbirka hadisa: sažetak*, prijevod: Muhamed Mrahorović (i dr.), El-Kalem, Sarajevo, 2004.
18. "Naklanjanje dnevnih namaza", preuzeto sa: <http://islamskazajednica.ba/namaz-ezan/17727-naklanjanje-dnevnih-namaza>, 28. 8. 2018.
19. "Naklanjanje podne namaza zbog posla", *Dini islam – Pitanja i odgovori*, preuzeto sa: <http://islamskazajednica.ba/namaz-ezan/22488-naklanjanje-podne-namaza-zbog-posla>, 28. 8. 2018.
20. "Obavljanje namaza na poslu", *Dini islam – Pitanja i odgovori*, preuzeto sa: <http://islamskazajednica.ba/namaz-ezan/22490-obavljanje-namaza-na-poslu>, 28. 8. 2018.
21. "Posao i terorizam", preuzeto sa: <http://islamskazajednica.ba/namaz-ezan/10749-posao-i-namaz>, 28. 8. 2018.
22. Prijedlog Osnovnog ugovora između Bosne i Hercegovine i Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, preuzeto sa: <https://www.klix.ba/vijesti/bih/poslje-nekoliko-mjeseci-skrivanja-dokumenta>

- pogledajte-ugovor-islamske-zajednice-i-bih/151108064#, 28. 8. 2018.
23. "Propuštanje džume namaza zbog posla", *Dini islam - Pitanja i odgovori*, preuzeto sa: <http://islamskazajednica.ba/namaz-ezan/16153-propustanje-dzume-namaza-zbog-posla>, 28. 8. 2018.
  24. *Samira Achbita and Centrum voor gelijkheid van kansen en voor racismebestrijding v. G4S Secure Solutions NV*, preuzeto sa: <http://www.bailii.org/eu/cases/EUECJ/2016/C15715.html>, 3. 9. 2018.
  25. *Resolutions and Recommendations of the Council of the Islamic Fiqh Academy 1985-2000*, Islamic Development Bank i Islamic Fiqh Academy, Džedda, 1985.
  26. Tuhmaz, Abdulhamid Mahmud, *Hanefijski fikh*, prijevod: Zuhdija Hasanović (i dr.), izdavač: Haris Grabus, Sarajevo, 2002, tom I.
  27. Ugovor o uređenju odnosa od zajedničkog interesa između Vlade Crne Gore i Islamske zajednice u Crnoj Gori, preuzeto sa: file:///C:/Users/User/Downloads/ugovor%20sa%20islamskom%20zajednicom%20(1).pdf, 28. 8. 2018).
  28. Ustav BiH, preuzeto sa: [http://www.mvp.gov.ba/dobro\\_dosli\\_u\\_bih/drzavno\\_uredjenje/ustav\\_bih/?id=261](http://www.mvp.gov.ba/dobro_dosli_u_bih/drzavno_uredjenje/ustav_bih/?id=261)
  29. Ustav FBiH, preuzeto sa: <https://www.predstavnickidom-pfbih.gov.ba/bs/page.php?id=103>
  30. Ustav Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini – prečišćeni tekst, 2014, preuzeto sa: [http://islamskazajednica.ba/images/stories/Ustavi/Ustav\\_IZ-e\\_precisceni\\_tekst\\_2014.pdf](http://islamskazajednica.ba/images/stories/Ustavi/Ustav_IZ-e_precisceni_tekst_2014.pdf), 30. 8. 2018.
  31. Ustav RS, preuzeto sa: [http://www.ads.gov.ba/v2/attachments/1953\\_ustav\\_republike\\_srpske%20latinica.pdf](http://www.ads.gov.ba/v2/attachments/1953_ustav_republike_srpske%20latinica.pdf), pristupljeno 28. 8. 2018.
  32. Vijeće Evropske Unije, Direktiva 2000/78/EC o uspostavljanju općeg okvira za jednako postupanje pri zapošljavanju i obavljanju zanimanja od 27. novembra 2000, preuzeto sa: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=celex%3A32000L0078>, 3. 9. 2018.
  33. Zakon o radu FBiH, *Sl. novine FBiH*, br. 62/15.
  34. Zakon o radu RS, preuzeto sa: [https://advokat-prnjavorac.com/zakoni/zakon\\_o\\_rad\\_rs.pdf](https://advokat-prnjavorac.com/zakoni/zakon_o_rad_rs.pdf), 28. 8. 2018.
  35. Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u BiH, preuzeto sa: <http://www.mpr.gov.ba/biblioteka/zakoni/bs/ZAKON%20o%20slobodi%20vjere.pdf>, pristupljeno 28. 8. 2018).
  36. Zuhajli (ez-), Vehbe, *El-Fikhu-l-islamijju ve edilletuh*, Dar el-fikr, Damask, 1996, tom II, str. 351, 357-358.



# AHMET ALIBAŠIĆ

## Trendovi u savremenoj islamskoj misli

---

**Ahmet Alibašić**  
*vanredni profesor na Katedri za  
islamsku civilizaciju*  
*ahmet.alibasic@fin.ba*

**Originalni naučni rad**  
Primljen: 15. 09. 2018.  
Prihvaćeno: 24. 10. 2018.

**Ključne riječi**  
savremena islamska misao,  
tipologizacija, trendovi, autori-  
tet, liberalizam, dekadencija,  
etika neslaganja

### Sažetak

Ovaj rad nudi klasifikaciju dominantnih trendova u savremenoj islamskoj misli i praksi po pet kriterija, odnosno po osnovu pet velikih tema koje okupiraju savremeno islamsko mišljenje. To su pitanja: 1) autoritativnog znanja i njegovih nosilaca, 2) mesta islama u javnom životu, 3) odgovora na dominaciju Evrope/Zapada, 4) odnosa prema liberalnim vrijednostima i 5) pitanje zaostalosti muslimanskog svijeta. Date su najvažnije ideje za pojedine trendove, identificirani njihovi predstavnici i djela u obimu koji je prostor dopuštao. Zaključuje se da je savremena islamska scena u Bosni i Hercegovini pluralistična ali centristička ili umjerena po svojoj orijentaciji (*vesatija*). Na kraju se upozorava na opasnost (zlo)upotrebe ove tipologizacije u svrhu etiketiranja idejnih oponenata.

## اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر

## Trends in Contemporary Islamic Thought

### Key words

Contemporary Islamic thought, classification, trends, authority, liberalism, decadence, ethics of disagreement

### الكلمات المفتاحية

الفكر الإسلامي المعاصر، التصنيف، الاتجاهات، المرجعية ، الليبرالية، التخلف، أدب الاختلاف

### Abstract

92

The article offers a classification of dominant trends in contemporary Islamic thought and practice on the basis of the five criteria, namely the five big themes which have preoccupied contemporary Islamic thought: 1) Authoritative knowledge and its custodians, 2) the place of Islam in public life, 3) response to the dominance of Europe/the West, 4) attitude towards liberal values, and 5) the question of the Muslim world's backwardness. The article presents the most important ideas about each trend and identifies their representatives and works within the space limit of the article. It concludes that the contemporary Islamic scene in Bosnia is pluralist, but centrist or moderate in its orientation (*wasatiyyah*). The article ends with a warning about the danger of (ab)using this or similar classifications for the purposes of labelling opponents who hold different ideas

### الملخص

يقدم هذا البحث تصنیف الاتجاهات السائدة في الفكر والعمل الإسلامي المعاصر على أساس خمسة معايير، أي على أساس خمسة موضوعات كبيرة تشغّل الفكر الإسلامي المعاصر. وهي قضایا: ١) المرجعية المعرفية وحّلّتها ، ٢) مكانة الإسلام في الحياة العامة ، ٣) الرد على هيمنة أوروبا/الغرب ، ٤) الموقف من القيم الليبرالية ، ٥) تخلف العالم الإسلامي. وتم في البحث تقديم أهم الأفكار لبعض الاتجاهات، وتشخيص ممثليها ومؤلفاتهم في حجم سمح به المجال المتاح. ويُستتّج أن المسرح الإسلامي المعاصر في البوسنة والهرسك تعددي لكنه في نفس الوقت وسطي في اتجاهه. وفي النهاية يتم التحذير من خطر (سوء) الاستخدام لهذا التصنيف لغرض وسم المعارضين في الأفكار.

## Uvod

U literaturi o savremenoj islamskoj misli mnogo je pokušaja klasifikacije njenih brojnih trendova.<sup>1</sup> No, umjesto da pomognu u razumijevanju sličnosti i razlika među tim trendovima ove klasifikacije često unose konfuziju. Glavni razlog tome je ne-konzistentnost u klasifikaciji koja je rezultat nepostojanja jasno postavljenih kriterija tipologizacije. Kao rezultat tog metodološkog propusta dolazi do preklapanja između pojedinih kategorija odakle onda proističe konfuzija.

Stoga ćemo ovdje pokušati razviti matricu koja će olakšati i sistematizirati naše razumijevanje raznolikosti i dinamike savremene islamske misli.<sup>2</sup> Polazimo od shvatanja da se najvažnija pitanja kojima se bavila savremena islamska misao mogu podvesti pod sljedećih pet velikih tema: 1) pitanje autoritativnog znanja i njegovih nosilaca; 2) pitanje mesta islama u javnom životu; 3) pitanje odgovora na dominaciju Evrope/Zapada; 4) pitanje odnosa prema liberalnim vrijednostima i 5) pitanje zaostalosti muslimanskog svijeta.

Prvo, četvrto i peto pitanje imaju naglašenu epistemološko-metodološku narav. Drugo pitanje se može smatrati metapitanjem s obzirom na brojna potpitanja koja ono otvara, dok pitanje odnosa prema zapadnoj dominaciji ima najuži fokus.

### 1. Pitanje autoritativnog znanja i njegovih nosilaca

Klasifikacija autoriteta koju je uradio Max Weber (um. 1920) bit će sasvim dosta na potrebe naše analize. Kao što je poznato, Weber je autoritet sveo na tri tipa autoriteta: tradicionalni,

1 Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, London, Routledge, 2006, 142-154; Tariq Ramadan, *Radikalna reforma: Islamska etika i oslobođenje*, Sarajevo, Centar za napredne studije i El-Kalem, 2016; Hrair R. Dekmejian, "Islamic Revival: Catalysts, Categories, and Consequences" u Shirin T. Hunter, ur., *The Politics of Islamic Revival*, Bloomington: Indiana University Press, 1988, str. 3-22; Abdel wahab El-Affendi, *The People on the Edge: Religious Reform and the Burden of the Western Muslim Intellectual*, London, IIIT, 2010.

2 Osnovnu ideju za ovu matricu sam dobio od kolege Christiana Moea, norveškog istraživača islama, koji je skicirao tabelu savremenih sunijskih islamskih trendova 2005. godine tokom jednog našeg zajedničkog istraživanja. Nažalost, ta tabela je do danas ostala nerazrađena a naš rad neobjavljen. Tabelu donosim u prilogu.

racionalni i karizmatični.<sup>3</sup> Sljedstveno tome moguće je govoriti o tri skupine *vis-a-vis* ovog pitanja: tradicionalistima, racionalistima i sljedbenicima karizmatičnog autoriteta. Jasno, ovo su idealni tipovi autoriteta i rijetko se u stvarnosti pojavljuju u čistoj formi. Razlike između ovih pozicija su vidljive na mnogim pitanjima a posebno u raspravama o Kur'anu i sunnetu (njihovoj uzajamnoj vezi i odnosu teksta i konteksta) i šerijatu (npr. šerijat kao pozitivno pravo vs. šerijat kao moralni sistem i važnost pojedinačnih normi u odnosu na ciljeve šerijata).

### 1.1. Tradicionalisti

Pristalice tradicionalnog autoriteta povjerenje poklanjaju za jednici, kontinuiranom ljudskom iskustvu, iskustvu generacija koje su nam prethodile. Razlozi zbog kojih ljudi vjeruju tradiciji su urođena ljudska konzervativnost, tj. želja za sigurnošću i izbjegavanje neizvjesnosti, ali i neuspjesi različitih racionalističkih projekata u savremenoj povijesti. Ako idemo u nepoznatu nam teritoriju, a takva je budućnost, uvijek je sigurnije kročiti utabanim stazama. Muslimanski tradicionalisti za svoju poziciju nalaze argumente u kur'anskim ajetima i hadisima koji hvale ranije generacije (*selef*) na uštrb onih potonjih (*halef*) kao što su kur'anski ajet "i oni prvi – uvijek prvi! Oni će Allahu bliski biti u džennetskim baščama naslada – biće ih mnogo od naroda drevnih, a malo od kasnijih (El-Vaki'ah 56: 13-14) i hadis "Najbolja generacija ljudi je moja generacija a onda koja dođe iza njih pa ona koja dođe iza njih..." (*Sahih el-Buhari* br. 2652 i *Sahih Muslim* br. 2533).<sup>4</sup>

Nosioci tradicionalnog autoriteta u domenu vjere su učeni ljudi tradicije, tj. ulema pri čemu status alima ima samo ona

3 Max Weber, *The Vocation Lectures*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2004, p. 34.

4 O regresivnoj i drugim koncepcijama historije kod muslimana više vidjeti u: Fikret Karčić, "Muslimanski pravnici i 'kvarenje vremena': instrumenti uskladivanja prava i stvarnosti u fikhu" u F. Karčić, *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*, Sarajevo: Centar za napredne studije, 2011, 212-216 i Ahmet Alibašić, "Islam, muslimani i promjene: dinamika stavova", *Takvim 2015*, 143-153 i "Continuity and Change in the Life of the Community Muslims' Changing Attitudes to Change" u Lucinda Mosher and David Marshall, urednici, *The Community of Believers: Christian and Muslim Perspectives*, Washington, DC: Georgetown university press, 2015.

osoba, najčešće muškarac, koji je znanje sticao u institucijama tradicionalnog naukovanja, kao što su halke učenjaka sa idžazetnamama, klasične medrese, ili *dar el-ulum* institucije na Potkontinentu, odnosno osobe koje imaju *silsilu* za svoje (šeri-jatsko) znanje. Samouki učenjaci nisu legitimni predstavnici Tradicije kao ni svršenici različitih reformiranih vjerskih obrazovnih institucija ili modernih univerziteta. Naprotiv, oni su, prema (neo)tradicionalističkim shvatanjima, često izvor korupcije znanja, koje je opet uzrok mnogih drugih problema muslimanskog svijeta, uključujući društvene nemire i gubitak orientacije i samopouzdanja.

Tako Sayyid Muhammad Naquib al-Attas piše: "Uspon modernističkog pokreta, čiji su lideri dolazili iz reda drugorazredne uleme, najavio je ne toliko pojavu muslimanskog vjerskog i intelektualnog buđenja koliko početak širokog i sistematskog potkopavanja ranije učenosti i njenog vjerskog i intelektualnog autoriteta i vođstva, što nam je iza sebe danas ostavilo naslijede kulturne, intelektualne i vjerske konfuzije. Oni i njihovi imitatori i sljedbenici ... su odgovorni za ... korupciju znanja islama i njegovog svjetonazora i pojavu lažnih lidera u svim sferama zbog gubitka sposobnosti da prepoznamo i prihvativimo autentični autoritet."<sup>5</sup>

Tradicionalni koncept autoriteta vremenom se institucionalizirao u formi mezheba – sindikata ili profesionalnih udruženja uleme određene metodologije<sup>6</sup> pri čemu je dosljedno slijedenje ranijih autoriteta te skolastičke zajednice (*taklid*) bilo norma. Odstupanja su moguća u iznimnim situacijama ali bez velikih riječi i obrata. Odstupanja su često prešutna, suptilna, opravdana nuždom bez dovođenja u pitanje načela elaboriranih od strane ranijih autoriteta.<sup>7</sup> Sve do 19. stoljeća tradicionalni autoriteti su dominirali islamskom intelektualnom scenom.

5 S. M. N. al-Attas, "The Corruption of Knowledge and Problem of Intellectual Disunity", *Journal of Islamic Research* 7: 3-4 (1994), 215-221.

6 Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

7 Andrew F. March, *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus*, Oxford: OUP, 2009.

Tek poneki učenjak je pod zaštitom ideje *tedždida* tu i tamo pokušao napraviti odmake od rigidnog taklida ali bi najčešće bio žestoko kritiziran i osuđivan od strane većine uleme. Vlasti nisu imale razloga uznemiravati tradicionalne institucije jer je lojalnost tradicionalnim oblicima vlasti (uglavnom dinastijama i vojnicima) jedan od temeljnih članaka tradicionalnog nauka.<sup>8</sup> Obični vjernici, u odsustvu bilo kakve druge alternative, nisu ni znali za druge mogućnosti.

Među predstavnike ovog trenda ubrajaju se Barelvije i Deobandije na Potkontinentu, Nehdatel-ulema u Indoneziji, Al-Azhar (do modernizacije 1960-ih) i slične institucije u Arapskom svijetu. Zeytuna College u SAD-u i Cambridge Muslim College u UK-u su osnovane od pripadnika ove struje.

### 1.1.1. Selefije

Prema tradicionalističkom shvatanju, ako su vlasti legitimne, ulema nadležna za vjerske poslove a zajednica vjernička, stanje ummeta bi trebalo biti zadovoljavajuće. Ipak, tako često nije bilo. To je bio uzrok pojave prvih disidentskih glasova u solidno tradicionalističkom muslimanskom ummetu. Ključni prigovori tih disidenata tradicionalističkoj paradigmi su se odnosili na taklid i izjednačavanje autoriteta prvih generacija muslimana sa onim kasnijim. Prema onome što znamo, Poslanik, a.s., svoju je preporuku dao samo prvim trima generacijama/stoljećima muslimana, a ne i onim kasnijim. Prema tome, bespogovorno se može prihvati samo autoritet tih prvih a nikako i autoritet potonjih generacija. Zbog ovog načela su takvi disidenti dobili naziv *selefije*. Njihovo insistiranje na odbacivanju taklida i afirmacija idžtihada otvarala je nužni, makar i minimalni prostor za nova rješenja. Pri tome je postojala razlika između onih koji su zagovarali striktno poštovanje autoriteta ranih generacija

<sup>8</sup> Zapravo, matica predmoderne islamske političke misli bila je sklona političkom kvisjetizmu i pesimizmu, zagovarala je pokornost vladaru koji otvoreno ne ispoljava nevjerenje i najčešće odvajala teoriju od prakse, što se lahko pretvaralo u *de facto* odvajanje države i društva, odnosno politike i vjere, političkog idealja i političke stvarnosti (Lapidus, Ira, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society," *International Journal of Middle Eastern Studies*, 6: 4 (1975), str. 363-85).

u svim detaljima i onih koji su smatrali da je dovoljno slijediti njihovu metodologiju idžtihada. U obje verzije odbacivanje novotarija u vjerskoj praksi (*bid'ata*) bilo je neminovno i bilo je, na ravni prakse, pandan odbacivanju taklida u intelektualnoj sferi.

U 18. i 19. stoljeću, selefije koje su smatrале да je potrebno slijediti samo metodologiju a ne i sva rješenja prvih generacija (npr., Šah Velijullah Dehlevi, rani Muhammed Abduh), pravili su most ka racionalnom autoritetu koji je u prvim stoljećima bio jako prisutan na islamskoj intelektualnoj sceni ali je vremenom marginaliziran pa i protjeran s nje. To ne znači da je ta grupa sama bila racionalna u modernom smislu riječi ali jeste svojim insistiranjem na idžtihadu i odbacivanju taklida otvara-la prostor za racionalnost makar u granicama selefijske metodologije. K tome, sva argumentacija je bila racionalna u smislu da se svodila na lingvističke i historijske metode dokazivanja vjerodostojnosti neke predaje od Poslanika, a.s. To je bio pomak u odnosu na bespogovorno prihvatanje ranijih autoriteta ili karizmatičnog vođstva (sufijskih) šejhova.

### 1.2. Racionalisti

Selefijski pristup je nakratko zadovoljio ambicije nekih muslimana za promjenama. Međutim, invazija Evropljana na muslimanski svijet posebno u periodu od 1798. do 1920. godine snažno je potcrtala ozbiljnost predikamenta tradicionalnog muslimanskog svijeta i urgentnost potrebe za (radikalnim) promjenama. Te promjene su sada uglavnom bile koncipirane u okviru racionalističke paradigmе, u početku stidljivo a onda sve smjelije. To je bio podjednako slučaj i sa reformama koje su provodile Osmanlije (*tanzimat*) i pojedinačni islamski mislioci (Rif'at Rafi' et-Tahtavi, Sejjid Ahmed han, kasni M. Abduh, itd.). Odbacivanje tradicionalnih autoriteta u korist razuma i utilitarnosti olakšava je nepobitna superiornost evropskih vojski i tehnologija u odnosu na one muslimanske. Svakako se smatralo da je ta superiornost bila rezultat evropske racionalnosti. Sve što je trebalo muslimanima da se odupru Evropljanima i eventualno vrate na staze stare slave bilo je vraćanje racionalnosti

u muslimansko razumijevanje i praksu njihove vjere. Takvo što nije trebalo raditi od nule s obzirom da je u prvim stoljećima postojao snažan racionalistički i humanistički pokret.<sup>9</sup> Trebalo je obnoviti te tendencije i nastaviti dalje. U nevjerskim, dunalučkim poslovima nije trebalo ponovo izmišljati točak s obzirom da je racionalnost, smatralo se, univerzalna a Evropljani su već bili ispred nas i pokazivali nam put ka civilizacijskom napretku. Tako se ideja modernizacije poistovijetila sa evropeizacijom ili pozapadnjačenjem/vesternizacijom.

Nosioci racionalnog autoriteta su bili pojedinci koji su svoja promišljanja mogli argumentirati logički i empirijski, tj. naučno. U odsustvu modernih obrazovnih institucija pristupilo se njihovom postupnom formiranju, prvo u Osmanskoj državi (ruždije, Dar el-funun) i u britanskoj Indiji (Aligarh), ili slanju studenata na studij u Evropu (Tahtavi). Jedina druga racionalna institucija u 19. stoljeću u muslimanskim društвima bile su institucije vlasti koje su najčešće bile promotori modernizacije (Osmanska država, Egipat). One su ponekad u svojim redovima imale ulemu koja je projektu modernizacije pokušala dati islamski legitimitet (npr. Ahmed Dževdet paša, 1822-1895, Fazlur Rahman, 1919-1988).<sup>10</sup>

### *1.3. Karizmatski autoritet*

Treća vrsta autoriteta je karizmatični autoritet koji se temelji na ličnim karakteristikama osobe koje je u očima njihovih sljedbenika čine legitimnim izvorom znanja i vođstva. U kontekstu islamske misli njegovi nosioci su (sufijski) šejhovi, evlije i vođe kultnih pokreta. Za karizmatični autoritet nisu potrebne ni idžazetname glasovitih učitelja ni racionalni argumenti iako nije isključeno da se kod karizmatične osobe nađe i neki drugi oblik autoriteta a posebno tradicionalni. Kombinacija karizmatičnog i racionalnog je, pak, teže ostvariva. Stoga su historijski

<sup>9</sup> George Makdisi, *The rise of humanism in classical Islam and the Christian west*, Edinburgh, University Press, 1990.

<sup>10</sup> Louay Safi, *Tensions and Transitions in the Muslim World*, University Press of America, 2003; Fikret Karčić, *Bošnjaci i izazovi modernosti: kasni osmanlijski i habsburški period*, Sarajevo, El-Kalem, 2004.

tradicionalni vjerski autoriteti često bili sufiski šejhovi ali i oso-be koje su se proglašavale mehdijama (npr. Muhammed Ahmed ibn es-Sejjid 'Abdullah, 1844-1885). U praksi nerijetko dolazi do rutinizacije karizmatskog autoriteta.

Sa usponom racionalizma u islamskoj misli u 19. stoljeću došlo je do sukoba između tradicionalnih i karizmatičnih autorite-ta na jednoj i racionalnih autoriteta i grupa na drugoj strani. S raspadom Osmanske države i ukidanjem hilafeta tradicionalni autoriteti su izgubili svoju krunsku instituciju. U okolnostima kolonijalizma bilo je teško uvjeriti muslimane da im paradigma koja ih je dovela u poziciju potčinjenosti može ponuditi bilo kakvu budućnost. Uz to, zbog uloge tradicionalne uleme u otporu kolonijalizaciji i projektima modernizacije, tradicionalni i sufiski autoriteti su svjesno marginalizirani a otvarao se prostor za modernističke islamske institucije i autoritete.<sup>11</sup> Tradicionalnim institucijama su oduzimani vakufi ili su bile zatvarane a sufiski tarikati zabranjivani. Sami muslimani, pak, nisu bili odveć sigurni da vrijedi žrtvovati se za ideje koje su ionako izgledale preživljeno. Tako su sredinom 20. stoljeća dominantnu ulogu na islamskoj intelektualnoj sceni igrali modernistički mislioci i pokreti. Međutim, kriza modernističkog projekta u muslimanskim zemljama, zastranjivanja literalista, 11. septembar 2001. godine i pojave tzv. Islamske države u Iraku i Siriji dala je novu šansu neotradicionalizmu koji se predstavlja kao garant stabilnosti i brana ekstremizmu. Kao takav on uživa podršku zapadnih liberalnih i muslimanskih autoritarnih vlada.<sup>12</sup>

## 2. Pitanje mesta islama u javnom životu

Sa početkom procesa dekolonizacije (od 1920-ih) aktualizirano je drugo veliko pitanje savremene islamske misli: pitanje mesta islama u javnom životu muslimanskih društava. Podsjetimo,

11 Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton: Princeton University Press, 2008.

12 Cheryl Benard, *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Startegies*, Santa Monica, RAND, 2003.

islam je makar teorijski bio referentni okvir za predmoderna muslimanska društva u oblasti prava, ekonomskog, intelektualnog i društvenog života. Jedina inteligencija bila je ulema, jedine škole bile su medrese.<sup>13</sup> Čak i kad je dolazilo do odstupanja ona su bila legitimirana u islamskim terminima, naprimjer u slučaju kanuna ili ranih reformi u Osmanskoj državi. Kad su kolonijalisti polahko počeli da se povlače iz muslimanskog svijeta a Turci osnovali sekularnu republiku namjesto Osmanske države i ukinuli hilafet, situacija se bila značajno promjenila. Počela je žestoka rasprava o adekvatnom mjestu islama u društvu a posebno šerijata u ustavno-pravnim sistemima postkolonijalnih muslimanskih država. Vremenom su se iskristalizirale tri pozicije: sekularisti, islamisti i postislamisti.

### 2.1. Sekularisti

Po uzoru na francusku republiku, sekularisti zagovaraju potpuno odvajanje vjerskih od državnih institucija. Jasno, pri tome obično nemaju na umu mogućnost davanja autonomije i neovisnosti vjerskim institucijama. Sekularna država u svom muslimanskom izdanju uglavnom nije ideološki neutralna. Podrazumijeva se da ona kontrolira vjerske institucije, autoritete i simbole. Razumljivo, takav radikalni projekat nije naišao na odobrenje kod svih islamskih autoriteta niti šire muslimanske javnosti pa je često nametan represivnim mjerama (npr. Turska do ca 2007, Tunis 1957-2011). Drugdje su vlasti bile manje radikalne u svojim ciljevima i taktičnije u pristupu. Radikalni laicizam uglavnom je izazivao kontraefekat i osude pa je u očima mnogih sekularizam (*ilmanije*) postao nespojiv sa islamom. Islam i sekularizam su postali dva pola između kojih nije bilo kompromisa.<sup>14</sup> Bilo je i onih koji su poput Alija Abdurrazika (u. 1966) pokušali dati islamski legitimitet sekularizaciji muslimanskih država (*El-Islam ve usul el-hukm*). To je naišlo na

13 U kojoj mjeri je islam zaista bio referentni okvir moguće je raspravljati ali teško da se mogu prihvati teze da je povjesna primjena šerijata mit.

14 Jusuf el-Karadavi, *El-Islam ve el-ilmanije vedžhen li vedžh*, Herndon, IIIT, 1989; Muhammed 'Imara, *Ma'reke el-islam ve usul el-hukm*, Kairo, Dar eš-šuruk, 1997.

žestoku osudu i njegovo izbacivanje iz registra Azharovih svršenika.<sup>15</sup> Većina uleme se, pak, pretvarala da se ništa radikalno ne dešava i nisu ni na kakav poseban način reagirali na marginalizaciju islama, odnosno šerijata. Oni su jednostavno nastavili raditi ono što su i ranije radili: držati vazove, hutbe, predvoditi namaz, prisustvovati mevludima i drugim obredima.

## 2.2. Islamisti

Pasivan pa i servilan odnos velikog dijela uleme prema tektonskim promjenama koje su se dešavale na društveno-političkoj sceni muslimanskih država izazvao je bunt među muslimanima laicima i dijelom uleme koji su vjerovali da su islamska učenja relevantna za društveno-politički život muslimanskih zajednica. Izgubivši povjerenje u ulemu oni su odlučili preuzeti inicijativu. Dešavalo se to u vremenu sukoba ideologija nakon Prvog svjetskog rata pa sve do pada Berlinskog zida. Tako su se pojavila ideologizirana tumačenja islama u čijem središtu je bio zahtjev za uspostavom islamske države. Različite skupine su taj cilj planirale ostvariti primjenjujući različite, uglavnom nenasilne strategije kao što su organiziranje masovnih pokreta i političkih stranaka. Sve su te strategije bile u skladu sa duhom vremena a mogle su se islamski legitimirati potrebom primjene šerijata i načelom *hisbe*, tj. naređivanjem dobra i odvraćanjem od zla.<sup>16</sup>

Ipak, uprkos značajnim uspjesima tu i тамо (Egipat, Sirija, Pakistan), glavni tokovi društvenog života u dekoloniziranim muslimanskim zemljama odvijali su se unutar okvira sekularne nacionalne države. Sekularni režimi, prvo liberalni pa onda socijalistički, su dobili svoju šansu i uglavnom nisu imali problema da kombiniranjem propagande i represije uguše glasove zagovornika islamske države ("islamiste").<sup>17</sup> Na vrhuncu tog sukoba,

15 Vidi Fuad Zekerija, "al-'Ilmaniyyah darura hadariyya", *Qadaya Fikriyya* (1989).

16 Hasan el-Benna, *Međžmu'at resail el-imam el-šehid Hasen el-Benna*, Alžir, Mektebe rihab, bez datuma; Mevdudi, *Islamski pokret*.

17 Potpuno sam svjestan neadekvatnosti ovog termina. Ne postoje "krišćanisti" niti "kršćanizam". Kršćani koji smatraju da su kršćanska učenja relevantna za društveno-politički život nazivaju se kršćanskim demokratama. Ipak, pojma koristimo jer je



egipatski režim je objesio Sejjida Kutba 1966. godine. Činilo se da je borba za islamsku državu uzaludan posao.

Međutim, već naredna 1967. godina inicirala je veliki preokret. Katastrofalni poraz koalicije arapskih država u Šestodnevnom ratu sa Izraelom usmjerio je pažnju muslimanske javnosti na vojne, političke i ekonomске neuspjehove sekularnih elita. Poraz iz 1967. godine je imao dalekosežne psihološke posljedice i rezultirao je razočaranjem u sekularne ideologije kod mnogih Arapa-muslimana. Spomenuti poraz nije doživljan samoupravljanje, već i kao moralna, božanska osuda. Tamo gdje još nije bila isprobana socijalistička alternativa moglo se posegnuti za njom. No, tamo gdje je i ona bila potrošena, kao u Egiptu, islam se nametnuo kao prirodna alternativa. Ažuriranje islamske misli kroz reinterpretaciju temeljnih islamskih pojmoveva (tevhid, hilafet i šura, naprimjer) iz prve polovine 20. stoljeća omogućila je brz povratak islama na javnu scenu sada kad su se za to stekli društveno-politički uvjeti. Uslijedio je čitav niz događaja koji su, bez obzira na povremena posrnuća (npr. gušenje ustanka u Hami 1982), išli u prilog realizaciji ideje povratka islama na javnu scenu pa i uspostave islamske države. Paljenje džamije al-Aksa 21.8.1969. godine potaklo je osnivanje Organizacije islamske konferencije. Uslijedili su Oktobarski rat 1973., rast cijena nafte, Iranska revolucija 1979., uspjeh afganistanskog otpora Sovjetima, dvije intifade, osnivanje Hamasa 1988., te na koncu uspjeh FIS-a na izborima u Alžиру 1990.<sup>18</sup>

Reforma islamske misli počela je zapravo u drugoj polovini 19. st., ali nova shvatanja islamskih pojmoveva koja su ih činila društveno relevantnim nisu zadugo postala popularnim vjerojanjima, pa su nacionalizam i druge "uvezene" ideologije vrlo

općeprihvaćen. U idealnom svijetu poseban naziv bi trebalo tražiti za muslimane koji drže da islam nije relevantan za njihov društveni život, npr. sekularni muslimani ali konvencija nije takva.

<sup>18</sup> Bilo je i događaja i procesa koji nisu išli na ruku islamizmu. Samozvani islamski režimi u Iranu, Sudanu i Afganistanu nisu uspjeli svojim građanima donijeti obećanu sigurnost i boljitet. Prva Intifada ipak nije uspjela u svom konačnom cilju oslobođenja od izraelske okupacije. Zaljevski rat koliko je bio neuspjeh vladajućih režima toliko je bio i poraz islamskih pokreta u regionu, jer su se i sami pokreti podijelili oko rješenja za krizu. Međutim, sve ovo nije uspjelo promjeniti tadašnji opći trend islamskog buđenja.

lahko ispunile ideoološki vakuum. Međutim, mnoštvo problema s kojima su se politički sistemi morali nositi istovremeno, kao i neuspjeh sekularnih elita da u lokalnu kulturu unesu nove vrijednosne sisteme uz istovremeni snažan misaoni i aktivistički angažman islamista ponovo će na arapsku društvenu scenu dovesti islam. Za takvo što su uvijek postojale pretpostavke s obzirom na čitav aparatus pojmove koji od islama čine društveno vrlo angažiranu vjeru. Pojmovi pravde, brige za javni moral i džihada protiv stranih okupatora, tiranije i korupcije, te historijski uzori Poslanikovih drugova i uleme koja se suprotstavlja nepravdi vladara bili su osnova za razvijanje političkog islama i mobiliziranje masa.<sup>19</sup> Ipak, sve te pojmove trebalo je nanovo interpretirati kako bi ih se ponovo učinilo relevantnim za aktuelna društvena i politička događanja. Otuda su reinterpretacija islamskih koncepata i razrada njihovih implikacija u modernom dobu, koju su proveli islamski reformatori od Džemaluddina Afganija (1838-1897), Muhammeda Abduhua (1849-1905), Rešida Ridaa (1865-1935), Hasana el-Bennaa (1906-1949), Ebu el-A'la Mevdudija (1903-1979) i drugih odigrale kritičnu ulogu. Dovoljno je, naprimjer, spomenuti da koncept države, a posebno nacionalne države praktički nije bio poznat u predmodernoj islamskoj misli. Zaokret koji je napravljen u islamskoj misli moguće je demonstrirati i na slučaju kur'anskog ajeta koji kaže da Bog neće izmijeniti stanje jednog naroda dok taj narod sam sebe ne izmijeni (*Kur'an* 13: 11), koji ranije nije bio tumačen kao poziv na društveno-političku akciju. Umjesto njega mnogo privlačniji za tumačenje u stoljećima muslimanske dominacije bio je ajet El-Enfal 53: "To je zato što Allah neće lišiti blagostanja narod kome ga je podario – sve dok se on sam ne promijeni – a Allah sve čuje i sve zna."

Kada su neki etablirani režimi uočili snagu islama kao jezika opozicije, pokušali su ga zabraniti (npr. Tunis), dok su ga drugi (Enver Sadat, Muhammed Nimejri, Muammer Gadaffi) pokušali

<sup>19</sup> Abd al-Rahim, Muddathir, "The Roots of Revolution in the Qur'an," *Dirasat Ifriqiyya*, br. 3 (1987), str. 9-20.

“monopolizirati,” ali im to nije uvijek uspijevalo. Kako primjećuje Albert Hourani, islam ima previše značenja i previše snage da motivira na akciju da bi ga dugo kontrolirala ijedna grupa.<sup>20</sup> Njegovi korijeni su odveć duboki u historiji i svijesti, a njegov simbolički repertoar prebogat da bi ga se učinilo lahkim instrumentom bilo koje vlasti. To se i desilo kada su vlasti pokušale svoju vlast pravdati islamom. Time su zapravo puhnuli u jedra islamista na način da su legitimirali upotrebu islamskih pojmove u političke svrhe. Ipak, korištenje islamskih simbola i retorike od strane sekularnih muslimanskih vladara dijelom je “zbunilo” narod s obzirom da se sada nekima činilo da nema razloga za opozicione islamske inicijative. Zahvaljujući tome, brojnim drugim mjerama koje su poduzimali vladajući režimi, ali i nemogućnosti islamista da dadnu jedinstven i učinkovit odgovor na Iračku okupaciju Kuvajta te intervenciju alžirske vojske u izbornom procesu, 1990-e su za islamiste bile uglavnom vrijeme tapkanja u mjestu. Oliver Roy je glasovito obznanio neuspjeh političkog islama.<sup>21</sup>

### 2.2.1 Nasilni islamisti

Uporedo s upravo opisanim nenasilnim nastojanjima islamista, u zatvorima i na arapskoj ulici bilo je i onih koji su pod represijom sekularnih režima zaključili da je nasilje tiranina moguće zaustaviti jedino nasiljem.<sup>22</sup> Rat koji se vodio protiv islamizma radikalizirao ga je i retrutirao njegove simpatizere. Tako su nastali Islamski džihad i Zajednica vjernika (*Džema'at el-muslimin* ili *Et-Tekfir ve el-hidžre*) u Egiptu i druge militantne islamske grupe. Oko dvije decenije (1975-1998) one su probleme stvarale uglavnom lokalnim režimima (ubistvo predsjednika Sadata, alžirski građanski rat itd.). Krajem 1990-ih došlo je do zaokreta kada su 1998. godine Osama bin Ladin (1957-2011) i Ejmen ez-Zawahiri (r. 1951) osnovali El-Ka'idiu i uz optužbu za okupaciju

20 Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, New York, Warner Books, 1992, 452, 455.

21 Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

22 Muhammed Abdusselam Feredž, *El-Ferida el-gaibe*, Kairo, 1981. Za jedno ulemansko videnje pojave ekstremizam vidi: Jusuf el-Karadavi, *Es-Sahve el-islamije bejne el-džuhud ve et-tetarruf*, Herndon, IIIT, 1987.

muslimanske zemlje i podršku lokalnim režimima nasilje proširili izvan regiona. Kulminacija te nove strategije bio je napad na Svjetski trgovinski centar u New Yorku 11. septembra 2001. godine. Okupacija Iraka koja je uslijedila kao i okrutni rat u Sirijskoj nakon 2011. godine doveli su do pojave metastaze El-Kaide u formi tzv. Islamske države Iraka i Levanta (ISIS) koja je okrutnost i nasilje protiv muslimana i nemuslimana podjednako dovela do vanrazumskih granica.

Dosadašnji neuspjesi ili kašnjenje rezultata islamističkih napora redovno je iniciralo samokritiku odnosno periodične revizije njihovih programa. Tako su, nprimjer, napore Muslimanske braće i sestrinskih pokreta analizirali Hasan et-Turabi (1932-2016), Fethi Osman (1928-2010), Rašid Ghannuši (r. 1941) i Abdullah Nefisi (r. 1945). Jedan od značajnijih slučajeva revizije je onaj koji se desio u egipatskoj Islamskoj skupini (El-Džema'a el-islamijje) tokom ranih 2000-ih koji je rezultirao odbacivanjem nasilja od strane lidera ove skupine.<sup>23</sup> Još je rano govoriti o revizijama unutar raznih islamskih skupina koje su inicirali događaji Arapskog proljeća ali nema sumnje da kada se prašina slegne islamska intelektualna scena kao ni ona politička više neće biti ista.<sup>24</sup>

### 2.3. Postislamisti

Između zagovornika osnivanja islamske države mirnim sredstvima i sekularista, pozicionirani su tzv. postislamisti koji zagovaraju društveni uticaj islama koji može i ne mora voditi osnivanju islamske države. Asef Bayat sa Američkog univerziteta u Kairu je upotrijebio pojam 1996. godine u značenju uvjeta koji

<sup>23</sup> Nadžih Ibrahim Abdullah i Ali Muhammd eš-Šerif, *Hurmetu el-guluvv fi 'd-din ve tekfir i 'l-muslimin*, Kairo: Mektebetu 't-turası 'l-islami, 2002. Recenzija i saglasnost: Kerem Muhammed Zuhdi, Asim Abdulmadžid Muhammed, Usama Ibrahim Hafiz, Fuad Mahmud ed-Devalibi, Hamdi Abdurrahman Abdulazim i Muhammed Isamuddin Derbale. Autori i recenzenti su članovi vođstva egipatske El-Džema'a el-islamijje koje je napravilo radikalni zaokret od ekstremizma i u četiri knjige 2002. godine iznijelo svoje viđenje grešaka nekih pripadnika savremenih islamskih pokreta. Više o ovoj epizodi vidi u Mustapha Kamel al-Sayyid, "The Other Face of the Islamist Movement", Carnegie Endowment for International Peace, 2003, Working Paper no. 33.

<sup>24</sup> Ahmet Alibašić, "Arapsko proljeće i reakcije tradicionalističke uleme", *Zbornik radova FIN-a*, vol. 34, br. 19 (2015), 165-188.

su nastupili nakon što su energija, simboli, izvori i legitimitet islamizma splasnuli. Kao takav, postislamizam nije antiislamski već radije poziva na resekularizaciju religije.<sup>25</sup> Društveno-ekonomска пitanja су већија од политичких при чему су циљеви већији од конкретних решења. Очекивано, средства која се користе су ненасилна било да је ријеч о дјелovanju кроз хуманитарне организације, политичке покrete и странке или само о образовном, одвојном и мисионарском раду. Као пример овог тенда наводе се Странка правде и развоја (AKP) у Турској и Мароку, En-Nahda у Тунису и ирански реформисти предвођени бившим предсједником Мухамедом Хатемијем (р. 1943).

Sadržajna razlika између различитих тенкова по овом пitanju očituje се у расправама о нарави ислама: је ли ислам догма и шеријат (Mahmud Šeltut) или вјера и држава (Muhammed Imare); о хилаету и власти уопće (Abdurrazik es-Senhuri, u. 1971, Rešid Rida, u. 1935); о шари и диктатури (Muhammed el-Gazali, u. 1996, Tevfik eš-Šavi, u. 2009. i Ahmed er-Rejsuni, r. 1953). У последње vrijeme у фокусу је добра владавина или владавина која поштује исламске vrijednosti уместо "исламске власти".<sup>26</sup>

Kласификацију тенкова у савременој исламској мисли по досада изложена два критеријума Christian Moe је приказао у раније необјавленој табели датој на крају овог текста. Најзапоснатији на дводимензионалном инструменту није могуће приказати трећу ни четврту класификацију, тј. ону по односу према европској доминацији и liberalnim vrijednostima i institucijama.

25 Asef Bayat, "The Coming of a Post-Islamist Society", *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 5: 9 (1996), 43–52.

26 Maszlee Malik, *Foundations of Islamic Governance: A Southeast Asian Perspective*, London, Routledge, 2016; Joseph Kaminski, *The Contemporary Islamic Governed State: A Reconceptualization*. New York: Palgrave, 2017.

### 3. Reakcije na dominaciju Zapada

#### 3.1. Aktivni otpor

Otpor je bio najčešća reakcija na evropsku dominaciju od onog trenutka kad su hegemonističke intencije Evropljana postale jasne muslimanima.<sup>27</sup> U početku je taj otpor bio artikuliran kao džihad, borba na Božijem putu. To je bilo razumljivo u tradicionalnim društvima gdje je islam bio jedini nadplemenski referentni okvir koji je mogao mobilizirati pripadnike različitih plemena. Kasnije, kada se u muslimanskim društvima razvio nacionalizam, ta borba se vodila i u ime nacije. Najpoznatiji međunarodni muslimanski zagovornik otpora evropskom imperijalizmu bio je Džemaluddin Afgani (1897-1839) dok je lista lokalnih boraca otpora Evropljanima duga: Sejjid Ahmed Šehid Barelvi (1831-1786) u Indiji, šejh Šamil na Kavkazu (1871-1797), emir Abdulkadir (1883-1808) u Alžиру, Muhamed Hadžijamaković u Bosni (1815-1878), Muhammed Ahmed b. Abdulla (1844-1885) u Sudanu, itd. Svi ti pokušaju završili su neuspjehom zbog vojno-tehnološke superiornosti Evropljana. Ishod Bitke za Umdurman (1898) dobra je ilustracija šansi otpora protiv evropskog automatskog oružja. Britanci su u bici izgubili 47 ili 48 vojnika i imali 382 ranjenika, uključujući Sudance i Egiptane koji su se borili na njihovoj strani, a takvih je bilo dva puta više nego Britanaca, dok je na sudanskoj strani izginulo oko 12 hiljada boraca; 13 hiljada je bilo ranjeno a 5 hiljada zabiljeno.<sup>28</sup> Jedan svjedok je ovako opisao taj strašni prizor: "Nisu se mogli ni približiti a odbijali su da napuste bojište ... Nije to bila bitka već egzekucija ... Neka tijela su ležala sa sandalama ispod glave kao posljednjim jastukom; neka su klečala zatečena u pola molitve. Druga su pak bila raznijeta u komade. (...)"<sup>29</sup> Suočeni sa takvim ishodom otpora, ne iznenađuje što su neki

27 U Osmansku i Mogulsku državu mnogi kolonijalisti su došli kao trgovci koji su ponizno molili lokalne muslimanske vladare za dozvolu da trguju pa kao takvi nisu bili doživljavani kao prijetnja. Naprotiv, držalo se da bogate tržište. Vidi: Tamim Ansary, *Destiny Disrupted: A History of the World Through Islamic Eyes*, Public Affairs, 2010, pp. 217-246.

28 "Sudanese honour warriors who fell fighting British", *Sudan Tribune*, 3 September 2005, na <http://www.sudantribune.com/spip.php?article11447>, pristupljeno 9. 9. 2018.

29 John Ellis, *The Social History of the Machine Gun*, New York, NY: Arno Press, 1981, 86.

muslimani odlučili da se pridruže Evropljanima kad ih već ne mogu pobijediti.

### *3.2. Evropeizacija/pozapadnjačenje*

Tako je aktivno prihvatanje evropske kulture i razvojnog modela, odnosno, evropeizacija (kasnije vesternizacija) postala drugi izbor za neke muslimane. Sir Sejjid Ahmed Han (1817-1898) možda je međunarodno najpoznatije ime iz ove skupine ali na lokalnom nivou bilo je mnogo njemu sličnih iako u početku ne onoliko koliko je bilo boraca. Poznata izjava "U Evropi sam našao islam a nisam muslimane a u muslimanskom svijetu vidim muslimane ali ne i islam", koja se pripisuje nekolicini muslimanskih autora, održava optimizam ove skupine da je uspjeh evropskog čovjeka univerzalno pa time i muslimansko dobro. Lista mislilaca koji su tokom posljednja dva stoljeća zagovarali vesternizaciju je poduga i uključuje kasnijeg Muhammeda Abduhuha, Taha Husejna (1889-1973), Mohammeda Arkouna (1928-2010) i druge.

### *3.3. Pasivni otpor*

Većina muslimana i njihovih predstavnika se, kao i obično, odlučila za pasivni otpor i ignoriranje neugodne stvarnosti. Krstaši iz 11. i Mongoli iz 13. stoljeća nudili su lahke ali ipak pogrešne analogije. U poređenju s evropskim kolonizatorima, oni su bili kao zvijezde padalice. S druge strane ovaj stav bio je u skladu sa tradicionalističkim odnosom prema životu: promjene se ignoriraju dok se ne potvrde u životu a onda ih se prihvata kao životnu neminovnost. Tako je bilo i sa evropskom dominacijom.

### *3.4. Selektivna modernizacija (Reformizam)*

Konačno, bilo je i onih koji su smatrali da je neprihvatljivo uzimati sve što dolazi sa Zapada kad pouzdano znamo da u tome ima i štetnih elemenata (vestoksikacija ili *garbzadegi* kako je govorio Dželal Ale Ahmed, 1923-69). Zato su se odlučili za selektivni otpor i selektivno prihvatanje svjesni da Evropljani sa sobom donose neke negativne ali i neke pozitivne ideje i prakse.

Takvi su se obično odlučivali za reforme i islamske misli (*tedžid*) i muslimanskih društava (*islah*) istovremeno. Tamo gdje je postojala centralizirana muslimanska vlast kao u Osmanskoj državi te reforme vodile su državne institucije dok su u sredinama bez centralizirane vlasti reforme predvodili pojedinci i pokreti koje su oni osnivali. Jedan od poznatijih ishoda ovakvoga pristupa je "islamska republika" kao kombinacija liberalnih demokratskih i tradicionalnih islamskih koncepcija i institucija. Generalno bi se moglo kazati da ovom trendu pripadaju zagovornici "umjerenog islama" (*vesatija*) kao što su Muslimanska braća, potkontinentalna Džema'a islamijje, tuniska Nehda, malezijski ABIM i drugi srodni pokreti.

Očekivano, takve reforme bile su kritizirane i od protivnika i od zagovornika modernizacije. Od prvih kao neprihvatljive a od drugih kao nedostatne. Da ipak te reforme nisu bile uzaludne iako uglavnom nedostane i zakašnjele, najbolje ilustrira usporedba Osmanske države koja se pokušavala reformirati i Mogulske države koja nije. Osmanska država je *de facto* nadživjela ovu potonju za nekih 160 godina uprkos srodnim poteškoćama.

#### **4. Odnos prema liberalnim vrijednostima i institucijama**

Ključna pitanja na kojima se manifestiraju razlike među muslimanskim grupacijama u odnosu na liberalne vrijednosti su pitanja vezana za ljudska prava uopće a posebno za legitimitet vlasti, dobru vladavinu, jednakost žena i muškaraca i položaj nemuslimana. Uopćeno govoreći imamo tri skupine po ovim pitanjima.

##### *4.1. Liberalni (ili progresivni) muslimani*

Liberalni (ili progresivni) muslimani smatraju da nema suprotstavljenosti između islama i ključnih liberalnih vrijednosti, prije svih slobode, jednakosti, ljudskih prava, liberalne demokratske države i vladavine prava.<sup>30</sup> Ova grupa

<sup>30</sup> Andrew F. March, *Islam and Liberal Citizenship: The search for an Overlapping Consensus*, New York, Oxford University press, 2009.

muslimanskih mislilaca nije homogena i ona obuhvata i misliće koji se uzajamno osporavaju jer su neki radikalni a drugi pragmatični liberali. Ovdje srećemo misliće poput Amine Wadud,<sup>31</sup> Khaleda Ebou El Fadla, Ziauddina Sardara, Muhammeda Hašima Kemalija, Anwara Ibrahima, Tariqa Ramadana, Rašida el-Gannušija, a neki će kazati čak i Jusufa el-Karadavija zbog njegovog zagovaranja demokratije.

Liberalni muslimani ne moraju nužno biti zagovornici sekularne države<sup>32</sup> ali u svakom slučaju liberalni koncepti služe kao polazna tačka u potrazi za njihovim pandanima u islamskoj tradiciji dok liberalni ideali služe kao mjera za one "islamske". Zbog toga se liberalne muslimanske misliće optužuju za "kolonizaciju islamske misli od strane liberalizma što omogućava mobilizaciju islama u različite svrhe i za različite interese". Time se također ograničava muslimanska sloboda.<sup>33</sup> No, najveći problem su oni liberali koji umjesto da mukotrpno uvjeravaju muslimansku javnost u ispravnost svojih stavova, rado sklapaju saveze sa raznim autokratama pa i diktatorima u nadi da će skratiti put do liberalizacije muslimanskih društava. Takvo ponašanje je neprihvatljivo posebno kad dolazi od liberala. U vremenu u kome se islamizam često smatra najvećom opasnosti za etablirane režime u muslimanskom svijetu i svjetski mir uopće, radikalni muslimanski liberali često uživaju podršku vlasti liberalnih demokratija (npr. Qulliam fondacija).

#### 4.2. Teokrate/fundamentalisti

S druge strane su islamske teokrate ili fundamentalisti koji u centar svih svojih promišljanja ne stavljuju čovjeka već dragoga Boga, odnosno Njegovu volju u formi šerijatskog prava koje ne ostavlja mnogo prostora pojedincima niti zajednici da imaju

31 Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, Kuala Lumpur, Fajar Bakri, 1988.

32 Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2014, 306, 322-324; Idem, "Violence, Personal Commitment and Democracy," in *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, ed. Robin Griffith-Jones, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, 271.

33 Zaheer Kazmi, "Beyond Liberal Islam", at <https://aeon.co/essays/is-it-time-to-look-beyond-the-idea-of-liberal-islam>, accessed 6 Sept. 2018.

izbor o pitanjima o kojima se Zakonodavac očitovao. Islamska demokratija je, po njima, oksimoron. Suveren je Bog, ne narod (*hakimije*). Ova se skupina dijeli na dva kampa. Prvi je onaj revolucionarni koji zagovara radikalne promjene u pravcu striktnije primjene šerijata kako je protumačen u klasičnim knjigama islamskog prava. Vjerovatno najpoznatiji predstavnici ove skupine su Sejjid Kutb (u. 1966) i Mevdudi (u. 1979). Drugu podgrupu čine konzervativci koji instrumentaliziraju islam za odbranu postojećih nedemokratskih režima kao što je slučaj sa *medhalijama* ili *džamijama* u S. Arabiji.

111

AHMET ALIBAŠIĆ

#### *4.3. Apolitični pragmatisti*

Ako su liberali i fundamentalisti glasniji, apolitični muslimani su mnogobrojniji. Moglo bi se reći da je većina ulemaške profesije u prošlosti bila takva a možda je isti slučaj i danas. U ovu grupu bismo ubrojali sljedeće ličnosti: Abdullah bin Bejja (u. 1935), Seid Ramadan el-Buti (1929-2013), Ahmed et-Tajjib (r. 1946). U ovu grupu ne spadaju samo tradicionalisti već i kvijeti-stičke selefije koji često političke režime pod kojima žive smatraju neislamskim ali odlučno ostaju izvan politike. U konačnici, međutim, ova pozicija ide na ruku postojećim političkim snagama jer implicitno odobravaju autoritarne i represivne režime pa ne čudi da ih oni svesrdno podržavaju i finansiraju.

### **5. Uzroci slabljenja muslimanskog svijeta**

Peto veliko pitanje savremene islamske misli tiče se uzroka stagnacije muslimanskog svijeta ili muslimanske civilizacije. Ovo pitanje intenzivno okupira muslimanski um nekih dvije stotine godina i moguće je govoriti o sljedećim jasno iskristaliziranim pozicijama.

#### *5.1. Negatori krize*

Pomalo očekivano, postoje oni koji negiraju da kriza uopće postoji ili da je kriza onakva kakvom se obično predstavlja: ekonomска, politička, obrazovna i tehnološka. Uvjerljive indikatore

iz izvještaja UNDP-a,<sup>34</sup> Svjetske banke i drugih međunarodnih institucija relativiziraju kao irelevantne optužujući ih za vrijednosnu pristrasnost s obzirom da su razvijeni za potrebe mjerena modernistički koncipiranog razvoja koji se temelji na stalnom ekonomskom rastu i beskonačnoj liberalizaciji. S. H. Nasr će tako kazati da ti indikatori pokazuju brzinu kretanja društava ali ništa ne govore o pravcu tog kretanja. A pravac je važniji od brzine. Kur'an ne upozorava vjernike na zaostajanje (*tehalluf*) već na skretanje sa pravoga puta (*dalał*).<sup>35</sup> Diskurs o krizi je modernistička zamka u koju su se uhvatili mnogi muslimanski intelektualci koji tako odvlače muslimansku energiju u pogrešnom smjeru. Suočeni sa istraživanjima koja stepen razvoja mjere indikatorima razvijenim na osnovu teorije ciljeva šerijata, a koja također pokazuju zaostalost muslimanskih društava negatori zaostalosti,<sup>36</sup> manipuliraju dobivenim rezultatima tako što ih, naprimjer, prezentiraju samo za muslimanske zemlje. Ovakva razmišljanja najčešće susrećemo među tradicionalistima. Ova perspektiva je, ipak, vrijedna jer nas podsjeća da dok smo nadneseni nad indikatorima ne zaboravimo na kriterije.

### 5.2. Strana odgovornost

Druga skupina su oni koji za sve probleme muslimanskog ummeta optužuju izvanske faktore, bilo da su to strane ideje i vjerski običaji, kao što govore selefije, ili međunarodne urote kao što smatraju mnogi muslimani danas. Popularnost *Protokola cionskih mudraca* u muslimanskom svijetu svjedok je popularnosti ove pozicije. I dok oprez na izvanske neprijatelje može biti konstruktivan on obično vodi u krajnosti. Tako jedni u svom puritanskom nagonu da se vrati "izvornom islamu" ne ostavljaju kamen na kamenu u muslimanskim društvima i izazivaju radikalne, često nepotrebne lomove u društvu nesvjesni da se ne vraćaju

34 Vidjeti izvještaje Razvojnog programa UN-a (UNDP) na <http://www.arab-hdr.org/>.

35 S. H. Nasr, "Decadence, Deviation, and Renaissance in the Context of Contemporary Islam" in Khurshid Ahmad i Zafar Ishaq Ansari, ur., *Islamic Perspectives: Studies in Honor of Sayyid Abul A'la Mawdudi*, Leicester: Islamic Foundation, 1980.

36 Feisal Abdul Reuf, *Defining Islamic Statehood: Measuring and Indexing Contemporary Muslim States*, Palgrave Macmillan, 2015.

izvornom islamu već arapskoj kulturi iz perioda 7-10. stoljeća. S druge strane, iako i paranoici imaju neprijatelje, viđenje stranih tajnih prstiju u svakom muslimanskom problemu vrlo lahko vodi oslobođanju samih muslimana i njihovih institucija i političara od bilo kakve odgovornosti a u konačnici i pasivizaciji samih muslimana koji često mogu da zaključe da se protiv moćnih sila koje su uz to tajnovite ništa ne može. Uopće ne treba sumnjati da iza mnogih popularnih teorija urote stoje upravo autoritarni režimi koji tako skidaju odgovornost za krizu sa sebe.

### 5.3. Kriza morala

Prema trećoj dijagnozi, suština krize muslimanskog svijeta je u krizi morala. Muslimani, tvrdi Mevdudi, nikada nisu bili superiorni brojčano niti tehnološki pa su ipak dominirali zahvaljujući svojoj moralnoj superiornosti koja je kompenzirala njihove materijalne nedostatke. Nema sumnje da, u skladu sa kur'anskim ajetom El-Enfal 65, mora postojati materijalna osnova za uspjeh ali u konačnici moralna snaga je ta koja odlučuje. Pri tome nije dovoljno da muslimani njeguju samo univerzalne ljudske vrijednosti kao što su hrabrost, marljivost, iskrenost i slično već i da imaju superioran islamski moral koji će usmjeravati njihove opće moralne vrijednosti u prave svrhe. Prema tome, moralna obnova pojedinca, porodice i društva se nameće kao preduvjet muslimanske civilizacijske obnove. No to neće biti dovoljno ne budu li ljudi izgrađenog islamskog morala bili na vlasti i nastave li vozovima muslimanskih društava upravljati mašinovođe koje ne dijele vrijednosti tih društava.<sup>37</sup> Tu poziv na moralnu obnovu postaje poziv na političku revoluciju, što je suština sljedeće pozicije.

### 5.4. Politička kriza

Četvrta skupina smatra da je na početku ili u svojoj suštini kriza politička. Postoje brojne varijacije ove teze ali sve one eksplisiraju tradicionalnu izreku po kojoj zdravstveno stanje ummeta zavisi od dvije skupine ljudi: političkih lidera i učenjaka (*umera ve*

<sup>37</sup> Abu-l-A'la Mevdudi, *Islamski pokret*, Mostar: Hedijja, 1999, 13-61.

‘ulema’).<sup>38</sup> U osnovi problema je ljudska pohlepa za vlašću za koju muslimani nikad nisu našli učinkovitog lijeka. Stvari su otišle u krivom smjeru kada je Muavija ostavljajući iza sebe na vlasti svoga sina Jezida srušio islamski republikanski san. Pokušaji otpora privatizaciji islamske države definitivno su propali kada su Emevije slomile otpor i ubile Abdullaha ibn Zubejra u Mekki 692. godine a potom oni i Abbasije slomili otpor uleme.<sup>39</sup>

### 5.5. Intelektualna kriza

Konačno, stanje neslobode nužno je proizvelo i intelektualnu krizu. Jaz koji je nastao između političkog i intelektualnog vođstva Ummeta nakon uvođenja autoritarne dinastijske vlasti imao je za posljedicu povlačenje uleme iz javnog prostora, reduciranje i deformaciju razumijevanja osnovnih islamskih pojmoveva kao što su tevhid, znanje, hilafet, šura i slično. To je opet rezultiralo zanemarivanjem humanističkih i društvenih nauka od strane uleme. No, kako moderna društva ne mogu bez tih nauka to je značilo ovisnost muslimanskih društava o stranim, uglavnom zapadnjačkim spoznajama koje neminovno pate od epistemološke pristrasnosti. Živeći u okolnostima stavnoga straha koji su proizvodile represivne vlasti ali i ulema svojim fokusiranjem na džehennem, odgajani nenaučnim metodama na deformiranoj kur'anskoj viziji u kojoj su se mijesali vjera i sujevjerje, muslimanski ummet je vremenom razvio mehanizme psihološke samoodbrane u vidu laži i prevara. Dakle, opća moralna kriza je, kako je smatrao i Ibn Haldun, posljedica despotizma, ne njegov uzrok.<sup>40</sup> Umjet je uz moralne vrijednosti izgubio i samopouzdanje i kreativnu snagu. Izlaz je u prevazilaženju jaza između “islamskih” i “sekularnih” nauka i obrazovanja, rekonstrukciji izvorne kur'anske vizije i vraćanju ključnih odluka za javne poslove ummetu.<sup>41</sup>

38 "Kada su dobro dvije grupe u mome ummetu dobro su i ljudi općenito: političke i vjerske vode."

39 M. Umer Chapra, *Muslim Civilization: The Causes of Decline and the Need for Reform*, Markfield: Islamic Foundation, 2008; Omer Spahić, *Kird'e fi zahire intikal el-hukm el-islami min el-hilafe er-rašide ila el-hukm el-emevi*, Kuala Lumpur, IIUM, 2004.

40 Ibn Haldun, *Mukaddime*, Kairo: El-Mektebe et-tidžarije el-kubra, n.d., 188-2.

41 Abdulhamid Ebu Sulejman, *Inhijar el-hadare el-islamije ve i'ade binaiha: el-džuzur es-sekafije ve el-terbevije*, Herndon: IIIT, 2016.

## Zaključak

Bosanskog čitaoca vjerovatno na koncu zanima gdje su u ovim tipologizacijama lokalni islamski mislioci. Autoritete koji više nisu među nama (reis Džemaludin Čaušević, Mehmed Hadžić, Husejn Đozo, Ahmed Smajlović, Alija Izetbegović, Smail Balić, i sl.) jednostavno je projicirati na ponuđenu dvodimenzionalnu tabelu. Takva projekcija brzo dovodi do zaključka da oni nisu u jednoj tačci ali da su koncentrirani oko sredine tabele što znači da savremeno islamsko mišljenje u BiH karakteriziraju pluralizam ali i umjerenost. Detaljna analiza trendova islamske misli u Bosni i na Balkanu može biti dobra tema za neku drugu priliku.

Na kraju, zbog sklonosti mnogih da (zlo)upotrebljavaju sve u svrhu obračuna sa idejnim oponentima, držim važnim napomenuti da svrha naprijed elaboriranih tipologizacija nije etiketiranje muslimana koji imaju drugačije shvatanje ili praksu od naše. Ova matrica je razvijena da bi služila za brže i bolje razumijevanje fenomena islamskog intelektualnog i aktivističkog pluralizma te razloga i motiva njegovog postojanja. Tako primijenjena ona može doprinijeti boljem razumijevanju među muslimanima i razvoju međumuslimanskog poštovanja, prihvatanja i etike neslaganja koji su preduvjet konstruktivnog međumuslimanskog dijaloga i zdravog razvoja savremenog islamskog mišljenja.<sup>42</sup>

42 Autor zahvaljuje recenzentu koji je sugerirao da se u radu umjesto "islamska misao" koristi, prema njemu, "mnogo korektnija i korespondentnija realnoj situaciji muslimanskog svijeta, sintagma 'muslimanska misao', tim prije što u horizontu 'islamske misli' ima mnogo toga što uopće nije zasnovano na načelima islama, nije prožeto njegovim vrijednostima, niti služi njegovom telosu". Odranjene sam svjestan ove dileme i o njoj sam razgovarao sa kolegama iz drugih država. Prihvatom da dilema postoji. Ipak sam se odlučio za "islamsku misao" iz dva osnovna razloga. Prvo, to je uobičajena praksa kako će pokazati pregled literature na ovu temu na arapskom i engleskom jeziku. Drugo, i mnogo važnije, svaka misao koja za svoj referentni okvir uzima islamske izvore i ciljeve može se zvati islamskom makar se njeni ishodi, kao ishodi idžtihada, ne mogli okvalificirati kao "islamski". S druge strane, "muslimanska misao" je svaka misao koju generiraju muslimani makar ona tematski i po svom referentnom okviru ne bila islamska. Ne mislim da sam ovim razriješio dilemu, već samo da sam dao dovoljno razloga za svoj izbor u ovom tekstu.

## Literatura

1. Abdul Reuf, Feisal, *Defining Islamic Statehood: Measuring and Indexing Contemporary Muslim States*, Palgrave Macmillan, 2015.
2. Abdullah, Nadžih Ibrahim i Ali Muhammd eš-Šerif, *Hurmetu el-guluv fi 'd-din ve tekfiri 'l-muslimin*, Kairo: Mektebetu 't-turasi 'l-islami, 2002.
3. Abou El Fadl, Khaled, "Violence, Personal Commitment and Democracy," in *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, ed. Robin Griffith-Jones, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
4. Abou El Fadl, Khaled, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2014, 306, 322-324.
5. Al-Attas, S. M. N., "The Corruption of Knowledge and Problem of Intellectual Disunity", *Journal of Islamic Research* 7: 3-4 (1994), 215-221.
6. Al-Sayyid, Mustapha Kamel, "The Other Face of the Islamist Movement", Carnegie Endowment for International Peace, 2003, Working Paper no. 33.
7. Alibašić, Ahmet, "Arapsko proljeće i reakcije tradicionalističke uleme", *Zbornik radova FIN-a*, vol. 34, br. 19 (2015), 165-188.
8. Alibašić, Ahmet, "Continuity and Change in the Life of the Community Muslims' Changing Attitudes to Change" u Lucinda Mosher and David Marshall, urednici, *The Community of Believers: Christian and Muslim Perspectives*, Washington, DC: Georgetown university press, 2015.
9. Alibašić, Ahmet, "Islam, muslimani i promjene: dinamika stava", *Takvim 2015*, 143-153.
10. Ansary, Tamim, *Destiny Disrupted: A History of the World Through Islamic Eyes*, Public Affairs, 2010.
11. Bayat, Asef, "The Coming of a Post-Islamist Society", *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 5: 9 (1996), 43-52.
12. Benard, Cheryl, *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Startegies*, Santa Monica, RAND, 2003.
13. Chapra, M. Umer, *Muslim Civilization: The Causes of Decline and the Need for Reform*, Markfield: Islamic Foundation, 2008.
14. Dekmejian, Hrair R., "Islamic Revival: Catalysts, Categories, and Consequences" u Shirin T. Hunter, ur., *The Politics of Islamic Revival*, Bloomington: Indiana University Press, 1988, str. 3-22.

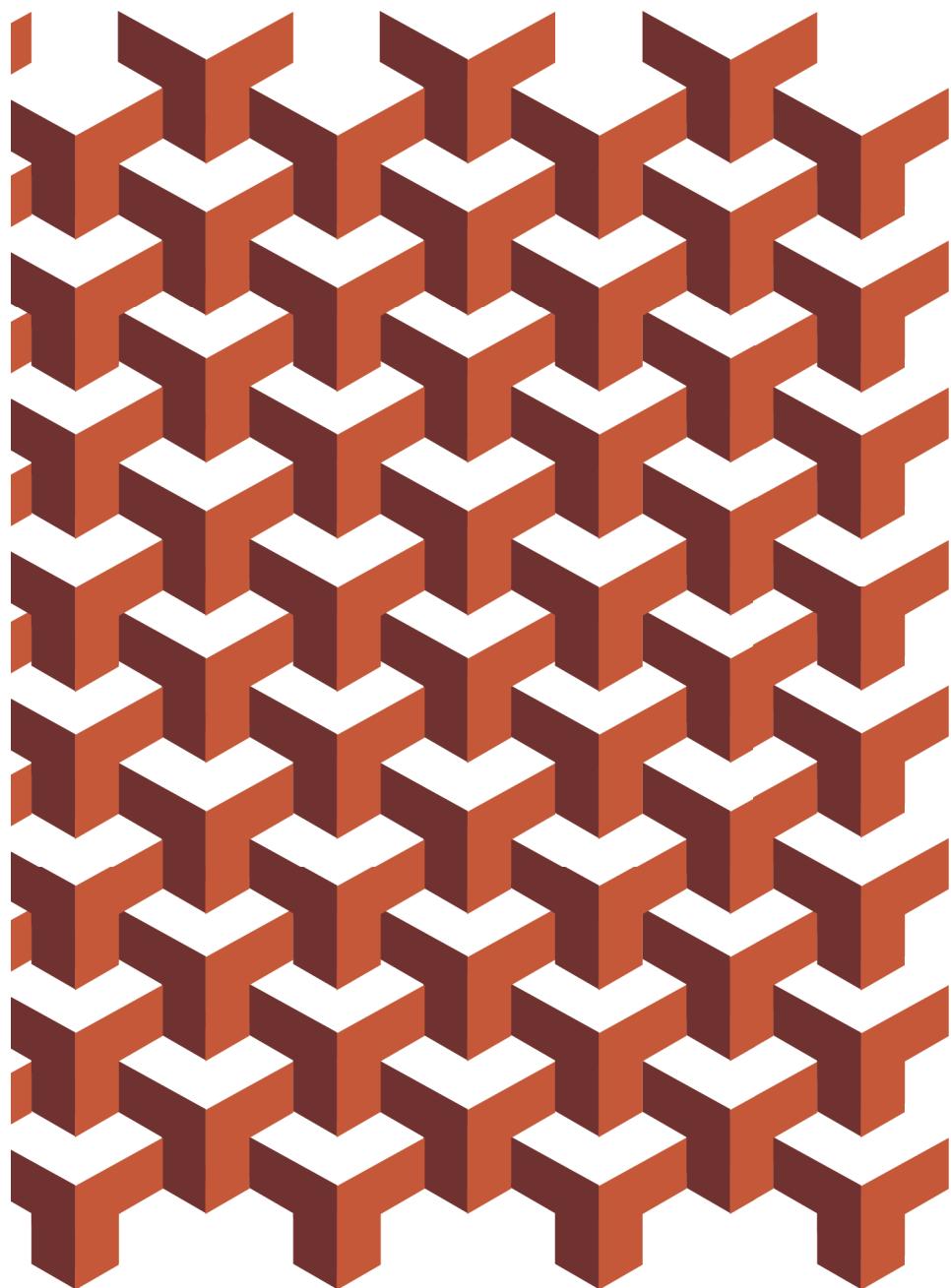
15. Ebu Sulejman, Abdulhamid, *Inhijar el-hadare el-islamiye ve i'ade binaiha: el-džuzur es-sekafije ve el-terbevije*, Herndon: IIIT, 2016.
16. El-Affendi, Abdelwahab, *The People on the Edge: Religious Reform and the Burden of the Western Muslim Intellectual*, London, IIIT, 2010.
17. El-Benna, Hasan, *Medžmu'at resail el-imam el-šehid Hasen el-Benna*, Alžir, Mektebe rihab, bez datuma.
18. El-Karadavi, Jusuf, *El-Islam ve el-ilmanije vedžhen li vedžh*, Herndon, IIIT, 1989.
19. El-Karadavi, Jusuf, *Es-Sahve el-islamije bejne el-džuhud ve et-te-tarruf*, Herndon, IIIT, 1987.
20. Ellis, John, *The Social History of the Machine Gun*, New York, NY: Arno Press, 1981, 86.
21. Feldman, Noah, *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton: Princeton University Press, 2008.
22. Feredž, Muhammed Abdusselam, *El-Ferida el-gaibe*, Kairo, 1981.
23. Hallaq, Wael B., *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
24. Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples*, New York, Warner Books, 1992, 452, 455.
25. Ibn Haldun, *Mukaddime*, Kairo: El-Mektebe et-tidžarije el-kubra, n.d.
26. 'Imara, Muhammed, *Ma'reke el-islam ve usul el-hukm*, Kairo, Dar eš-šuruk, 1997.
27. Kaminski, Joseph, *The Contemporary Islamic Governed State: A Reconceptualization*. New York: Palgrave, 2017.
28. Karčić, Fikret, "Muslimanski pravnici i 'kvarenje vremena': instrumenti usklajivanja prava i stvarnosti u fikhu" u F. Karčić, *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*, Sarajevo: Centar za napredne studije, 2011, 212-216.
29. Karčić, Fikret, *Bošnjaci i izazovi modernosti: kasni osmanlijski i habsburški period*, Sarajevo, El-Kalem, 2004.
30. Kazmi, Zaheer, "Beyond Liberal Islam", at <https://aeon.co/essays/is-it-time-to-look-beyond-the-idea-of-liberal-islam>, accessed 6 Sept. 2018.
31. Lapidus, Ira, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society," *International Journal of Middle Eastern Studies*, 6: 4 (1975), str. 363-85.
32. Makdisi, George, *The rise of humanism in classical Islam and the Christian west*, Edinburgh, University Press, 1990.

33. Malik, Maszlee, *Foundations of Islamic Governance: A Southeast Asian Perspective*, London, Routledge, 2016.
34. March, Andrew F., *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus*, Oxford: OUP, 2009.
35. Mevdudi, Abu-l-A'la, *Islamski pokret*, Mostar: Hedijja, 1999, 13-61.
36. Muddathir, Abd al-Rahim, "The Roots of Revolution in the Qur'an," *Dirasat Ifriqiyya*, br. 3 (1987), str. 9-20.
37. Nasr, S. H. "Decadence, Deviation, and Renaissance in the Context of Contemporary Islam" in Khurshid Ahmad i Zafar Ishaq Ansari, ur., *Islamic Perspectives: Studies in Honor of Sayyid Abul A'la Mawdudi*, Leicester: Islamic Foundation, 1980.
38. Ramadan, Tariq, *Radikalna reforma: Islamska etika i oslobođenje*, Sarajevo, Centar za napredne studije i El-Kalem, 2016.
39. Razvojni program UN-a (UNDP), *Arab Human Development Report*, dostupno na <http://www.arab-hdr.org/>.
40. Roy, Olivier, *The Failure of Political Islam*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1995.
41. Saeed, Abdullah, *Islamic Thought: An Introduction*, London, Routledge, 2006, 142-154.
42. Safi, Louay, *Tensions and Transitions in the Muslim World*, University Press of America, 2003.
43. Spahić, Omer, *Kira'e fi zahire intikal el-hukm el-islami min el-hilafe er-rašide ila el-hukm el-emevi*, Kuala Lumpur, IIUM, 2004.
44. Wadud-Muhsin, Amina, *Qur'an and Woman*, Kuala Lumpur, Fajar Bakri, 1988.
45. Weber, Max, *The Vocation Lectures*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2004, p. 34.
46. Zekerija, Fuad, "al-'Ilmaniyyah darura hadariyya", *Qadaya Fikriyya* (1989).

**Tabela: Tendencije u savremenom islamu**

Islamisti (za islamsku državu)		Post-Islamisti (za društveni uticaj)		Sekularisti		Javna sfera		Stil autoritetea ... Tekst posreduje...	
Nasili		Nenasili		Represivni		Upotreba sile			
džihad	Protiv nemuslimana vlasti	Hizba by vigilante	hawke/hizb/igasa Politički pokret/stranka Humanitarni aktivizam	Terbijet-đa'va; irčad Edukacija; misija; duhovno vodenje	'Islamski sekularizam'	Neliberalni laicizam	Metod		
Džihadijski selefizam (npr. el-Kaida)				Nehdat el-ulema (ideja o harbi nemuslimanu)		Skladistički taklid	Zajednica učenjaka	Tradicionali: ulema	
Neke džihadijske selefije (npr. Džema'a islamije)		JUI	Deobandije	Literalistične apolitične selefije	Tebliğ	Slijedeњe rezultata idžthada selefa	Selef-i salih		
Kutbisti	Talibani	Ikvani, Džema'a ismajije, Ihvani, Džema'a ismajije,Turabi	Abduhu (Abdurrazik)	Atatürk Komunizam	Slijedeњe metodologije idžthada selefa	Idžthad temeljen na razumu, koristi Mistični uvid (osobni/trad.)	Racionalni: Moderni profesionalci	Racionalni: Moderni profesionalci	
		Refah, Nakšibendiye AKP u Turskoj?		Vćina bosanskih sufija			Moderno društvo	Karizmatični: šejhovi i evlje tarikat	

Tendencije u savremenom sunnijiskom islamu po aktivizmu (ciljevi islama u javnom prostoru, upotreba sile, metod djelovanja) i autoritativno znanje (stil autoritete, zajednica koja posreduje sveti tekst, hermeneutički metod). Liberalnost nije pokazana kao dimenzija. Lokacija specifičnih grupa je provizorna za potrebe ilustracije. U ovoj tabeli grupe koje se smatraju našinim zbog otpora stranoj okupaciji nisu učete u obzir. Autor: Christian Moe, 23.3.2005.



# JUSUF RAMIĆ

Muhammed Abu Zehre (1898-1974)  
Povodom prijevoda djela  
Al-Mu'džiza al-kubra

---

## Jusuf Ramić

*prof. emeritus*

*jesusf.ramic@fin.ba*

## Stručni rad

Primljeno: 26. 12. 2017.

Prihvaćeno: 31. 10. 2018.

## Ključne riječi

Muhammed Abu Zehre, Husein  
Đozo, Akademija za islamska  
istraživanja, Al-Azher, Kairo

## Sažetak

Muhammed Abu Zehre je čovjek govorne i pisane riječi. Njegovi stavovi o mnogim pitanjima iz oblasti islamistike uvažavani su na svim skupovima na kojima je učestvovao, posebno na sastancima Akademije za islamska istraživanja čiji je bio osnivač. Na tim sastancima on je polemlisao sa mnogim, između ostalih i sa Husein-ef. Đozom, dopisnim članom Akademije, koga je na jednom sastanku nazvao Sibevejhom, ali i prigovorio na njegov stav o potrebi prilagođavanja islamskih propisa.

**Muhammad Abū Zahra  
(1898-1974):  
on the Occasion of the  
Translation of *Al-Mu'jiza*  
*Al-Kubrā***

محمد أبو زهرة (١٨٩٨-٤٧٩١)

بمناسبة ترجمة كتاب

المعجزة الكبرى

**Key words**

Muhammad Abū Zahra, Husein Đozo,  
the Islamic Research Academy, Al-Azhar,  
Cairo

**الكلمات المفتاحية**

محمد أبو زهرة، حسين جوزو، معهد الدراسات  
الإسلامية، الأزهر، القاهرة

122

**Abstract**

Muhammad Abū Zahra was a man of spoken and written word. His views on a range of issues in the field of Islamic Studies were received with respect during many scholarly gatherings in which he participated, especially at the meetings of the Islamic Research Academy, of which he was the founder. During those meetings Abū Zahra debated with many scholars including Husejn Đozo, a corresponding member of the Academy, whom he called Sībawayh. However, Abū Zahra also objected to Đozo's stance about the need for adapting Islamic rules.

**الملخص**

محمد أبو زهرة هو رجل الكلمة الشفهية والكتابية. وموافقه من المسائل الكثيرة في مجال العلوم الإسلامية تم تقديرها وتعظيمها في جميع الندوات التي اشتراك فيها، خاصة في المجتمعات معهد الدراسات الإسلامية الذي يُعتبر مؤسسه. وفي تلك المجتمعات ناقش عدداً كبيراً من العلماء من بينهم حسين جوزو، العضو المراسل للمعهد، الذي سماه في أحد الاجتماعات سيبويه، لكنه كذلك اعترض عليه من موقفه من ضرورة تكيف الأحكام الإسلامية.

## 1. Kretanje u obrazovanju

Muhammed Abu Zehre je rođen u Delti Nila, u centru tekstilne pamučne industrije Egipta u Mehalli el-Kubra. Tu je završio početno obrazovanje, a onda je to nastavio u najvećem gradu Delte Tanti u halka-sistemu džamije Al-Ahmedi koja nosi časni naziva Drugi Azher. Nakon toga u Kairu je upisao Višu islamsku šerijatsko-teološku školu na kojoj je diplomirao 1924. god., čija je diploma kasnije nostrificirana na Filozofskom fakultetu u Kairu.

## 2. Kretanje u službi

Nakon diplomiranja Muhammed Abu Zehre je radio u prosvjeti. Prvo kao profesor arapskog jezika u srednjim školama, zatim kao univerzitetski profesor na Teološkom fakultetu Univerziteta Al-Azher na predmetu Hutbe – govori u arapskoj književnosti. Tako je nastalo i njegovo djelo *El-Hataba* u kome se susrećemo i sa novom islamskom terminologijom i drugim izrazima, kao npr. *hama el-vetisu* (vodila se ogorčena borba), *mate hatfe enfihī* (umro je prirodnom smrću), *la jentatihu fihi 'anzani* (niko neće biti protiv toga), *ruvejdeke rifqan bi l-qavariri* (polahko, nježno sa ženama) itd.

Djelo je skrenulo pažnju na mladog autora. To je prvo djelo iz oblasti govorništva. Ono je bilo uzrokom njegovom prelasku na novo radno mjesto, na Pravni fakultet Univerziteta u Kairu, kada mu je pored govorništva povjeren i predmet Šerijatsko pravo. Na odsjeku za Šerijatsko pravo susreo je mnoge naučne ličnosti toga vremena: Ahmeda Ibrahima, Ahmeda Abdulfetaha, Senhurija i druge istaknute ličnosti i profesore na ovom fakultetu, gdje je u karijeri stigao i do prorektora Univerziteta. Penzionisan je 1958. godine.

## 3. Islamska akademija

Nakon promjena na Al-Azheru Muhammed Abu Zehre je izabran za člana Akademije za islamska istraživanja. Preteča Akademije bio je Visoki naučni savjet. Osnovan je tridesetih godina prošloga

stoljeća i tada je imao oko trideset članova od kojih nijedan nije bio iz drugih islamskih zemalja i zajednica. Nekih zapaženih aktivnosti nije imao. Broj članova je bio u stalnom opadanju, tako da je 1960. godine bio sveden na pet članova. Tada je došlo do promjene. Godine 1961. osnovana je Akademija za islamska istraživanja. Od pedeset članova Akademije njih trideset bilo je iz Egipta a dvadeset iz drugih islamskih zemalja i zajednica. Akademija je imala dva zadatka.

Prvi je da obnovi istraživački rad a kroz to obnavljanje izradi novu formu praktične primjene islamskih propisa u savremenim uvjetima te da razradi islamski pogled na aktualne probleme savremenog života.

Drugi zadatak Akademije bio je duhovno povezivanje muslimana i rad na ostvarivanju islamske solidarnosti. Akademija treba da preraste u međunarodnu islamsku ustanovu koja će voditi brigu o duhovnim potrebama svih muslimana u krajevima u kojima oni žive.

Najaktivniji član Akademije bio je Muhammed Abu Zehre. Nema nijednog zasjedanja a da on nije bio aktivan učesnik u njemu. Na drugom zasjedanju Akademije 1965. god. podnio je tri referata: Islamsko vjerovanje u svjetlu Kur'ana i Sunneta, Zekat kao materijalna komponenta islama, Porodica u Kur'anu – kontrola i planiranje rađanja.

U diskusiji o ovim referatima Husein Đozo je dva puta uzmao riječ i u vezi sa sadržajem referata dva puta je insistirao na potrebi jednog progresivnijeg shvatanja.

#### 4. Naučna djela Abu Zehre

Muhammed Abu Zehre je autor mnogih djela iz oblasti Šerijatskog prava i tefsira – tumačenja i razumijevanja Kur'ana.

Među tim djelima treba izdvojiti monografije istaknutih šerijskih pravnika: Ebu Hanife, Imami Šafije, Malika ibn Enesa, Ibn Hanbela, Ibn Tejmije, Ibn Hazma, Džafera es-Sadika, Imami Zejda itd., zatim i druga djela iz ove oblasti, kao što su: *Porodično*

*pravo, Propisi o nasljedstvu i zaostavštini, Osnovi Šerijatskog prava, Rasprava o kamati, Povijest islamskih pravnih škola, Islamsko društveno uređenje, Zločin i kazna u islamском праву, Komentar Zakona o testamentu, Predavanja iz oblasti uporednog prava religija, Predavanja o kršćanstvu, Enciklopedija islamskog prava i Životopis Muhammeda, a.s.*, djelo koje je priveo kraju neposredno pred smrt.

Radio je i na zbližavanju mezheba sunijske i šijske provenijencije. Otuda i njegovo djelo o Imamu Džaferu es-Sadiku. Međutim, nije naišao na razumijevanje.

Njegov opus iz oblasti tefsira je nešto manjeg obima. Najvažnije njegovo djelo iz ove oblasti jeste *Zehretu tefasiri* koje nije priveo kraju. Smrt ga je u tome spriječila. Stigao je do kraja sure En-Neml: *I reci: "Hvala Allahu, On će vam znamenja svoja pokazati, pa čete ih vi spoznati!" A Gospodar tvoj motri na ono što vi radite.*

Drugo djelo iz oblasti tefsira jeste *El-Mu'džiza el-kubra – el-Kur'an* (Kur'an Časni-najsavršenija mu'džiza). Djelo je štampano 1970. god. u izdanju renomirane izdavačke kuće Darul-fikri l'-arebi. Djelo ima nešto oko 650 stranica i sadrži skoro sve discipline vezane za Časni Kur'an i njegovu objavu: Objava Kur'ana, Bilježenje i kodifikacija Kur'ana, Nadnaravnost, I'džaz Kur'ana, Čitanje i načini čitanja, učenje Kur'ana, Kur'anske rasprave i argumenti, Konciznost i opširnost u Kur'antu, Ortografija i grafika Kur'ana, Tumačenje i razumijevanje Kur'ana, Prevođenje i prijevodi Kur'ana, Jezik i stil Kur'ana – upravo sve same teme koje su bile predmetom izučavanja na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu od vremena njegovog osnivanja pa sve do naših dana.

Otuda ne treba da čudi što je Husein ef. Đozo parafrazirao neke odlomke iz ovoga djela i ponudio ih u obliku skripte studentima četvrte godine studija na ovom fakultetu. To su odlomci koji govore o krađi, alkoholu, drumskom razbojništvu, bludu, kamatama itd. i što je hafiz Elmir Mašić svoj magistarski rad vezao za ovo djelo analizirajući aspekte kur'anske nadnaravnosti u ovom djelu. On se nije mogao oteti ovom izazovu pa je krenuo i u prevođenje ovog djela. Prijevod je dosta dobar, izuzimajući

prijevode ajeta koje je autor prijevoda preuzimao iz Korkutovog prijevoda Kur'ana koji se nije mnogo angažirao na stilskoj vrijednosti kur'anskog izraza pa je u prijevodu naglašavao ono što nije naglašeno u Kur'anu.

Kur'an je objavljen na arapskom jeziku a arapski jezik poznaje dva osnovna načina rasporeda riječi u rečenici: ustaljeni i slobodni način rasporeda riječi u ajetima.

126  
Ustaljeni način je dirigiran gramatičkim pravilima. On se strogo drži propisanog reda riječi u rečenici. Prvo mjesto uvijek pripada subjektu, drugo predikatu, treće objektu, zatim slijede priloške odredbe i tako redom.

Slobodan način rasporeda riječi u rečenici nije ustaljen niti je dirigiran gramatičkim pravilima. Taj raspored riječi u rečenici često se mijenja navođenjem, ispuštanjem i premještanjem osnovnih dijelova rečenice pa se često predikat nađe na mjestu subjekta. Sa ovim premještanjem mijenja se i značenje rečenice. To je slobodan način rasporeda riječi u rečenici koji ima stilsku, a ne gramatičku vrijednost.

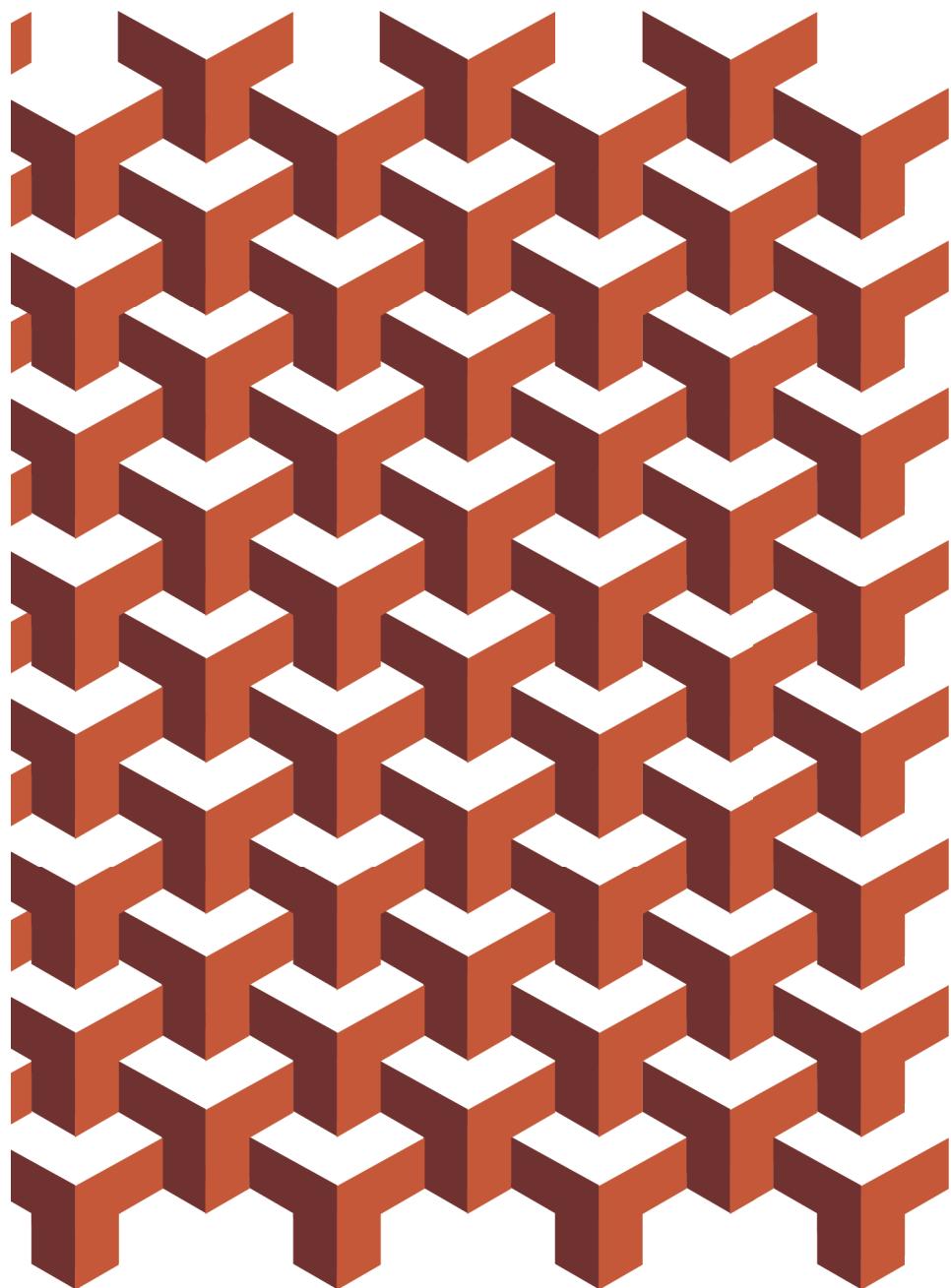
Besim Korkut je u prijevodu kur'anskih ajeta slijedio ustaljeni, gramatički raspored riječi bez obzira što ajet ima stilsku, a ne gramatičku vrijednost. Njega je u tome slijedio Elmir Mašić, prevodilac djela Muhammeda Abu Zehre. Redaktor prijevoda upozorio je prevodioca da ajete koji imaju stilsku vrijednost treba prevoditi sukladno njihovoj vrijednosti jer ako je nešto naglašeno u ajetu to mora biti naglašeno i u prijevodu. Nadati se da će to nakon ovoga upozorenja uvažiti naš vrijedni student na postdiplomskom studiju, a sada imam u džematu Prača-Hrenovića, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo.

## **5. Zaključak**

Na kraju svega ovoga možemo zaključiti da je prevodilac Elmir Mašić svršenik GHB medrese, diplomirao na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu. Nakon toga je upisao magistarski rad "Aspekti kur'anskog i'džaza (analiza djela *Al-Kur'anu al-mu'džiza al-kubra* Muhammeda Abu Zehre), a poslije toga prijavio je i doktorski rad na temu "Poetika kur'anskih kazivanja – deskripcija i klasifikacija" u djelu Muhammeda Abu Zehre, koje je, uzgred budi rečeno, i preveo, a redakturu prijevoda je obavio autor ovog napisai ukazao na sve propuste koji su se našli u prevođenju ovoga djela.

**127**

JUSUF RAMIĆ



# JUSUF RAMIĆ

## Nauka nema granica

### Slovo o Handžiću i Mudžahidu

---

Jusuf Ramić

prof. emeritus

[jusuf.ramic@fin.ba](mailto:jusuf.ramic@fin.ba)

#### Pregledni članak

Primljeno: 26. 12. 2017.

Prihvaćeno: 31. 10. 2018.

#### Ključne riječi

Mudžahid, Handžić, Arif Hikmet, Sejfudin Fehmi Kemura, Ibrahim-beg Bašagić, književnost, povijest

#### Sažetak

Zeki Muhamed Mudžahid u djelu *Zname-nita istočna imena u književnosti i povijesti četrnaestog hidžretskog stoljeća* uključio je, pored velikih imena u arapskoj historiji i književnosti, i osam naših književnika i po-vjesničara i time upotpunio prazninu koju je osjetio u četrnaestom hidžretscom stoljeću. Na taj način on je podvukao da nauka nema domovine i granica i da se kulturne tekovine, bez obzira na njihovo nacionalno obilježje, konačno slijevaju u opću rijeku ljudske civili-zacije.

## Science Has No Boundaries: on Mehmed Handžić and Zakī Muḥammad Mujāhid

## لا حدود للعلم نبذة عن خانجيتش ومجاحد

### Key words

Muḥammad Zakī Mujāhid, Mehmed Handžić, Arif Hikmet, Sejfudin Fehmi Kemura, Ibrahim-beg Bašagić, literature, history

### الكلمات المفتاحية

مجاحد، خانجيتش، عارف حكمت، سيف الدين فهمي كيمورا، إبراهيم بك باشاغيتش، الأدب، التاريخ

130

### Abstract

In addition to the great names of Arab history and literature, Zakī Muḥammad Mujāhid included eight Bosnian writers and historians into his work *Famous Eastern Names in the Literature and History of the Fourteenth Hijri Century*. He thereby filled a void he felt in the case of the 14th century and underscored the fact that science has no homeland or borders and that all cultural achievements ultimately flow into the common river of human civilization irrespective of their national identities.

### الملخص

علاوة على الأعلام في تاريخ العرب وأدبهم، أورد زكي محمد مجاهد في كتابه *الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة الهجرية ثمانية من أدبائنا ومؤرخينا* وسد بذلك الفراغ الذي لاحظه في القرن الرابع عشر الهجري. وبهذه الطريقة أكد على أنه لا وطن ولا حدود للعلم وأنه تصب التقاليد الثقافية، بغض النظر عن سمتها القومية، في نهر الحضارة الإنسانية العام.

## Mehmed Handžić (1906–1944)

Mehmed Handžić je rođen u Sarajevu. Osnovno i srednje obrazovanje završio je u svom rodnom mjestu a onda je svoje teološko obrazovanje upotpunio na čuvenom Al-Azhar univerzitetu u Kairu. Umro je u bolnici od banalne operacije bruha, kažu *ve lestu edri...* Jedan je od najplodnijih naših pisaca na polju islamske i arabistike. Koautor je Gramatike i Vježbanke arapskog jezika, objavljene 1936. god. i autor mnogih udžbenika za polaznike medresa i drugih srednjih škola:

- *Uvod u tefsirsku i hadisku nauku*, Sarajevo, 1937. god.
- *Ilmu l-kelam*, Sarajevo, 1934. god., te *Vazovi*, Sarajevo, 1934. god.
- *Muhamed alejhi s-selam – Život i rad u najkraćim crtama*. Sarajevo, 1935. god., drugo izdanje 1943. i treće 1995. god. u 50000 primjeraka.

Jedno od važnih područja naučne misli kome je Handžić posvetio dužnu pažnju jeste porijeklo bosanskohercegovačkih muslimana. Tako je nastalo i njegovo djelo *Islamizacija BiH i porijeklo bosansko-hercegovačkih muslimana*, Sarajevo, 1940. god.

Mehmed Handžić je pisao na turskom i arapskom jeziku. Tako je nastalo i njegovo djelu *Al-Dževahiru l-esna fi teradžumi ulemai ve šu'arai Bosna (Blistavi dragulji o životopisu učenjaka i pjesnika iz Bosne)* koje je objavljeno u Kairu davne 1930. godine. Djelo je doživjelo i mnoga druga izdanja na arapskom jeziku. Jedno od posljednjih izdanja je iz 1992. godine objavljeno također u Kairu. Djelo je postalo izvorom informacija o našim pjesnicima, književnicima i proznim stvaraocima na arapskom jeziku.

Tako je Zeki Muhamed Mudžahid u djelu *Al-A'lam al-šarqijje* objavljenom u Kairu 1963. godine naveo nekoliko naših pjesnika i proznih stvaralaca među kojima su se našli: Arif Hikmet, Salih Sidki Muvekkil, Ali Fehmi Džabić, Ibrahim Edhem Bašagić, Sejfudin Fehmi Kemura, Muhamed Teufik Okić, Mehmed Tahir i Muhamed Kamil Bošnjak. Oni su navedeni na mjestu koje im i

pripada a to je sami vrh arapskih pjesnika, književnika i povjesničara zajedno sa Ahmedom Ševqijem, dvorskim pjesnikom, Hafizom Ibrahimom, pjesnikom Nila, te Džubranom Halilom Džubranom, pjesnikom Mahdžera u Sjevernoj Americi, zatim sa proznim stvaraocima Kevakibijem, Emirom Šekibom Arslanom, Eminom Rejhanijem i mnogim drugim sa područja Bliskog i Srednjeg istoka.

## Književnici

Ovdje u prijevodu donosimo biografije naših književnika, njihovo kretanje u službi i njihova djela onako kako je to vidio Zeki Muhamed Mudžahid:

### 1. *Arif Hikmet (1839–1903)*

Rođen je u Hercegovini – Jugoslavija. Napustio je rodno mjesto i zajedno sa svojima otišao u Istanbul. Tamo je priveo kraju svoje obrazovanje i upoznao arapsku, tursku i perzijsku književnost. Nakon toga je obnašao visoke položaje u Turskoj sve do smrti 1903. godine kada je preselio na drugi svijet. Ukopan je na mezaristanu Kumkapi u Istanbulu. Autor je mnogih djela između kojih Zeki Muhamed Mudžahid u ovome radu navodi sljedeća djela:

- *Levaihu l-hikem* (Tablice mudrosti)
- *Savanihu l-bejani* (Aspekti retorike)
- *Levami'u l-efkari* (Blijeskovi misli)
- *Risaletun fi naqdi ba'di l-mevaddi l-Medžella* (Traktat o kritičkom osvrtu na neke rade u časopisu Al-Medžella).
- *Misbahu l-idahi* (Svjetiljka pojašnjenja)
- *Fususu lislami* (Dragulji islama)
- *Sejjiatu Turki* (Povijesne političke greške Turaka).

### 2. *Salih Sidki Muvekit*

Rođen je u Sarajevu – Jugoslavija. Tu je odrastao i obrazovao se. Nakon toga imenovan je muvekkitom Gazi Husrev-begove

džamije u Sarajevu. Bavio se i historijom. Napisao je i jedno djelo o historiji svoje zemlje poznato pod imenom *Tarihu dijari Bosna (Historija Bosne)*. Djelo je napisano na turskom jeziku. Rukopis je pohranjen u Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu. Nije nam poznat datum njegova rođenja, a ni datum njegova preseљenja na drugi svijet, ahiret.

### *3. Ali Fehmi Džabić*

Ali Fehmi, sin Šakira Mostarca, poznat kao Džabić bio je hercegovački muftija, zatim je otisao u Tursku i u Daru l-fununu predavao arapski jezik i arapsku književnost.

Bio je vrlo cijenjen i poštovan, a u arapskom jeziku i arapskoj književnosti i vrlo učen. Jedan je od onih koji je napisao i nekoliko knjiga u odbranu islama i muslimana. To je bio uzrok i njegove hidžre u Tursku. Nije nam poznata godina njegovog preseljenja na drugi svijet, ahiret. Napisao je nekoliko vrlo značajnih djela. Ovdje izdvajamo njegova sljedeća djela:

- *Husnu s-sahabe fi šerhi eš'ari s-sahabe* (Ljepota druženja u komentiranju poezije ashaba). U ovom djelu on je sakupio sve što se prenosi od ashaba iz oblasti poezije, zatim je to poredao alfabetskim redom u tri dijela. Prvi dio je objavljen u Istanbulu dok su ostali dijelovi i dalje u rukopisu.
- *Talebetu t-talibi fi šerhi lamijeti Ebi Talib* (Zahtjev istraživača za komentar Abu Talibove poeme).
- *Ta'līqat ala Kitabi l-Kamili li l-Muberrid* (Komentar na djelo Al-Muberrida Kitabu l-Kamili). Riječ je o njegovim predavanjima koja je pripremao studentima na Daru l-fununu. I ovaj rad se danas nalazi u rukopisu.

### **Historičari i putopisci**

U ovom dijelu knjige Zeki Muhamed Mudžahid govori o našim historičarima i putopiscima, zapravo on to preuzima iz Handžićevog djela *Blistavi dragulji* prema sopstvenom kriteriju onako kako to on vidi:

### *1. Ibrahim-beg Bašagić (1840–1902)*

Rođen je u Nevesinju u Hercegovini. Obrazovanje je završio pred ulemom Nevesinja. Obnašao je razne dužnosti u ovom gradu i šire. Bavio se i historijom. Jedan je od onih koji je prvi oživio učene ljude svoje zemlje pišući o njima u godišnjaku *Bosanska salnma*. Bio je dobar poznavalac arapskog, turskog i perzijskog jezika. Nekrologij o njemu napisao je njegov sin Safvet-beg Bašagić.

### *2. Sejfudin Fehmi Kemura*

Sejfudin Fehmi Kemura je rođen u Sarajevu. Tu je završio osnovno i srednje obrazovanje. U Sarajevu je zasnovao i radni odnos. Bio je i profesor u srednjim školama i dobar poznavalac Bosne posebno historije sarajevskih džamija i drugih naučnih institucija. Napisao je i nekoliko djela iz ove oblasti između kojih Mudžahid navodi sljedeća djela:

- *Tarihun kebirun li mesadžidi medineti Saraj ve medarisihā ve mekatibiha* (Velika historija sarajevskih džamija, škola i drugih javnih ustanova).
- *Tarihu men tevella l-iftae bi l-Bosna* (Historija sarajevskih muftija).
- *Tarihu sevrati s-Srbi l-ula* (Prvi srpski ustank)
- *Rihletu Evlja Čelebi* (Putopis Evlje Čelabije posebno oni dijelovi vezani za BiH). Ovo posljednje djelo je zapravo prijevod odlomaka iz Putopisa Evlje Čelabije.

### *3. Muhamed Teufik Okić*

Jedan je od učenjaka iz Bosne koji se bavio šerijatskim pravom i tumačenjem Kur'ana. Bio je član Vrhovnog islamskog starještva i zamjenik reisul-uleme u Bosni. Napisao je između ostalog i Historiju islamske književnosti u Jugoslaviji na turskom jeziku. Umro je 1341/1932. godine.

### *4. Mehmed Tahir-beg Bošnjak*

Rođen je u Bosni. Tu je izučio početne nauke. Nakon toga se našao u Beču gdje je dobro savladao njemački jezik, a onda je otišao

u Istanbul gdje je upisao Vojnu akademiju. Nakon diplomiranja radio je u vojnoj upravi u Istanbulu. Tu je nakon iščitavanja dje-  
la iz oblasti islamistike prihvatio islam i bio dobar musliman.  
Umro je 1903. godine i ukopan na mezaristanu pored Bašiktaša.  
Napisao je na turskom jeziku nešto oko petnaest djela.

### 5. Muhamed Kamil-beg Bošnjak

Rođen je u Istanbulu. Njegova porodica vuče porijeklo iz Trebi-  
nja u Hercegovini. U Istanbulu je odrastao i nauke završio. Bio  
je dobar poznavalac arapskog jezika. Umro je u Istanbulu 1897.  
godine i ukopan u mezaristanu pored Jedrenске kapije. Autor je  
mnogih djela između kojih Mudžahid navodi sljedeća djela:

- *Matle'a n-nudžumi* (Rađanje zvijezda) iz oblasti genealogije  
ashaba, drugova Allahova Poslanika. Djelo nije privedeno  
kraju, ali ono što je urađeno štampano je u Istanbulu u dva  
dijela.
- *Iqazu l-ihvani* (Buđenje braće) zapravo radi se o prijevodu  
djela Ibn Dževzija *Tenbihu n-naimi* (Upozorenje spavači-  
ma) sa određenim dopunama.
- Prijevod i komentar jednog od vrlo važnih izvora arapske  
književnosti *Sedam zlatnih paganskih oda*. Prijevod i ko-  
mentar ovog kapitalnog djela objavljen je u četiri toma.

Zeki Muhamed Mudžahid je dobrano koristio *Blistave dragu-  
lje* Mehmeda Handžića da bi upotpunio prazninu onima koji su  
napustili ovaj svijet u četrnaestom hidžretskom stoljeću. Među  
njima se nalaze i naši književnici i historičari o kojima je Han-  
džić nešto šire govorio a Zeki Muhamed Mudžahid je to preuzeo  
u nešto skraćenom obiliku. Recenziju djela *Znamenita istočna  
imena u književnosti i povijesti četrnaestog hidžretskog stoljeća*  
obavili su najistaknutiji kulturni i javni radnici Egipta: Muha-  
med Ahmed Hejkel, Aiša Abdurahman, poznata u naučnim kru-  
govima kao Binti Šatia, Muhamed Abduldževad i Hasan Džad  
Hasan, univerzitetski profesor u Egiptu.

Na ovaj način zahvaljujući Mehmedu Handžiću mi smo  
postali poznati širom arapsko-islamskog svijeta i vrlo dragi

narodima koji obitavaju na tim prostorima. Mi danas osjećamo veliku potrebu za ovakvim leksikonima koji nam nude kulturno stvaralaštvo onih prije nas da saznamo o njima ono što nismo znali.

Leksikoni ove vrste zauzimaju vrlo važno mjesto u književnim i historijskim djelima. Naši raniji stvaraoci imali su to u vidu pa su nam darovali izuzetno vrijedna djela iz ove oblasti kao što su djela Safvet-bega Bašagića *Znameniti Bošnjaci i Hercegovci u turskoj carevini*, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, te djela Mehmeda Handžića *Blistavi dragulji o životopisu učenjaka i pjesnika iz Bosne*, *Književni rad Bosansko-hercegovačkih muslimana*.

Istog žanra su i djela: *Bošnjaci u Egiptu u vrijeme tursko-osmanske uprave* i *Bošnjaci na Univerzitetu Al-Azhar* u kojima je došlo do spajanja naše kulturne prošlosti i naše sadašnjosti.

Zeki Muhamed Mudžahid je na najbolji mogući način spojio islamsku kulturnu sadašnjost sa njenom prošlošću. Prije njega o tome su, ističe Aiša Abdurahman, pisali mnogi autori i objavili izuzetno vrijedna djela počevši od osmog hidžretskog stoljeća pa do Mudžahida i četrnaestog stoljeća po Hidžri:

- Asqalani, Ibn Hadžer, Skriveni biseri o slavnim ljudima osmog hidžretskog stoljeća (*Al-Durer al-kamine fi a'jani l-mieti s-samine*).
- Al-Sahavi, Sjajna svjetlost devetog hidžretskog stoljeća (*Al-Dav'u l-lami'u li l-qarni t-tasi'*).
- Al-Gazzi, Nedžm, Putujuće zvijezde desetog hidžretskog stoljeća (*Al-Kevakibu s-saire li l-mi'eti l-'ašire*).
- Al-Muhibbi, Muhamed, Sažeta predaja o ljudima jedanaestog hidžretskog stoljeća (*Hulasatu l-eseri fi a'jani l-qarni l-hadi 'ašere*).
- Al-Muradi, Abdulfadl, Niz bisera o odličnim ljudima dvanaestog hidžretskog stoljeća (*Silku d-dureri fi a'jani l-qarni s-sani 'ašere*).
- Al-Bejtar, Odlika ljudi u trinaestom hidžretskom stoljeću (*Hiljetu l-bešeri fi l-qarni s-salis 'ašere*).

- Zeki Muhamed Mudžahid, Znamenita istočna imena u književnosti i povijesti u četrnaestom hidžretskom stoljeću (*Al-A'lam al-šarqije fi l-mi'eti al-rabi'ati 'ašrete al-hidžrije*).

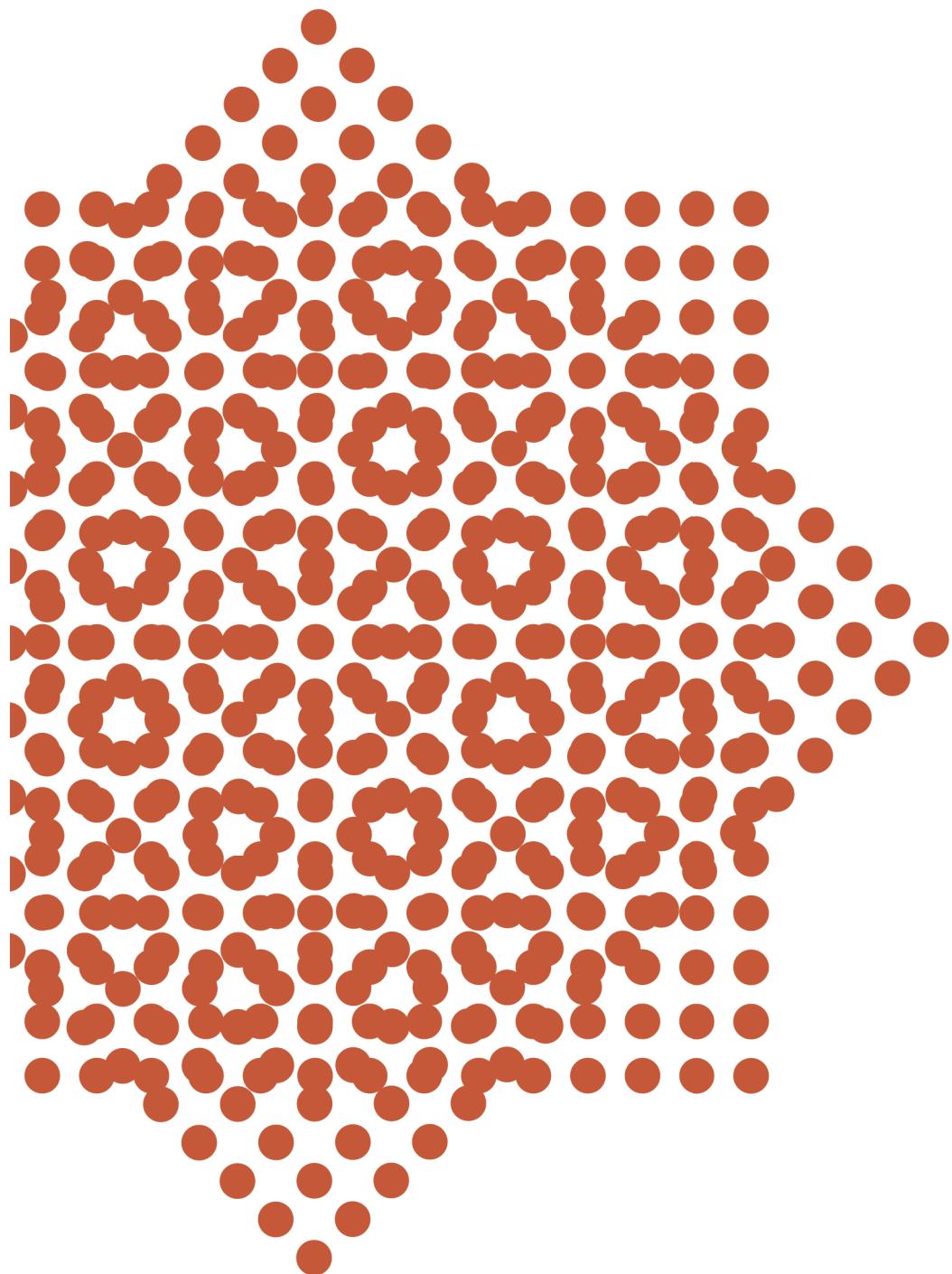
Djelo Mehmeda Handžića objavljeno je u Kairu više puta a kod nas je prevedeno 1999. godine i objavljeno iste godine u *Izabranim djelima Mehmeda Handžića*. Prikaz prijevoda uradila je Lejla Gazić uposlenica Orijentalnog instituta u Sarajevu i objavila u POF-u iste godine ukazavši na sve nedostatke i propuste ovoga prijevoda. Navodimo samo dva primjera:

*Prvi primjer:* Termin *eser* ima svoje leksičko značenje *trag*, ali i svoju savremenu semantičku vrijednost *djelo* pa se u tom značenju pojavljuje u svim pregledima književnosti. Taj termin je zavarao prevodioca pa je za Tahir-bega Bošnjaka rekao da je iza sebe ostavio *dosta tragova*, zanemarujući tako savremeno semantičko pojavljivanje ove riječi.

*Drugi primjer:* Termin *zejl* također ima svoje leksičko značenje *rep*, a nikako *buket*, primjećuje Lejla Gazić. Njegova savremena semantička vrijednost je *dopuna, dodatak*, a tako je upotrijebljen i u naslovima pojedinih djela kao što je djelo Ibn New'ija *Zejlu š-šeqlaq* (Dopuna Šeqaiqa), a ne *Buket Šeqaiqa* i mnogi drugi primjeri u ovom prikazu.

## Zaključak

I na kraju možemo zaključiti da nauka zaista nema granica, niti ima domovinu. Sve tekovine nauke, bez obzira na nacionalno obilježje, na kiju se slijevaju u opću rijeku ljudske civilizacije. Tako su se i djela Mehmeda Handžića našla u arapskom jeziku u djelu Zeki Muhameda Mudžahida, objavljenom u Kairu, 1963. god. pod naslovom *Al-A'lam al-šarqije fi l-mi'eti al-rabi'ati 'ašrete al-hidžrije*, Znamenita istočna imena u književnosti i povijesti u četrnaestom hidžretskom stoljeću, a to je, čini nam se od izuzetne važnosti, jer na taj način smo prešli iz jednog u drugi jezički krug.



# **ORHAN BAJREKTAREVIĆ**

## Džabirijeva hermeneutika: Epistemološko čitanje Ibn Rušdova teksta

---

**Orhan Bajrektarević**  
vanredni profesor na Katedri za  
islamsku filozofiju  
[orhan.bajraktarevic@gmail.com](mailto:orhan.bajraktarevic@gmail.com)

**Originalni naučni rad**  
Primljeno: 09. 11. 2018.  
Prihvaćeno: 13. 11. 2018.

**Ključne riječi**  
arapski jezik, tradicija, racionalno, iracionalno, islamske nauke, naučna spoznaja, jezik i religija, Andaluzija, filozofski tekst, kritika, dijalog kultura

### **Sažetak**

Epistemologija je teorija nauka, njihovih metoda i sistematizacija. Ovdje nije riječ o ovoj naučnoj disciplini, ovom terminu, njegovim ishodištima, značenjima, tekstu i kontekstu, nego dometima i granicama ovog pojma u Džabirijevim epistemološkim čitanjima Ibn Rušdove filozofije i njegove filozofske tradicije kao bitnog vida oživljenja neoarapske žive tradicije i kulture unutar našeg doba.

Džabiri smatra da unutra arapsko-islamske misli postoji jedan poseban nekritički jezički sistem, a to je *bayan*. U formativnoj fazi islama/*asr tadwin* ovaj jezički sistem se proširio na sve nauke i naučne discipline, na gramatiku, pravo, teologiju, na jezik i stil.

U tom kontekstu Džabiri smatra da se sva pitanja, sve oblasti, sve teme i predmeti Ibn Rušdova teksta svode na forme i figure kompleksnog odnosa filozofije i religije: komentari i sažeci Aristotelovih djela imali su za cilj da Aristotela i filozofiju približe mentalitetu i shvatanjima arapsko-muslimanskog javnog mnenja, s jedne strane, a sa druge da bitne elemente filozofije religije i filozofije historije prelome kroz prizmu teksta kur'anske objave.

علم التأويل للجابري: قراءة نص  
ابن رشد من زاوية «نظريّة المعرفة»

Jābiri's Hermeneutics: an  
Epistemological Reading of  
Ibn Rushd's Text

Key words

epistemology, theologians of law, theo-  
logians of *kalām*, *bayān*, *'irfān*, *burhān*

الكلمات المفتاحية

نظريّة المعرفة، أصوليّو الفقه، أصوليّو الكلام،  
البيان، العرفان، البرهان

Abstract

140

Epistemology is a theory of sciences, their methods and systematization. This is not a text about epistemology, its sources, meanings, texts and contexts, but about the scope and frontiers of this term in Jābiri's epistemological reading of Ibn Rushd's philosophy. This text also discusses its role as an essential aspect of Neo-Arabic tradition and culture in our time. In Jābiri's view there is a special linguistic system in Arabic-Islamic philosophy known as *bayān*. In the formative phase of Islam ('aṣr tadvīn) this linguistic system spread to all sciences and disciplines such as grammar, law, theology, language and style. In this context, Jābiri thinks that all the questions, areas, themes and subjects of Ibn Rushd's text may be reduced to forms and figures in the complex relationship between philosophy and religion: the purpose of the commentaries and summaries of Aristotle's works was to bring Aristotle and philosophy closer to the mentality and understanding of the Arabic-Muslim public opinion.

الملخص

الإسْبِتمُولُوحِيَا: نَظَرِيَّةُ الْعِلُومِ وَمَنَاهِجُهَا  
وَتَصْنِيفَاتُهَا. وَلَا يَجْرِيُ الْحَدِيثُ هُنَا عَنْ هَذَا  
الْمَفْهُومِ، وَمَصَادِرِهِ، وَدَلَالَاتِهِ، وَنَصِّهِ، وَسِيَاقِهِ،  
بَلْ عَنْ مَدَاهُ وَحَدَّودَهُ فِي قِرَاءَاتِ الْجَابِرِيِّ لِفَلَسْفَهَةِ  
وَرِثَاتِ اِبْنِ رَشْدٍ مِّنْ زَاوِيَّةِ «نَظَرِيَّةِ الْمَعْرِفَةِ» كَنْمَطِ  
هَامِ لِتَقَالِيدِ الْعَرَبِ وَ ثَقَافَتِهِمُ الْجَدِيدَيْنِ فِي  
عَصْرِنَا.

وَيَعْتَقِدُ الْجَابِرِيُّ أَنَّهُ يَوجَدُ دَاخِلَ الْفَكِّرِ الْعَرَبِيِّ  
الْإِسْلَامِيِّ نَظَامٌ لغَوِيٌّ خَاصٌّ، وَهُوَ الْبَيَانُ. وَفِي  
عَصْرِ التَّدْوِينِ لِلْإِسْلَامِ اتَّسَرَ هَذَا النَّظَامُ الْلُّغَوِيُّ  
إِلَى جَمِيعِ الْعِلُومِ وَفَنَّوْنَاهَا، وَالنَّحْوِ، وَالْفَقِيمِ،  
وَالْأَصْوَلِ، وَاللُّغَةِ، وَالْأَسْلُوبِ.

وَفِي هَذَا السِّيَاقِ يَعْتَقِدُ الْجَابِرِيُّ أَنَّ جَمِيعَ  
الْمَسَائِلِ، وَالْمَجَالَاتِ، وَالْمَوْضِعَاتِ لِصِّبَّ اِبْنِ  
رَشْدٍ تَنْحَصُرُ فِي أَشْكَالٍ وَصُورٍ الْعَلَاقَةِ الْمَعْقَدَةِ  
بَيْنَ الْفَلَسْفَةِ وَالْدِينِ: شِرْوَحُ كِتَابِ أَرْسَطَوِ  
وَمَلَخَصَاتُهَا كَانَ هَدْفُهَا تَقْرِيبُ أَرْسَطَوِ وَالْفَلَسْفَةِ  
مِنْ عَقْلِيَّةِ وَفَهْمِ وَجْهَةِ النَّظرِ الْعَرَبِيِّ الإِسْلَامِيِّ.

*Sekularizacija je odvajanje Crkve od države  
a ne religije. A u islamu nema Crkve.*

M. A. Džabiri, Geneza arapskog uma

## 1. Za kritiku arapskog uma

Epistemološki pristup filozofskoj misli Ibn Rušda i njegovom tekstu vezan je, uglavnom, za jednog od najistaknutijih misilaca modernih razumijevanja arapsko-islamskog svijeta i njegove tradicije, Muhameda Abida Džabirija. Pitanje o tradiciji uopće a posebno kod Ibn Rušda, kod Džabirija se pojavljuje kao sam vrh arapskog racionalizma: stoga on pledira za uspostavu jednog modernog arapskog rušdizma. Epistemološko čitanje je usredsređeno na kritičku dimenziju Ibn Rušdove filozofije ali i na njegov racionalizam, njegovu aristotelijansku dimenziju Komentatora kao i na njegovu kritiku *teologa kelama* kao i komentatora Aristotelove filozofije koji su mu prethodili: sve to govori o jednoj svjetskoj filozofiji Ibn Rušda danas. Na toj liniji mišljenja ovaj pristup, djelimično, uključuje Madžida Fahrija i njegov odnos prema Ibn Rušdu kao i Muhameda Atifa Irakija i Žorža Tarabušija. Muhamed Abid Džabiri se nadovezuje na Bašlara (1884-1962), Fukoa (1926-1986) i Kuna (r. 1922) ali njegova epistemologija se razlikuje od ovih epistemologa i epistemologije evropskog Zapada.

Ovaj pristup Ibn Rušdu ne prepostavlja traganje za samim osnovama i tradicijom razvoja ovog pojma i teorijskog pristupa, ali možemo kazati da su mu prethodile interpretacije i razumijevanja Madžida Fahrija i Muhameda Atifa Irakija i brojnih drugih autora unutar arapskog svijeta. U temelju ovih pristupa, iako nije bilo govora o samom pojmu epistemologija, stoji tradicionalni pojам spoznaje, gnoze, naučne spoznaje, donekle moderniziran. Ibn Rušd se razlikuje od drugih Arapa peripatičara zato što je produbio razumijevanje Aristotelove filozofije i očistio je od neoplatonističkih i mističkih nanosa u koje je pala zahvaljujući njenim aleksandrijskim komentatorima, pa će Madžid Fahri, uz Muhameda Atifa Irakija, a slijediće ga i Džabiri,

141

ORHAN BAJREKTAREVIĆ

kazati, da ipak "ova pozitivna strana ne čini nepravdu Aristotelovoj školi".<sup>1</sup>

Istiniti pravac Ibn Rušda jeste onaj, ističe Fahri, koji je on preuzeo od Aleksandra Afrodizijskog, a koji prenosi Aristotelov tekst, daje djelatni princip kao djelujući sastavljen od materije i forme koji se otkriva u primjeru kretanja materije, tj. njenom prelasku iz potencijaliteta u aktualitet.<sup>2</sup> Ovo mišljenje dovelo je Madžida Fahrija do stava da argumenti i dokazi Božije egzistencije, dokaz brige i dokaz stvaralačke kreacije "ulaze u okvir rušdovsko-aristotelijanskog sistema mišljenja i nije nikakva promjena stava Ibn Rušda prema Aristotelu: prvi dokaz zahtjeva egzistenciju traženog principa, a drugi stvoritelja stvorenih bića, jednih naspram drugih".<sup>3</sup>

Dakle, stvarni razlozi za vraćanje na filozofiju Ibn Rušda leže u potrebi za aristotelizmom i afirmacijom ontološko-logičke metode koja proizlazi iz te filozofije, a to je upravo uočio Džabiri u Ibn Rušdovoj vezi koju on uspostavlja između filozofije i vjerozakona/religije: ta veza jeste veza razdvajanja a ne stapanja, kako bi se očuvalo ono što Iraki imenuje kao "racionalistička tendencija Ibn Rušdove filozofije", ili "umna težina", odnosno, bitno objašnjenje, ontološko-logički argument, uvjerenost u djelovanje prirodne svjetlosti, pa se on na ovaj način približava sufijama, iluminacionistima i tradicionalistima.<sup>4</sup>

Zbog toga Džabirijev stav, jednim dijelom, proizlazi iz mišljenja Fahrija i Irakija: prvi ističe postojanje "dovoljnog razloga" odnosa filozofije i vjerozakona kod Ibn Rušda, a ovaj "dovoljan razlog" nalaže filozofima strogu racionalnost a sljedbenicima vjerozakona opet ono što donosi Objava, jer, i filozofija i vjerozakon jesu "dva prva prijateljska izvora apsolutne istine". Ta misao jeste i misao Irakija kada ističe nužnost "izbora racionalističkih stremljenja kod filozofija i filozofa bez redukcije na uže pitanje

<sup>1</sup> M. A. al-Gabiri, *Ibn Rušd, sira wa fikr*, Bayrut, 1998, str. 58./Napomena: neka arapska imena u tekstu, s obzirom da čine i osnovu naših imena ovdje pišemo onako kako ih mi izgovaramo.

<sup>2</sup> M. A. al-Iraqi, *Al-manhag an-naqdi fi falsafa Ibn Rušd*, al-Qahira, 1980, str. 239.

<sup>3</sup> Ibid., str. 291.

<sup>4</sup> Ibid., str. 221.

same harmonije religije i filozofije, kako bi se, nakon iskustva retoričkog/*hitabi* i dijalektičkog/*džedeli* argumenta, stiglo do ontološko-logičkog/*burhani* kao područja izvorne filozofije kakva je ona sama po sebi".<sup>5</sup>

Ovaj stav koji se vezuje za ontološko-logički argument i racionalnost jeste ključni za Džabirija neovisno o njegovoj naklonjenosti Ibn Rušdovom razdvajanju filozofije/hikma i vjerozakona/šer>. On zapravo teži da uspostavi i održi dominaciju umnog u mišljenju Ibn Rušda i prednost Aristotelove misli unutar filozofskog sistema Ibn Rušda. Iraki je, na liniji Ibn Rušdovog racionalističkog metoda, insistirao na kritičkoj metodi, a posebno na Ibn Rušdovoj kritici teoloških sljedbi kelama i sufija, pa čak i filozofa: ovaj kritički odnos predstavio je Ibn Rušda kao filozofa uma i strogog logičkog argumenta jer, "Ibn Rušd je težio kritici onih koji su ostajali kod samoga teksta kao vanjskog značenja kur'anskih ajeta kako bi osporili interpretaciju/hermeneutiku/*te'wil*".<sup>6</sup> Pri tome on posebno razvija kritiku mistike i sufija, "jer oni lome racionalnu spoznaju".<sup>7</sup> Ibn Rušd je smatrao da je filozofija pogled na svijet prelomljen kroz prizmu ontološko-logičkog argumenta/*burhan*, pa je Iraki, posmatrajući Ibn Sinaa u ovom svjetlu, zaključio, da je on izašao izvan područja prirode ovog argumenta. Džabiri slijedi ovaj Irakijev stav i, preko kritičke analize gnosičkih i spoznajno-gnoseoloških dimenzija Ibn Sinaove misli, i logičko-racionalističkih stavova Ibn Rušda, stvara vlastite filozofske kategorije i njihova nova značenja za te istaknute pojmove, koje pronalazi, i kod Ibn Sinaa i kod Ibn Rušda, istovremeno.

## 2. Jezik, govor i tekst

Epistemologija je teorija nauka, njihovih metoda i sistematizacija. Ovdje nije riječ o ovom pojmu, njegovim ishodištima, značenjima, tekstu i kontekstu, nego dometima i granicama ovog pojma u Džabirijevim epistemološkim čitanjima Ibn Rušdove

5 Ibid., str. 224.

6 Ibid., str. 231.

7 Ibid., str. 237.

filozofije i tradicije kao bitnog vida neoarapske tradicije i kulture unutar našeg doba.

Laland smatra "da ovaj pojam, epistemologija, upućuje na filozofiju nauke ali sa preciznim odnosom, to je kritičko predavanje o principima različitih nauka, njihovim metodskim pretpostavkama i istraživačkim rezultatima".<sup>8</sup>

Epistemologija i logika stoje u takvom odnosu da "i ona kao i logika propituje uslove valjane spoznaje ali se i razlikuje od logike, jer ona prati i formu spoznaje i njenu materiju istovremeno, dok je logika vezana isključivo za formu".<sup>9</sup> Epistemologija dakle, "nastoji oko oslobođenja egzistencije kao takve, a posebno ljudske egzistencije od svake teorijske eksploatacije nauke".<sup>10</sup>

Iako insistira na objektivnosti u svojim djelima i analizama, pitanje je da li to Džabiri uistinu i jeste. Kada pratimo Džabiriju kritičku metodu i kritiku u cjelini, a to je njegova temeljna pozicija, stiče se dojam kao da je Džabiri unaprijed formirao i postavio svoje poznate podjele sistemskog karaktera na temelju kojih on vrši kritiku arapskog uma: to su forme i podjele koje ne proizlaze iz same prirode predmeta i pitanja koja on istražuje.

Uticaji Fukoa kod Džabirija su jasno prisutni a posebno u njegovim sistemskim i sistematičnim teorijskim pozicijama unutar kojih prosuđuje strukturu arapskog uma kao što su *bayan/jasnoća* i *razgovjetnost*, *irfan/spoznaja kao gnoza* i *burhan/logičkoracionalno*.

Džabiri smatra da unutra arapsko-islamske misli postoji jedan poseban jezički sistem, a to je *beyan*. U formativnoj fazi islama/*asr tadwin* ovaj jezički sistem se proširio na sve nauke i discipline, na gramatiku, pravo, teologiju, na jezik i stil. Sve ove nauke formirao je jedan racionalni faktor, odnosno, jedan mentalni sklop čija osnova jeste spoj historijsko-primjenjenog sa tekstualno-izvornim, a koja odgovara i jednom i drugom. To je *analogija/silogizam* kao shvatanje gramatičara i pravnika,

8 A. Laland, *Mevsuua Laland al-falsafiyya*, Paris, 1997, I, str. 357.

9 Ali Husain Kirqi, *Epistemologiya*, Bayrut, 1989, str. 19-20.

10 Abu Ya"rib al-Marzuqi, *Al-abistamiologiya al-badil*, Tunis, 1975, str. 156.

*zaključivanje o nevidljivom na temelju vidljivog*, kod teologa klama, sličnost, kod semiologa i teoretičara jezika, dakle, epistemološka osnova za prenos jednog spoznajnog sistema koji omogućava teorijsku produkciju unutar arapsko-islamskih nauka, a to je sistem jasne i razgovijetne spoznaje/*nizam marafi bayani*.<sup>11</sup>

Ovaj jezički sistem, kod Džabirija, ovlađao je mentalnim sklopom arapskog Istoka a posebno u nastojanjima prenosa i preuzimanja predislamskog/predkur'anskog jezika i formiranja nauka unutar njega, a to je "pustinjski jezik" kojeg koriste samo "siromašni" beduini. To je osiromašilo arapski jezik zato što oni jezik koriste na nivou estetike jezika, vanjskog izraza i vanjskog utiska, u okvirima jednog mentalnog sklopa, a ne istražuju bogatstva jezika kao takvog: stoga su razvijanjima njegove vanjske muzikalnosti nastojali nadomjestiti izostanak unutarnjih značenja. To je otvorilo krizu uma u formi prihvatanje-odbijanje, ili za ili protiv, i to, taj i takav mentalni sklop, jeste ono što je prihvatalo i preuzimalo tradicije i iskustva u toj *formativnoj fazi*, a nije rad samog uma i samog pojma. Tako dolazimo do stava da je u arapskom jeziku uho važno, i uho je ono koje prihvata, a nije um i snaga pojma.<sup>12</sup>

Džabiri ne ostaje kod ove kritike *bayana* nego smatra da je ovaj uređeni sistem u području međusobne razmjene spomenutih arapskih riječi uvijek usmjeren na teorijsku, društveno-humanističku sferu, na metahistoriju a ne na samu historiju, na prirodu i njene fenomene, pa je stoga moguće kazati "da je um kako ga predstavlja rječnički arapski jezik uvijek vezan za subjekta i njegova stanja, za njegove inspiracije, interpretacije i sisteme vrijednosti, on je u isto vrijeme, i um, i srce, i misao, i osjećanje, a što se tiče predstave i prakse koju proizvode i iz koje proizlaze evropski jezici, um, kao djelatni um uvijek je u direktnoj sprezi sa predmetom povjesno življenog, iz kojeg i proizlazi."<sup>13</sup>

11 M. A. al-Gabiri, *Taqwin al-aql al-arabi*, Bayrut, 1987, I, str. 131.

12 Al-Gabiri, ibid., str. 87.

13 Al-Gabiri, ibid., str. 31.

Ovaj izostanak racionalnog unutar muslimanskog Istoka, smatra Džabiri, doveo je do toga da se Prvi učitelj, Aristotel, počeo promatrati kroz naočare Drugog učitelja, Farabija, i Ibn Sinaa i njegove filozofske misli koja je u filozofiju helensko-helenističke inspiracije uvodila elemente neoplatonističkog, zoroasterovskog, sufiskog, kao i specifičnog iskustva šijske gnoze, *irfana*.

### 3. I muslimanski istok i muslimanski zapad

Za Kindijevo rješenje odnosa filozofije i vjerozakona Džabiri smatra da je najbliže Ibn Rušdu, međutim “i Kindi je pomiješao filozofiju i religiju”.<sup>14</sup> Taj odnos kod Ibn Rušda je potpuno drugačiji: filozofija i religija su strogo razdvojene, one se samostalno i slobodno izgrađuju, pri čemu izlazi na vidjelo da Ibn Rušd filozofiju brani vjerozakonom, a ne njom samom, i obrnuto, da vjerozakon brani filozofijom a ne njim samim.

Farabi je filozofiju i filozofski jezik dinamizirao iako njegova filozofija sadrži ispitivanja i komparativne elemente dva svijeta, nebeskog i zemaljskog, kao što je to pokazao u Krijeposnoj/Idealnoj državi (*al-madina al-fadila*), a uzroci i razlozi ovih ispitivanja višeg, idealnog svijeta, vezani su za njegova uvjerenja da je nebeski svijet, umjesto zemaljskog, svijet uma, svijet formi i inteligencija koje sliče umu, koje su umne, i koje su sam um.

Ni Ibn Rušd ne stoji daleko od ove Farabijeve misli i projekcije vezane za univerzum kojim upravlja um, i njegovog stava da su nebeska tijela/forme/umovi (*al-ukul al-ašr*) na višem stepenu od samih bića, jer na vrhu te piramide bića stoji najodabranije, Prvi um/Prvi uzrok (*as-sabab al-avval*). Ali ono što je blisko Ibn Rušdu jeste Farabijeva misao o zadaći filozofa, zadaći “da propituju ono što je donio vjerozakon” i “razumijevanje bića iz pozicije njihovog potvrđivanja Tvorca”.

Ibn Sinaovu filozofiju Džabiri promatra kao “usaglašenu filozofiju koja spaja teologiju kelama i helensku filozofiju, ali i filozofiju sa mistikom sufija, a njen zadatak jeste da nauku

14 M. A. al-Gabiri, *Bunyatu-l-aql al-arabi*, Bayrut, 1987, str. 255.

kelama i iskustvene oblasti sufija/mistika, zasnuje na ontološko-logičkom argumentu.”<sup>15</sup> Dakle, uloga filozofije i logike u kelamu i sufizmu, bez obzira na Ibn Sinaovu istočnu filozofiju/*filozofiju istočnjaka* koja dominira unutar njegove misli, jeste jedan filozofski slijed i put u nastojanjima da se kroz kelam i sufizam afirmira filozofska misao, a ne obratno: čak i njegov sufizam izražava jasan racionalizam kojeg će, kasnije, razviti Andalužanin Ibn Tufejl.

Pa ipak, Muhamed Misbahi smatra da je Džabiri pretjerivao u ovim razlikovanjima muslimanskog Istoka i muslimanskog Zaprada kao istočne i zapadne misli unutar islamskog svijeta, misli koju simboliziraju filozofije Ibn Sina i Ibn Rušda.<sup>16</sup>

Džabiri govori o novom početku na arapskom Zapadu, u muslimanskoj Španiji “zato što je proširenje islama, odjedanput, izbrisalo *tablu* arapskog zapada i Andaluzije, gdje tradicionalne datosti i strukture, kao politički događaji i misaona strujanja, nisu igrali nikakvu ulogu”.<sup>17</sup> S obzirom na to da arapska kultura poznaće tri “harmonizirana spoznajna sistema”, *bayan*, *irfan* i *burhan*, i da ne postoji četvrti, nužno je da se proces historijskog razvoja i prevladavanja uspostavlja na nivou unutarnjih veza i odnosa ovih sistema spoznaje. Spoznaja kao *irfan* zasniva fatimijsku ideologizaciju (drugi), dok se taj “abasijski drugi” zasniva, jedanput na identitetu *bayana* i *burhana* a drugi puta na identitetu *bayana* i *irfana*, pa je u interesu prevladavanja zatečenog, nužno da se ovi “spoznajni sistemi” istraže, na nov način, kroz unutarnje međusobne odnose i kritička samopropitivanja.<sup>18</sup>

Rezultat oslobađanja Andaluzije od političkog pritska abasijskog hilafeta bilo je to da su teolozi-pravnici kao *malikije*, malikije koji su sve druge pravne škole sveli na sebe jer su pružali najžilavije otpore svakom obliku ideologizacije/politizacije (drugog), postali, ili *abasije* ili *fatimije*. “Svi pravnici su prakticirali široku kulturnu autonomiju i pružali su otpor značajnim

15 Ibid., str. 480.

16 M. Misbahi, *Al-wadžh al-ahar lil-l-hadasa Ibn Rušd*, str. 117.

17 M. A. Gabiri, *Taqwin al-aql al-arabi*, Bayrut, 1986, str. 298.

18 M. A. al-Gabiri, ibid., str. 299.

ideološkim uticajima na narod, a u interesima države, države kao emevijske države u Andaluziji, pa su progonili neoplatoničku filozofiju. Ali ono što su, pod imenom 'filozofija' zbranjivali pravnici Andaluzije, to je u stvarnosti predstavljalo naučno-ideološku osnovu za odbijanje neoplatonističke filozofije i njenih gnostičkih sadržaja.<sup>19</sup>

Ali ako je ovo uistinu ovako zašto onda Ibn Tufejl svoju filozofiju predstavlja u simboličkoj formi? Zar ovo ne upućuje na to da shvatanja filozofa ne bi bila skrivana da je postojala sloboda filozofske misli? I konačno, zar uticaj Gazalija nije prisutan u zapadnoj vjerozakonskoj misli, posebno sa Ibn Tumartom koji je obnovio Gazalijevu eš'arijsku doktrinu, što govori da je filozofija, kao prikrivena, preživjela i ostala na magrepskom Zapadu.

#### 4. Za dijalog kultura

Na temeljima ovakvih pristupa, Džabiri, na arapsko-magrepskom Zapadu prepoznaće drugu epistemologiju koja se suprotstavlja onoj sa arapskog Istoka, stoga, "potreba za politikom i ideologijom, u prvi plan dovodi diferencirani andaluzijski kulturni projekat koji je u stanju da uspostavi sam sebe, a kao historijsku kompenzaciju fatimijsko-abasijskom projektu".<sup>20</sup> A to je epistemologija ontološko-logičkog argumenta/*burhan* koju je započeo Ibn Hazm a preuzeo i preusmjerio Ibn Rušd.

Džabiri je uvjeren da je prvi trenutak u kojem se predstavio *burhan* period Ibn Hazma koji se priklonio vanjskom značenju Teksta jer je smatrao da Kur'an, prije svega, tumači sam sebe, zato što je "Božija vjera", misli Ibn Hazm, konkretno-vanjsko po sebi, a nije apstraktno-unutarnje po drugom, ona je poslanička javnost i otvorenost a nije neka samoskrivenost, neka tajnovitost ispod sebe same, neki misterij i čudo. Ona je, bez ikakvog izuzetka ontološko-logička/burhan cjelina, umna, tevhidska, jer kod Muhammeda, alejhisselam, ne postoji, ni simbol, ni

19 M. A. al-Gabiri, *At-turas wa al-hadasa*, Bayrut, 1989, str. 184-185.

20 Ibid., str. 186.

unutarnje po sebi, ne postoji tajna, postoji samo ono što je za sve razumljivo, što je vezano za strogost uspostave monoteizma/tevhida, za što su svi ljudi bili i jesu vezani, a ako bi postojalo išta skriveno i neobjasnjivo to bi značilo da nešto (iz Objave) nije dostavljeno onako kako je bilo upućeno i naređeno: ko bi takvo nešto kazao on bi bio na rubu hereze, izvan tradicijske religije, a takav stav bi uvijek ostao bez mogućnosti ikakvog valjanog objašnjenja i bez argumenta".<sup>21</sup>

Ono što je potpuno jasno jeste da Ibn Hazm uzima vanjsko značenje Teksta čime pokazuje da je naklonjen vjerozakonskoj spoznaji koja više nije u tradicionalnim značenjima, nego je ontološko-logička/*burhan*: na taj način on umanjuje značaj filozofije i filozofsko-kelamskih propitivanja jer Kur'an sada analizira i tumači sam sebe. Na ovaj način sintagma "dubokouvedenih u nauku/ar-rasihune fi-l-ilm kod njega ne znači ono što je značila kod Ibn Rušda, tj. filozofe kojima jedino pripada pravo analize, tumačenja i razumijevanja, tj. sveopće hermeneutike.

Dakle, ovaj stav je potpuno suprotan stavu Ibn Hazma koji um stavlja isključivo u službu vjerozakona, pa su njegove grane, granice vjerozakona, tj. obaveza uma jeste – dobro vjerozakona. S druge strane Ibn Rušd nastoji oko istine identiteta uma i vjerozakona, pa jedanput vjerozakon učvršćuje filozofijom, a drugi puta filozofiju vjerozakonom.

Džabiri potom analizira poziciju i ulogu Ibn Badže i njegove filozofije koja stoji između Ibn Hazma i Ibn Rušda, filozofije koja se oslanja na tri glavna izvora, na Platona, Aristotela i Faraiba, ali je istovremeno vezana i za pojam *irfana* i Gazalija. Ali paradigmatična veza istočno-arapske i zapadno-arapske misli, smatra Džabiri, dolazi do izražaja tek kod Ibn Tufejla. Istočnosufijska dimenzija i vezanost Ibn Tufejla za Ibn Sinaa imala je za cilj "da ga udalji od Aristotela i njegove centralne uloge u islamskoj misli".<sup>22</sup>

21 M. A. al-Gabiri, *Taqwin al-aql al-arabi*, Bayrut, 1986, str. 299; vidi, Muqaddima kitab al-Kašf, Bayrut, 1998, str. 38.

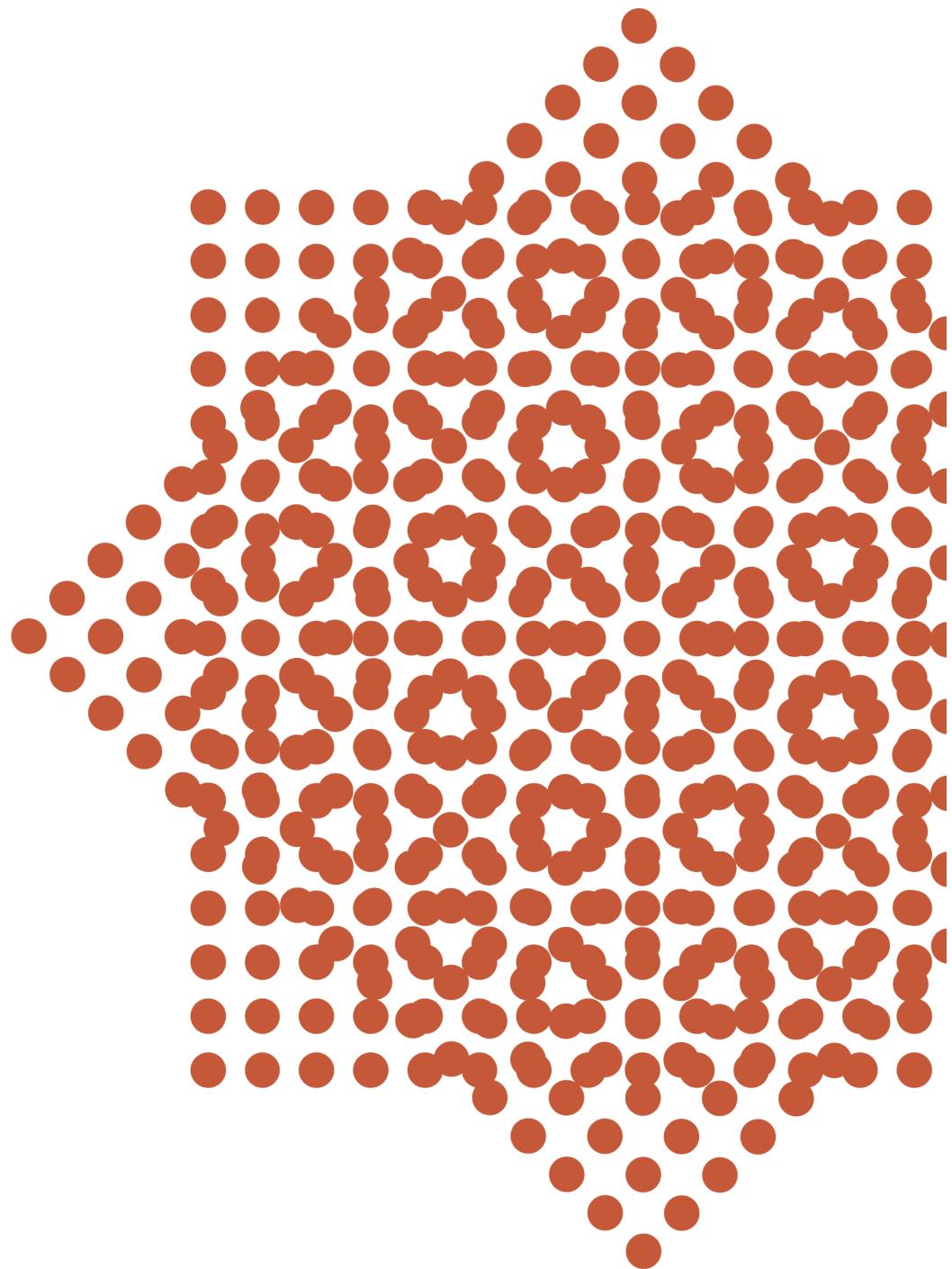
22 Madani Salih, *Ibn Tufayl wa qadaya wa mawaqif*, Bayrut, 1986, str. 60.

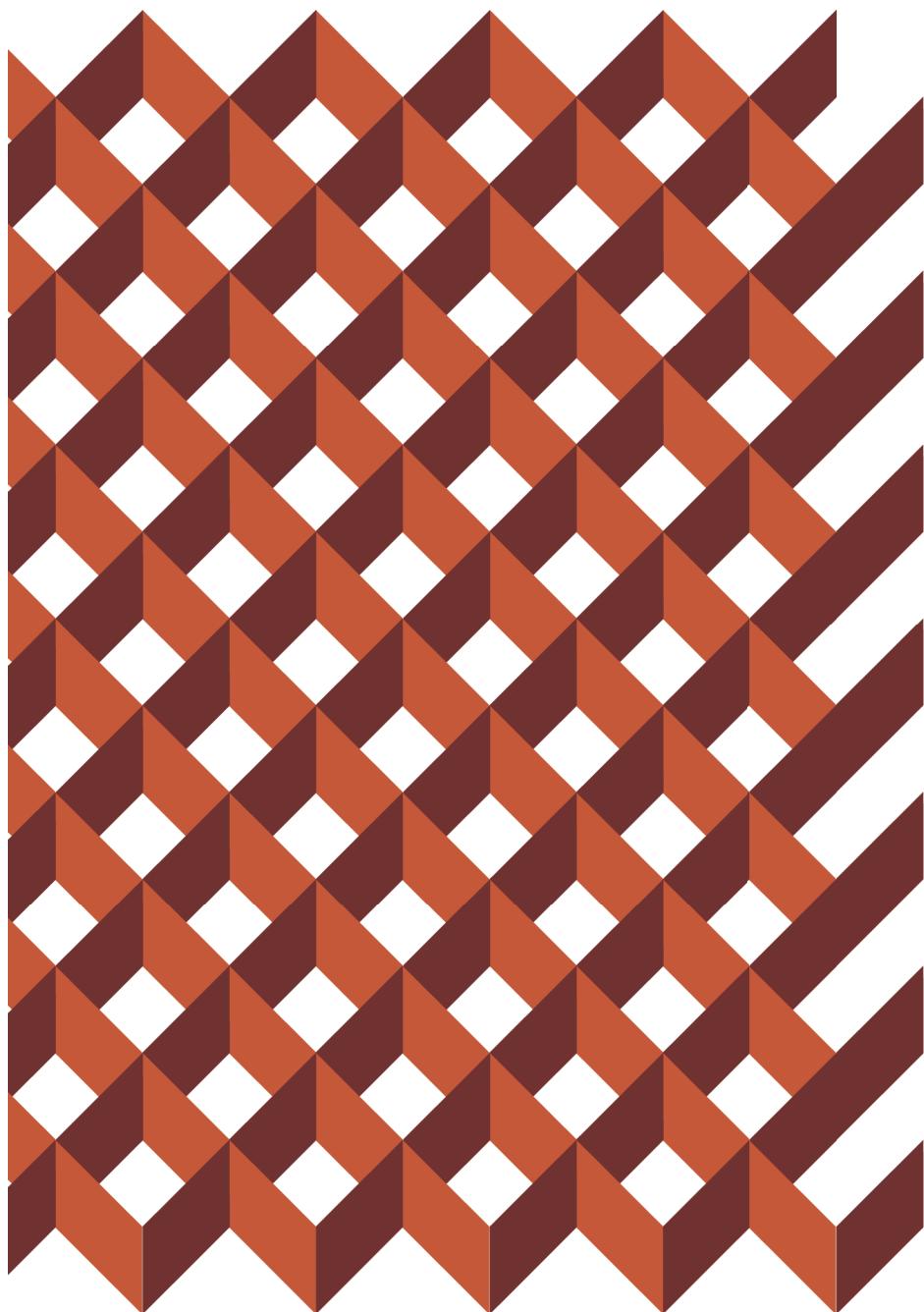
Na temelju prethodnog moguće je utvrditi nekoliko bitnih pravaca iskazivanja i razvoja Ibn Rušdove misli:

- komentari Aristotela i sažeci njegovih djela kao brige za značenja i razumijevanja manje jasnih dijelova u tim dje-lima,
- razotkrivanja grešaka Ibn Sinaa u njegovoj kritici Gazalija,
- kritika Gazalijeve kritike filozofa i kritika teologije eš'ariyya i ešarijsko-dogmatskog kelama
- prihvatanje metode vanjskog značenje teksta a odbacivanje dijalektičke metode teologa kelama i puteva sufija.

### 5. Umjesto zaključka: kritika kao reforma

U tom kontekstu Džabiri smatra da se sva pitanja, sve oblasti, sve teme i predmeti Ibn Rušdova teksta svode na forme i figure kompleksnog odnosa filozofije i religije: komentari i sažeci Aristotelovih djela imali su za cilj da Aristotela i filozofiju pri-bliže mentalitetu i shvatanjima arapsko-muslimanskog javnog mnijenja. Ovaj Džabirijev stav je poprilično upitan, smatra Žorž Tarabuši, jer Ibn Rušd nije zastupao stav da filozofija pripada najširim slojevima naroda, a ako je u njegovim kritičkim djeli-ma i bilo nešto što su prihvatali pravnici i običan svijet to je bilo rezultat odbrane filozofije i njenog projekta, pa i preko iskustva teologa i pravnika kelama. Na sličan način, iznutra vlastitog epistemološkog projekta kao svojevrsne "diktature unaprijed zadanog pojma i značenja", ističe Tarabuši, Džabiri se odnosi i prema drugim pravcima razumijevanja Ibn Rušdove filozofije kao svojevrsnog identiteta i razlike metafizičke i teološke misli, kao hermeneutike/te'vil "prenosa unutarnjeg u vanjsko/*naql al-batin ila az-zahir*". A ova hermeneutika, kao hermeneutika prve hermeneutike Ibn Rušda, na kraju ipak ostaje, ali ne manje važna, Džabirijeva hermeneutika.





# ENES KARIĆ

## Tematiziranje društvenog položaja muslimanki

(Kratka uputa u “žensku komentatorsku literaturu” XIX i XX stoljeća:  
autorice, autori, diskursi i konteksti)

---

**Enes Karić**  
*redovni profesor na Katedri za  
tefsir (tumačenje Kur'ana)*  
[eneskaric@yahoo.com](mailto:eneskaric@yahoo.com)

**Pregledni članak**  
Primljen: 28. 09. 2018.  
Prihvaćeno: 12. 11. 2018.

**Ključne riječi**  
muslimanski feminism, islamski feminism, emancipacija žene, tradicija, ženska udruženja, društvena angažiranost žene, odjeća i pokrivanje žene, feredža, zar, hidžab/*hijāb*

### Sažetak

Ovaj rad obrađuje pojavu “ženske komentatorske literature”, tretira okolnosti koje su obilježile početke te literature i njena kasnija usmjerena. Sažetim biobibliografskim prikazima donose se podaci o autoricama i autorima te njihovim djelima koja su obilježila pojavu tzv. muslimanskog feminizma. Također, rad se na određenim dionicama posebno bavi novijim pristupima Kur'ānu i tradiciji islama, kao i sve hitnijim zahtjevima da se izvori islama prestanu čitati kao “protivni” ženama i nepovoljno po njihovu društvenu ulogu.

## Thematising the Social Position of Muslim Women (a Short Guide to “Female Commentaries” in 19th and 20th Centuries: Female Authors, Male Authors, Discourses and Contexts)

154

ZBORNIK RADOVA FAKULTETA ISLAMSKIH NAUKA U SARAJEVU B. R. 22/2018

### Key words

Muslim feminism, Islamic feminism, emancipation of women, tradition, women association, social activism of women, female dress, veil, *zar*, *feredža*, hijab.

### Abstract

The article focuses on the “women commentary literature,” which treats the conditions marking the beginnings of that literature and its later tendencies. Concise bibliographical descriptions provide information about female and male authors and their works which have marked the emergence of so-called Muslim feminism. Also, the work examines new approaches to the Qur'an and the tradition of Islam and urgently calls for stopping to read the sources of Islam as if they are “opposed” to women and hostile to their social role.

دراسة موقف المسلمات الاجتماعية  
(التجييه القصير إلى «مراجع الإناث  
التفسيرية» للقرنين التاسع عشر  
والعشرين: المؤلفات والمؤلفون  
والخطابات والسياسات)

### الكلمات المفتاحية

النسوية المسلمة، النسوية الإسلامية، تحرر  
المرأة، التراث، المجتمع النسوية، عمل المرأة  
الاجتماعي، الملابس وحجاب المرأة، الخمار،  
النقاب، الحجاب

### الملخص

يهدف هذا البحث بظهور «مراجع الإناث  
التفسيرية»، ويعالج الظروف التي حددت بدايات  
تلك المراجع واتجاهاتها الآجلة. وبالعرض  
الموجزة لسيرهم الذاتية ومشوراتهم سرد  
المعلومات عن المؤلفات والمؤلفين وكتبهما التي  
حددت ظهور ما يسمى بالنسوية المسلمة. وكذلك  
يهدف البحث في بعض أجزائه اهتماما خاصا  
بالاقبالات الجديدة على القرآن الكريم والتراث  
الإسلامي، وكذلك بالمطالب الملحة في الانتهاء  
من قراءة مصادر الإسلام كأنها مضادة للنساء وغير  
قابلة لدورهن الاجتماعي.

## Uvod

Islamski modernizam imao je (i još uvijek ima) svoje velike teme i narative, npr. islam i savremeno društvo, islam i (sekularna) država, islam i demokratija, islam i nauka, islam i tehnika, islam i Zapad... Među velikim pitanjima koje je pobudio islamski modernizam, posebno se ističe propitivanje i razmatranje društvene uloge (ili nepostojanja te uloge) žena muslimanki u savremenom dobu.

Kritika tradicionalnih viđenja mjesta, uloge, položaja i statusa žene i afirmiranje njezinih savremenih angažmana u samom su vrhu intelektualnih interesiranja islamskog modernizma. U ovom pogledu, islamski modernizam je proizveo veoma bogatu i tematski razuđenu literaturu. S jedne strane, mnogi autori i autorice traže da se islam prestane tumačiti kao "muška" vjera. S druge strane, često dolazi do pozitivnih prevrednovanja zapadnih poimanja, ali i predodžbi i predrasuda, o jednakosti spolova u islamskim i muslimanskim društvima, kao i svojevrsne kritike mnogih tradicionalnih islamskih viđenja poslovnog angažmana žene, potom porodične saradnje žene i muža, majke i djece, sestara i braće, itd. Posebna tema islamskog modernizma u afirmiranju žene u savremenom dobu formulirana je kroz novo viđenje tzv. prvog ili formativnog doba islama. Uglavnom je to doba protumačeno kao epoha gotovo potpune ravnopravnosti muškarca i žene (muslimana i muslimanke). Smatra se da su muslimani potonjih generacija posve napustili taj "egalitarni duh" ranih prinosa muslimana i muslimanki ili prinosa iz prvih vremena islama.<sup>1</sup>

1 Debata između tradicionalnog, s jedne, i reformatorskog, s druge strane, začela se među muslimanima 19. i 20. stoljeća. Tada se muslimani i muslimanke, ovdje nagašavam riječ *muslimanke*, sve više uključuju u pisanje djela o ovoj temi, pristupaju istraživanju problematike o ženi, pa i ženi muslimanki i sl. I kao da tada imamo na sceni nešto što se zove nezadovoljstvo tradicionalnom klasičnom literaturom, nezadovoljstvo onim tefsirima koje mi znamo kao klasične, kao što su komentari at-Tabarija (umro 923), Ibn Katīra (umro 1373), az-Zamaḥšarīja (umro 1144), itd., u kojima su mnogoliki svjetovi tumačenja vjere jako lijepo opisani, stabilni su, ali, nažalost, nemaju nikakvoga bitnijeg dodira sa stvarnošću muslimanskih društava u 19. stoljeću i u prvoj polovini 20. stoljeća. Upravo su o tome veliki broj muslimana i muslimanki, reformatora i reformatorki postavili mnoga pitanja, rekli su: Muslimani imaju jako dobro opisan onaj svijet, sve dobro znaju što se iz tekstova o njemu može znati, itd. Ali, muslimani



Autorica Margot Badran<sup>2</sup> sugerira da su se u tradicionalnim zemljama islama pitanja o društvenom položaju muslimanskih žena otvorila tokom epohe kolonijalizma, u okviru jednog općeg osloboditeljskog (često "nacionalističkog" ili "islamističkog") trenda u tradicionalnim islamskim zemljama. Zanimljivo je da prvi autori i autorice djela (članaka, knjiga, brošura, poslanica...) o emancipiranju žena nastoje na stranicama samoga Kur'āna pronaći izričitu potporu za svoja gledanja, ili, pak, tu potporu domisliti u svojim novim i posve netradicionalnim tumačenjima islamske svete knjige. Tako se pitanja o jednakosti među spolovima, kao i prepoznavanje mnogih mjesta u Kur'ānu koja tu jednakost jamče, javljaju kao najvažnija u XIX stoljeću. Time se ušlo u proces nastanka svojevrsnog "islamskog (ili muslimanskog) feminizma" koji je odlučno nastojao da ima barem dvije komponente: kur'ānsku svijest i prava žena (*Qur'ān consciousness and woman's rights*).<sup>3</sup>

Posebno su komentatorke kur'ānskih odlomaka, u kojima se na žene i muškarce gleda ravnopravno, tokom XIX i XX stoljeća nastojale da, isticanjem baš tih dijelova Kur'āna, postignu jedno legitimno islamsko zalede svojim umnim naporima. Praktički, ovdje se radilo o barem dva istovremena procesa. Prvo, kur'ānski tekst se morao slobodno čitati i interpretirati, bez tradicionalističkih stega, i, drugo, moralno se jasno obznaniti da društvena ograničenja nametnuta muslimanskim ženama u tradicionalnim muslimanskim društvima nemaju svoje vjersko utemeljenje niti opravdanje, već su proizvod preživjele tradicije, dekadentnih vremena, konzervativizma, potlačenosti i natražnjaštva koji su zahvatili muslimanske zemlje i zajednice i produbljivali se sa usponom kolonijalizma.

nemaju efikasno opisane potrebe ovog svijeta iz našeg vremena, tj. vremena koje bismo trebali učiniti ugodnim, proživjeti ga prosperitetno, udovoljavajući svim svojim pravima i obavezama prema kojim živimo na ovom svijetu. Ovim je, rekao bih, istaknuta želja da se oslovi svoje vrijeme, to jest 19. i 20. stoljeće, i to je jedna opća karakteristika ove reformatorske, "feminističke" i "liberalne" literature koja se polahko javljala među muslimanima i muslimankama sve od druge polovine XIX stoljeća.

<sup>2</sup> Usp. Margot Badran, *Feminism and the Qur'ān*, u: Jane Dammen McAullife, *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 2, Brill, Leiden – Boston, 2002, pp.199-203.

<sup>3</sup> Prema: Margot Badran, *Feminism and the Qur'ān*, isto, p. 200.

Ovom prilikom, na vrlo načelan način, donosimo najvažnija imena autorica i autora koji su se afirmirali po svojim "ženskim komentatorskim prinosima". Također, donosimo i naslove njihovih najvažnijih djela iz ove oblasti. Umjesno je ovdje napomenuti da se broj istaknutih muslimanskih autorica sve više povećava što idemo kraju XX stoljeća te prvim godinama XXI stoljeća. Kao da su u svome opredjeljenju za glasnost muslimanske feministice poslušale Zainah (Zejnu) Anwar koja je 2006. godine objavila esej: "When Silence is Not Golden"<sup>4</sup> ("Kad šutnja nije zlato").

### 1. Malak Ḥifnī Nāṣif (1886-1918)

Prema izvorima, prva žena muslimanka koja je na netradicionalan način definirala opsege "ženskog problema" bila je Malak (Melek) Ḥifnī Nāṣif, poznata i pod priimenkom Bāhiṭatu l-Bādiya. Kako tvrdi Margot Badran, ova Malak Ḥifnī Nāṣif u Kairu je, 1911. godine, na skupu jedne nacionalne grupacije, iznijela svoje stavove.<sup>5</sup> Biobibliografska literatura<sup>6</sup> navodi da se Malak Ḥifnī Nāṣif, kćerka Muhammeda Ḥifnīja Nāṣifa, obrazovala osim u porodici također i u jednoj francuskoj školi, zatim osnovnoj školi hdiva 'Abbāsa koja je bila otvorila i odjeljenje za djevojke. Nakon uspješnog pohadjanja škole "postala je prva egipatska žena koja je 1900. godine završila modernu državnu osnovnu školu..."<sup>7</sup> Potom je 1903. stekla diplomu učiteljice. Vjerojatno su okolnosti njezine udaje djelovale na njezinu potonja opredjeljenja da se društveno i "feministički" angažira kao osoba koja otvoreno govori o tadašnjoj "ženskoj problematici".

Naime, kad se 1907. godine udala, tek nakon vjenčanja saznala je da njezin muž već ima ženu i kćerku. Doživjela je šok, ali, "iz obzira prema svojoj porodici nije htjela praviti nikakve

4 Usp. Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer, Meena Sharify-Funk (urednici), *Contemporary Islam, Dynamic, not Static*, izd. Routledge, London, New York, 2006, pp. 107-116.

5 Prema: Margot Badran, *Feminism and the Qur'an*, isto, p. 200.

6 Na ovom mjestu posebno se pozivamo na Arthura Goldschmidta Jr., odnosno njegovo djelo *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, London, 2000, p. 152.

7 Arthur Goldschmidt Jr., *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, p. 152.

skandale".<sup>8</sup> Pisala je o "pravima žena" (*huqūqu n-nisā'i – women's rights*), obrazovanju djevojaka, "zlima poligamije" (*the evils of polygyny*), itd. i svoje tekstove davala za egipatske, turske, francuske, njemačke i engleske novine.<sup>9</sup> Njezini članci koje je objavila u novinama *Džarīda* (*al-Ğarīda* – الْجَرِيدَةُ) skupljeni su u knjigu pod naslovom *an-Nisā'iyyāt* (النِّسَاءِيَّاتُ),<sup>10</sup> što bi se moglo prevesti kao "Zbirka eseja ili tekstova o ženama".

Nije joj bilo dopušteno da govori na Egipatskom kongresu 1911., samo je priložila spisak zahtjeva koja bi radna tijela tog kongresa trebala razmotriti. Kako tvrdi Arthur Goldschmidt Jr., kad su Talijani zauzeli Tripoli 1911. godine, Malak Hifnī Nāṣif u Kairu je osnovala školu za medicinske sestre, također u Kairu je 1914. godine osnovala Književni klub za poboljšanje položaja egipatskih žena.<sup>11</sup> Malak Hifnī Nāṣif je umrla 1918. godine nakon što je oboljela od "španske groznice" koja je tada harala u mnogim zemljama s obje strane Sredozemlja. Egipatska autorka i feministkinja Hudā Ša'rawī (1879-1947) obrazovala se pod velikim utjecajem Malak Hifnī Nāṣif.

## 2. Aḥmad Fāris aš-Šidyāq (1805-1887)

Među prvim autorima koji su se ozbiljno posvetili proučavanju položaja žena u muslimanskim društvima bio je Aḥmad Fāris aš-Šidyāq. Njegovo djelo *as-Sāqu 'alā s-sāqi* (السَّاقُ عَلَى السَّاقِ), *Noga preko noge*,<sup>12</sup> izišlo je 1855. godine. Aš-Šidyāq brani prava žene (*yudāfi'u 'an huqūqi l-mar'ah* – يُدَافِعُ عَنْ حُقُوقِ الْمَرْأَةِ).<sup>13</sup>

Djelo *as-Sāqu 'alā s-sāqi* prevedeno je na engleski jezik, u dva opsežna sveska u četiri dijela, pod naslovom *Leg over leg*.<sup>14</sup> Na

8 Arthur Goldschmidt Jr., *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, p. 152.

9 Prema: Arthur Goldschmidt Jr., *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, p. 152.

10 Ibid.

11 Ibid.

12 Ovim naslovom (*Noga preko noge* – السَّاقُ عَلَى السَّاقِ) aš-Šidyāq ukazuje na muževe koji sjede i manjom "nogu preko noge" nareduju suprugama šta da rade.

13 Muṇā Abū Zayd, *Taqdīm* (Uvod) za djelo Nabawiye Mūsā, *al-Mar'atu wa l-'amalu*, izd. Bibliotheca Alexandrina, Aleksandrija, 2011, §. 30.

14 Usp. Aḥmad Fāris Al-Shidyāq, *Leg Over Leg* (volumes one and two, volumes three and four), preveo na engleski Humphrey Davies, New York University Press, New York, London, 2015.

koricama engleskog prijevoda dodaje se podnaslov “A satirical masterpiece by a pioneer of modern Arabic literature” (Satiričko remek-djelo pionira moderne arapske književnosti). Aš-Šidyāq na mnogim mjestima u ovoj opsežnoj knjizi govori o statusu žena na Bliskom i Srednjem istoku.

### 3. ‘Abdurrahmān al-Kawākibi (1849-1903)

‘Abdurrahmān al-Kawākibi je napisao djelo *Ummu l-qurā* (أم القرى), u njemu široko govori o “ženi i njezinoj ulozi u odgajajući i društvu” (*wa taḥaddaṭa fīhi ‘ani l-mar’ati wa dawrihā fī t-tarbiyati wa l-muqtama’i* - وَتَحَدَّثَ فِيهِ عَنِ الْمَرْأَةِ وَدُورِهَا فِي التَّبْرِيَةِ وَ - *l-al-muġtama’i*).<sup>15</sup> Po svojoj naravi, mnoge stranice ovoga djela donose emancipatorske poglede na ulogu žena u tadašnjim tradicionalnim zemljama islama. Općenito gledano, ‘Abdurrahmān al-Kawākibijeve emancipatorske ideje vidljive su posebno u njegovom remek-djelu *Tabā’i’u l-istibdād wa masāri’u l-isti’bād*, Čudi tiranije i arene porobljavanja (عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْكَوَاكِبِيُّ: طَبَاعُ الْإِسْتِبْدَادِ: وَمَصَارُ الْإِسْتَبْدَادِ). Ovo al-Kawākibijevo djelo objavljeno je prvi put 1902. godine, ono se temeljito bavi problemima tiranije (*al-istibdād* - الإِسْتِبْدَادُ u tadašnjem muslimanskom svijetu. Cijela al-Kawākibijeva knjiga po sebi je jedan odgovor do kojeg je došao postavljajući pitanje koje se tiče “velikog problema” (*al-mas’alatu l-kubrā* - المَسْأَلَةُ الْكُبْرَى), a to je zapravo “pitanje dekadencije, njezinih uzroka i kako da se ona izljeчи”.<sup>16</sup>

...وَهِيَ مَسَأَلَةُ الْإِنْطَهَاطِ وَأَسْبَابِهِ وَعَلَاجِهِ...

U ovom djelu al-Kawākibī se ne bavi “Zapadom kao glavnim krivcem” za sve nevolje u muslimanskom svijetu. Naprotiv, al-Kawākibī smatra da je “politička tiranija (*al-istibdādu s-siyāsiyyu*) u osnovi bolesti” u muslimanskim zemljama.<sup>17</sup>

...أَنَّ الْإِسْتِبْدَادَ السِّيَاسِيَّ هُوَ أَصْلُ الدَّاءِ...

15 Prema: Munā Abū Zayd, isto, §. 30.

16 *Fīl-fikri n-nahḍawī l-islāmī* (في الْجَهْرِ النَّهْضُويِّ الْإِسْلَامِيِّ), izd. Bibliotheca Alexandrina, Aleksandrija, 2013, §. 16.

17 Ibid.

Al-Kawākibī smatra da je ustavna skupština (*aš-šūra ad-dustūriyyah* – الشُّورى الدُّسْتُورِيَّةُ) lijem za odbacivanje tiranije. Jer, tiranija je to što put naroda iz uspona preokreće u zaostalost, iz napretka u nazadak...<sup>18</sup>

...فَالْأَسْبَدَادُ هُوَ الَّذِي يُقْلِبُ سَيِّرَ الْأَمْمِ مِنَ التَّرَقَى إِلَى الْأَنْهَاطِ ، وَمِنَ النَّقْدِ إِلَى  
التَّلَحُّرِ ...

Posebne dionice ove al-Kawākibīeve knjige posvećene su “oslobađanju/emancipiranju umova” (*tahrīru l-uqūl* – تحريرُ الْعُقُولِ) i eliminiranju pritiska sa njih (*raf'u dagti 'alayhā* – رفعُ ضغطٍ عَلَيْهَا).

#### 4. Muḥammad ibn Muṣṭafā al-Ḥūḡah al-Ǧazā'rī (1865-1917)

Muḥammad ibn Muṣṭafā al-Ḥūḡah al-Ǧazā'rī napisao je dve knjige o temi “emancipiranja žene”. Prva pod naslovom *al-Iktirātu fī ḥuqūqi l-ināti* (الإِكْرَاثُ فِي حُقُوقِ الْإِنَاثِ), *Briga za prava žena*, izšla je u gradu Alžиру 1895. godine. Drugo njegovo djelo o ovoj oblasti pojavilo se 1907. godine, naslov glasi *al-Lubābu fī aḥkāmi z-zināti wa l-libāsi* (اللُّبَابُ فِي أَحْكَامِ الزِّيَّةِ وَالْبَيْسِ), *Sržno u propisima o nakitu i odjeći*. Ova dva djela Muḥammada ibn Muṣṭafā al-Ḥūḡah al-Ǧazā'rijā nose pečat svoga vremena te umnogome odišu širokim emancipatorskim pogledima na reformu društva općenito i položaja žena posebno.

#### 5. Rifā'ah Rāfī' aṭ-Tahtāwī (1801-1873)

Aṭ-Tahtāwījevo djelo *Pouzdani vodič kćerkama i sinovima* (na arapskom: *al-Muršidu l-amīnu li l-banāti wa l-banīn* – المُرْشِدُ الْأَمِينُ لِلْبَنَاتِ وَالْبَنِينَ), ubraja se među najvažnija djela XIX stoljeća koja zagovaraju potrebu temeljite reforme u obrazovanju mlade generacije, posebno ženske djece i mladeži. Egipćanin aṭ-Tahtāwī je smatrao da tadašnja Evropa svoj “napredak” zahvaljuje velikim reformama u obrazovanju. Aṭ-Tahtāwī je nekoliko godina

18 Ibid.

proveo u Parizu (bio je imam grupi egipatskih studenata u Francuskoj), dobro je naučio francuski jezik, zavolio je evropsku filozofiju i nastojao da u svojoj zemlji, Egiptu, uvjeri vlasti da prijenu provoditi obrazovne i odgojne reforme.

## 6. Ḥamzah Fatḥullāh (1849-1918)

Djelo Ḥamze Fatḥullāha pod zanimljivim naslovom *Bākūratu l-kalām ‘alā ḥuqūqi n-nisā’i fī l-islām* (بِاِكْوَرَةِ الْكَلَامِ عَلَىٰ حُقُوقِ النِّسَاءِ فِيِ اِلْعَالَمِ) – *Nagovještaj govora o pravima žena u islamu*, najizravnije zagovara jasno otkrivanje i, pritom, objašnjavanje i formuliranje “prava žena u islamu” (*ḥuqūqu n-nisā’i fī l-islām*).

Ḩamza Fatḥullāh je Egipćanin, rođen je u Aleksandriji a školovao se u Kairu (na al-Azharu),<sup>19</sup> potom je otisao u Tunis gdje je gotovo deset godina djelovao prosvjetiteljski i pokrenuo list *ar-Rā’id* (الرَّائِدُ) - *Pionir*. Njegovo djelo *Bākūratu l-kalām ‘alā ḥuqūqi n-nisā’i fī l-islām* obilježavaju dvije temeljne karakteristike. Prva, u djelu se govori o “pravima žena”. S jedne strane, autor otvara tu temu, nastoji pobuditi svoje savremenike da o njoj razmišljaju. Druga važna karakteristika ovog djela je da je ono ipak, po svojoj naravi apologetsko. Nije dovoljno samo navoditi kurānske tekstove iz kojih se razumije ustanovljeno ravnopravnosti žena i muškaraca, već je potrebno kritički pogledati stvarnost i život društava u kojima se takva apologetika objelodanjuje.

## 7. Qāsim Amīn (1863-1908)

Djelo Qāsimija Amīna (Kasim Emin) pod naslovom *Tahrīru l-mar’ah* (تَحْرِيرُ الْمَرْأَةِ) ili “Emancipiranje žene” spada u red najznačajnijih razmišljanja koja su objelodanjena o ovoj temi u prvim godinama XX stoljeća. Qāsim Amīn je, također, napisao i djelo *al-Mar’atu l-ğadīdah* (الْمَرْأَةُ الْجَدِيدَةُ) – *Nova žena*.

Oba djela prožeta su snažnim kritičkim nabojem. Zahvaljujući svome visokom položaju koji je uživao u Kairu i Egiptu,

<sup>19</sup> Prema: Arthur Goldschmidt Jr., *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, p. 55.

Qāsim-beg Amīn je u ovom djelu otvoreno progovorio o glavnom uzroku stagniranja muslimanskih društava – tiraniji i tlačenju. Kao odlučni protagonista islamskoga modernizma, Qāsim Amīn tvrdi da u “dekadentnim muslimanskim društvinama” njegova vremena nije moguće riješiti emancipiranje žena bez emancipiranja muškaraca i društva općenito. Budući je toga posve svjestan, on tvrdi:

أَنْظُرْ إِلَى الْبِلَادِ الشَّرْقِيَّةِ تَحْمِدْ أَنَّ الْمُرْأَةَ فِي رِقِ الرَّجُلِ  
وَالرَّجُلُ فِي رِقِ الْحَاكِمِ، فَهُوَ ظَالِمٌ فِي نِسْبَتِهِ، مَظْلُومٌ إِذَا خَرَجَ مِنْهُ ...

“Pogledaj orijentalne zemlje, zapazićeš da je žena u ropstvu muškarca, a muškarac u ropstvu vladara. Muškarac je ugnjetavatelj u porodici, a ugnjetavani kad izide iz kuće.”<sup>20</sup>

U obje svoje knjige posvećene emancipiranju žene, Qāsim Amīn je bio mišljenja “da nije islam taj koji je doveo ženu u položaj odvojenosti, pokrivanja žene, ranoga braka, nedovoljne obrazovanosti, već zapravo način na koji su muslimani tumačili islam...”<sup>21</sup>

## 8. Farīd Waġdī (1875-1954)

Farīd Waġdī je kritikovao poglede Qāsim-a Amīna o emancipiranju žene. U jednom apologetskom maniru napisao je djelo *al-Mar'atu l-muslimatu* (المرأة المسلمين) – *Muslimanska žena*. U ovoj knjizi Farīd Waġdī na apologetski način, citirajući Kur'ān i druge važne tekstove islamskog vjerskog i naukovnog zdanja, osporava stavove Qāsim-a Amīna. U djelu Farīda Waġdīja došlo je do brkanja između toga kako o ženi govori sveti tekst i toga kakva je stvarnost u kojoj žene žive i rade.

20 Qāsim Amīn, *Taḥrīru l-mar'ah* (تحريير المرأة), djelo se prvi put pojavilo 1899. godine u Kairu. Ovdje ga konsultiramo prema izdanju Bibliothèque Alexandrine, Aleksandrija, 2013, §. 2.

21 “He argued that it was not Islam, but the way in which Muslims had interpreted it, that had led to women's seclusion, veiling, early marriage, and lack of education.” Prema: Arthur Goldschmidt Jr., *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, p. 22.

## 9. 'Abdu l-Hamīd Hamdī

'Abdu l-Hamīd Hamdī, branitelj ideja Qāsimā Amīnā, osnovao je 1915. godine u Kairu sedmični časopis *as-Sufūr* (السُّفُرُ – “Otkrivanje žene”). Riječju *as-sufūr* misli se na eliminiranje feredže i zara, odnosno *niqaba* i *burke* sa lica žene. Saradnici ovog časopisa bili su: Muḥammad Ḥusayn Haykal (1888-1956), Maṇṣūr Fahmī (napisao je doktorsku disertaciju pod naslovom *al-Mar'atu fi l-islām* – الْمَرْأَةُ فِي الْإِسْلَامِ – “Žena u islamu”, ovaj rad izazvao je “veliku prepirku”).<sup>22</sup> Svojevremeno su saradnici časopisa *as-Sufūr* bili i Muṣṭafā 'Abdurrāziq (1885-1947) i Ṭāhā Ḥusayn (1889-1973).

## 10. Muḥammad Rašīd Riḍā (1863-1935)

Kao učenik Muhammeda 'Abduhūa, Muḥammad Rašīd Riḍā je o samim začecima muslimanskog feminizma imao, reklo bi se, ambivalentne stavove. U svojim prvim radovima on je ovoj temi pristupao reformski, a poslije je (nakon smrti 'Abduhūa 1905. godine) iznosio mnogo tradicionalnije i konzervativnije stavove. To se vidi po njegovom djelu *Nidā'un ilā l-ḡinsi l-laṭīf* (نِدَاءٌ إِلَى الْجِنِّ الْلَّطِيفِ) – *Poziv ljepšem spolu* (*ženama*), ovo djelo je izišlo 1932. godine, radi se o zborniku nekih njegovih članaka o “ženskim pitanjima”. Također, ovo Riḍāovo djelo je objavljeno i pod naslovom *Huqūqu l-mar'ati fī l-islāmi* (الْحُقُوقُ الْمَرْأَةُ فِي الْإِسْلَامِ) – *Prava žene u islamu*.<sup>23</sup> Djelo na mnogim mjestima obilježavaju apologetski pristupi i puko navođenje načela islamskih vrednosti bez propitivanja stvarnosti života žena u tradicionalnim muslimanskim društvima koja su bila pod stegom kolonijalizma, s jedne, i domaće tiranije, s druge strane. Pa ipak, značajno je da se jedan 'ālim kao što je bio Muḥammad Rašīd Riḍā uopće odvažio da o ovoj temi piše knjigu i da joj dā naslov *Prava žene u islamu*.

22 Prema: Munā Abū Zayd, *Taqdīm* (Predgovor) za knjigu autorice Nabawiyya Mūsā, *al-Mar'atu wa l-'amalu* (الْمَرْأَةُ وَالْعَمَلُ), izd. Bibliotheca Alexandrina (مكتبة الإسكندرية), Kairo/Beirut, 2011, §. 29.

23 Prema: Munā Abū Zayd, isto, §. 30.

## 11. Hudā Ša'rāwī (1879-1947)

Nūr al-Hudā Sultān (ili Hudā Ša'rāwī/Sha'rāwī) ubraja se u najistaknutije egipatske intelektualke koje se mogu svrstati u muslimanske feministice. Porijeklom je bila iz dobrostojeće zemljoposjedničke porodice iz Gornjeg Egipta, otac joj je bio Egipćanin (Sultān Pāshā) a majka (Iqbāl Hānim) bila je čerkeskog porijekla. Nūr al-Hudā Sultān (nakon što se zaručila uzima ime Hudā Ša'rāwī) stekla je dobro obrazovanje u svojoj porodici, jedna od njezinih tutorki podučila ju je francuskom jeziku, također podučavana je arapskom jeziku Kur'āna, ali izvori bilježe da joj u ranoj mladosti nije pošlo za rukom da dobro i tečno nauči govoriti književnim arapskim jezikom, za razliku od muške djece kojima su se časovi arapskog davali s više pažnje. Po svjedočenjima same Hude Ša'rāwī, ona je već u djetinjstvu osjetila da tadašnje tradicionalne porodice favoriziraju sinove, pa i na području obrazovanja.

Tokom devedesetih godina devetnaestog stoljeća Hudā Ša'rāwī dolazi u Kairo i uz daljnje školovanje počinje se družiti sa ženama (u tzv. "ženskom salonu") gdje su se vodile važne rasprave o položaju žena u tadašnjem egipatskom društvu. Ovaj ženski krug, kojem je pripadala i u kojem se Hudā Ša'rāwī naukovno uzdizala, bio je blizak reformatorskim pogledima i idejama Muhammeda 'Abduhūa (1849-1905).

Godine 1909. Hudā Ša'rāwī sa svojim saradnicama osniva žensko udruženje koje je okupljalo i kršćanke i muslimanke. Udruženje je marljivo radilo na poljima društvenog afirmiranja žena. Hudā Ša'rāwī je narednih godina organizirala javna predavanja, a sjedište lista *Al-Jarīdah* (*الجريدة* – *al-Ǧarīdah*) postalo je žarište okupljanja žena sličnog feminističkog i emancipatorskog usmjerenja.

Godine 1914. Hudā Ša'rāwī je sarađivala na osnivanju *al-Ittiḥād al-Nisā'ī at-Tahdībī* (الاتحاد النسائي التهديبی) – "Ženskog društva za vasпитање i obrazovanje". Poznata je uloga Hude Ša'rāwī i na osnivanju drugih sličnih društava i udruženja, npr. utemeljila je "Centralni ženski komitet stranke Wafđ" (*Laġnatu l-wafđi*

*l-markaziyyati li s-sayyidāt* – (لَجْنَةُ الْوَفْدِ الْمَرْكَزِيَّةِ لِلشَّيْدَاتِ), a postala je i njegovom predsjednicom 1919. godine. Kroz svoje političke angažmane u nacionalnoj stranci al-Wafd, Hudā Ša'rāwī je vodila živu kampanju za emancipiranje žena, za njihovo zapošljavanje, zatim za bojkotiranje britanskih proizvoda i usluga itd.

Hudā Ša'rāwī je 1923. godine (samo godinu nakon što je Egipt stekao nezavisnost od Britanaca) osnovala "Egipatsko feminističko društvo" (*al-Ittiḥādu an-nisā'iyyu l-miṣriyyu* – الْإِتْحَادُ النِّسَائِيُّ الْمُصْرِيُّ).<sup>24</sup> U egipatskoj ženskoj delegaciji učestvovala je na Svjetskom kongresu žena u Rimu 1923. godine.

Izvori govore i o drugim brojnim aktivnostima u kojima je učestvovala Hudā Ša'rāwī. Poznata je njezina uloga u intelektualnoj borbi da se žene oslobole feredže i zara, i da zbog otkrivenog lica ne smiju doživljavati društvene osude i šikaniranja. Također, Hudā Ša'rāwī se zalagala za širenje feminističkog pokreta i izvan Egipta te je osnovala "Arapsko feminističko društvo" (*al-Ittiḥād an-nisā'i al-'arabī* – الْإِتْحَادُ النِّسَائِيُّ الْعَرَبِيُّ). Hudā Ša'rāwī je bila predana aktivistkinja feminističkog pokreta, sama je govorila o "feminističkoj renesansi" (*an-Nahḍah an-nisā'iyyah* – النَّهَضَةُ النِّسَائِيَّةُ) u Egiptu. Za temeljitije upoznavanje sa životom i djelom Hude Ša'rāwī potrebno je konsultirati njezine memoare: *Muḍakkirāt Hudā Ša'rāwī, rā'idat al-mar'ah al-'arabiyyah al-hadīṭah*<sup>25</sup> (مُذَكَّرَاتُ هُدَى شَرْعَوِيٍّ، رَائِدَةُ الْمَرْأَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْحَدِيثَةِ) koji su objavljeni u Kairu 1981. godine.

## 12. Nabawiya Mūsā (1886-1951)

Nabawiya Mūsā pripada generaciji prvih muslimanskih feministkinja u Egiptu. O tome na svoj način svjedoči njezino djelo *Al-Mar'atu wa l-'amalu* (الْمَرْأَةُ وَ الْعَمَلُ) – Žena i rad. Ovo djelo je objavljeno 1920. godine u Kairu. Nabawiya Mūsā zatražila je

24 Engleski izvori ovo društvo imenuju kao The Egyptian Feminist Union (EFU). Usp. Natana J. Delong-Bas (urednica), *The Oxford Encyclopedia of Islam and Women*, vol. II, Oxford University Press, Oxford, New York, 2013, p. 229.

25 Naslov Memoara Hude Ša'rāwī na engleskom je: *The Memoirs of Hudā Sha'rāwī, Pioneer of the Modern Arab Woman*. Vidi: Natana J. Delong-Bas (urednica), *The Oxford Encyclopedia of Islam and Women*, vol. II, Oxford University Press, Oxford, New York, 2013, p. 230.

tim djelom apsolutno pravo žene (*haqqu l-mar'ati l-mutlaq* – حُقُّهُ – فِي الْعِلْمِ وَ – المَرْأَةُ الْمُطْلَقُ na nauku i na posao (*fi l-'ilmi wa l-'amali* – فِي الْعِلْمِ وَ الْعَمَلِ). Također, tražila je potpunu jednakost žene sa muškarcem (*bi musāwātihā al-kāmilati ma'a r-raġuli* – بِمُسَاوَاتِهَا الْكَامِلَةِ مَعَ الرَّجُلِ).<sup>27</sup>

Nabawiya Mūsā jedna je od utemeljiteljica "Egipatskog feminističkog društva" (*al-Ittiḥādu an-Nisā'iyyu al-Miṣriyyu* – الْإِتْحَادُ الْسَّائِيُّ الْمَصْرِيُّ), sa delegacijom tog Društva učestvovala je na Svjetskom kongresu žena (*Mu'tamaru l-mar'ati al-'ālamiyu* – مؤتمرَ الْمَرْأَةِ الْعَالَمِيِّ), koji je organiziran u Rimu 1923. godine.<sup>28</sup>

166

### 13. At-Tāhir al-Haddād (1899-1935)

At-Tāhir al-Haddād poznat je, prije svega, po svome djelu *Imra'atunā fī š-šarī'ati wa l-muḡtama'i* (امْرَأَتَنَا فِي الشَّرِيعَةِ وَ الْمُجَمَعِ) koje se pojavilo prvi put 1929. godine. Kasnije je doživjelo nekoliko izdanja.

U ovoj knjizi At-Tāhir al-Haddād "poziva na emancipiranje žene iz okova zastarjele tradicije koja ju je uzaptila tokom dugih stoljeća..."<sup>29</sup>

... داعيًا فِيهِ إِلَى تحريرِ المرأةِ مِنْ أَصْفَادِ التَّقَالِيدِ الْبَالِيَّةِ الَّتِي سَجَّتَهَا قُرُونٌ طَوِيلَةٌ ...

Kako on kaže, položaj žene našao se između "čekića apatije u razumijevanju tekstova i nakonvja društva (s jedne), i vladavine pogrešnih čitanja šerijatskih tekstova i vjerskih propisa (s druge strane)".<sup>30</sup>

... يَبْيَنَ مَطْرَقَةَ الْجُمُودِ فِي فَهْمِ النُّصُوصِ وَ سِنْدَانَ الْمُجَمَعِ ، وَ مِنْ سِبْطَرَةِ الْقِرَاءَاتِ الْخَاطِئَةِ لِنُصُوصِ الشَّرِيعَةِ وَ أَحْكَامِ الدِّينِ ...

U ovom djelu at-Tāhira al-Haddāda nalazi se "perspektiva u čitanju vjerskoga teksta (*an-naṣṣu ad-dīniyyu*) koja se razlikuje od vladajućeg načina"<sup>31</sup> recipiranja izvora vjere.

26 Prema: Munā Abū Zayd, isto, §. 31. i dalje.

27 Ibid.

28 Ibid.

29 Prema: *Fī l-fikr n-nahḍawī l-islāmī* (في الفکر النہضوي الإسلامي) s. 9.

30 Ibid.

31 Ibid.

وَ فِي هَذَا الْكِتَابِ رُؤْيَةٌ فِي قِرَاءَةِ النَّصِّ الدِّينِيِّ تَحْتَلِفُ عَمَّا كَانَ سَائِدًا ...

Naime, ovom knjigom at-Tāhir al-Haddād je, sa svoje strane, htio zasnovati “reformatorski diskurs” (*ta'sīsu hītābin iṣlāhiyyin* - تأسیس خطاب إصلاحی), temelj toga diskursa nahodi se u “separiranju između onoga što je [u vjeri islamu i u društvu] konstantno i onoga što je promjenljivo”.<sup>32</sup>

سَعَى الْحَدَادُ مِنْ خَلَائِهَا إِلَى تَأْسِيسِ خَطَابٍ إِصْلَاحِيٍّ، قِوَامُهُ الْفَصْلُ بَيْنَ الثَّابِتِ وَ الْمُتَحَوِّلِ ...

Na nekoliko stranica at-Tāhir al-Haddād govori o “biti islam-a” (*ḡawharu l-islām* - جَوْهُرُ الْإِسْلَامِ) i o “duhu šarī'ata” (*rūḥu š-šarī'ah* - رُوح الشَّرِيعَةِ).<sup>33</sup> Podsjećamo da su, u to vrijeme, i drugi reformatorski muslimanski autori, napose oni iz Egipta i iz Indije, često govorili o potrebi da se razluče “duh islama”, s jedne, i konkretna i prolazna rješenja, s druge strane.

167

ENES KARIĆ

#### 14. Mumtāz Alī (1860-1935)

Mumtāz Alī iz Indije, “tradicionalno obrazovani učenjak koji je prihvatio reformističke ideje, obratio je posebnu pažnju pitanju porodičnog prava i emancipacije žene.”<sup>34</sup> Mumtāz Alī je napisao djelo *Huqūq-i niswān* (“Prava žena”, Lahore, 1898), u njemu iznosi sljedeće ideje: a) Potpuna jednakost muškarca i žene, b) tražio ukidanje pravila po kojem svjedočenje dvije žene vrijedi svjedočenju jednoga muškarca, c) tražio oslobađanje žena od nošenja purde (*purdah*), taj je običaj smatrao doživotnim pritvorom za ženu, d) zahtijevao ukidanje aranžiranih brakova i brakova maloljetnika, e) zagovarao bračnu zajednicu koja će biti utemeljena na “ljubavi i slobodnom izboru”.<sup>35</sup>

32 Prema: *Fī l-fikrī n-nahdawī l-islāmī* (في الفكر النهضوي الإسلامي), §. 9.

33 Ibid.

34 Fikret Karčić, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, izd. Islamski teološki fakultet, Sarajevo, 1990, str. 73.

35 Usp. Karčić, isto, str. 73.

## 15. Saħar Khalifeh (rođena 1941)

Saħar Khalifeh (Халиф) je palestinska autorica porijeklom iz Nablusa. Studirala je u svojoj domovini Palestini te u Sjedinjenim Američkim Državama, magistrirala je na Univerzitetu Sjeverna Karolina u Chapel Hillu (University of North Carolina at Chapel Hill), a doktorat je odbranila o temi tzv. "ženskih studija" (*Women's Studies*) na Univerzitetu u Iowi (University of Iowa) u SAD-u. Saħar Khalifeh je svojevremeno bila vrlo aktivna u Nablusu, u Centru za pitanja žena, a svoje djelatnosti proširila je i u Gazu i Aman. Piše različite žanrove, npr. romane, eseje, studije, istraživanja. Godine 2006. dobila je nagradu "Nedžib Mahfuz" (Naquib Mahfouz) za književnost.<sup>36</sup>

Najpoznatije djelo Saħar Khalifeh je *Mudakkirātu imra'ah gayri wāqi'iyyah* (مُذَكَّرَاتُ إِمْرَأَةٍ غَيْرٍ وَاقِعَةٍ) – "Memoari jedne nestvarne žene", Bejrut, 1986.

## 16. Nawāl as-Sa‘adawī (rođena 1931)

Nawāl as-Sa‘adawī<sup>37</sup> je egipatska spisateljica i aktivistkinja na polju feminizma, završila je medicinu i psihijatriju. Napisala je mnoge knjige o ženama na Bliskom istoku, njihovom položaju i društvenom angažmanu. Posebno se istakla u pisanju mnogih knjiga o položaju žena u muslimanskim društvima. Knjige su joj intonirane kritički. Ovdje izdvajamo njezina sljedeća djela:

- *Mudakkiratu ṭabībatin* (مُذَكَّرَاتُ طَبِيعَةِ) – "Memoari jedne doktorice", Kairo, 1965.
- *Imra'atān fī imra'ah* (إِمْرَأَتَانِ فِي إِمْرَأَةٍ) – "Dvije žene u jednoj", Bejrut, 1975.
- *Imra'atun 'inda nuqtati s-ṣifr* (إِمْرَأَةٌ عِنْدَ نُقْطَةِ الصَّفْرِ) – "Žena na nultoj tačci", Bejrut, 1977.

<sup>36</sup> Ove podatke preuzeли smo uglavnom sa Wikipedie ([https://en.wikipedia.org/wiki/Saħar\\_Khalifeh](https://en.wikipedia.org/wiki/Saħar_Khalifeh)), pristup stranici 25. septembar 2018.

<sup>37</sup> Usp. [https://en.wikipedia.org/wiki/Nawal\\_El\\_Saadawi](https://en.wikipedia.org/wiki/Nawal_El_Saadawi) (pristup stranici 25. septembar 2018).

- *Al-Wağħu l-‘āriyyu li l-mar’ati l-‘arabiyyah* (الْوَجْهُ الْعَارِيُّ لِلْمَرْأَةِ) – “Otkriveno lice arapske žene”, Bejrut, 1977.
- *Mudakkirātī fī siġni n-nisāi* (مُذَكَّرٌ أَنَا فِي سِجْنِ النِّسَاءِ) – “Moji memoari iz ženskog zatvora”, Kairo, 1984.

## 17. Maryam Jameelah (Džemila) (1934-2012)

Rođena je kao Margaret Marcus (u jevrejskoj porodici u okolini New Yorka). Godine 1954. Margaret Marcus prihvata islam i uzima ime Maryam Jameelah (Džemila). Izvori tvrde da se Maryam Jameelah odlučila na taj korak nakon što je čitala djela Muhammada Asada (1900-1992) i Muhammada Marmaduke Pickthalla (1875-1936). Tokom šezdesetih i sedamdesetih godina XX stoljeća Maryam Jameelah piše za različite muslimanske novine, u to vrijeme je razvila živu korespondenciju sa pakistanskim alimom Abū al-A'lā Mawdūdijem (1903-1979). Ova etapa u njezinom životu obilježena je nekom vrstom “islamskog aktivizma”. Također, njezini radovi iz tog perioda odlikuju se jasnim polemičkim duhom protiv “naglih” modernističkih i feminističkih iskoraka. U pogledu “ženskih tema” Maryam Jameelah se tada pridržavala Mawdūdijevih mišljenja (promovirala je poligamiju, pokrivanje žena, odvajanje spolova...) itd.

Međutim, tokom devedesetih godina XX stoljeća, Maryam Jameelah se uveliko razilazi sa ideologijom Mawdūdijeve *Jamā'at-i Islāmī* (Islamske partije), da bi počela tumačiti islam i status žene u njemu u skladu sa “umjerenijim stavovima” koji su prilično udaljeni od tadašnje revivalističke ideologije kakvu je profilirao Mawdūdī. Poznata joj je, između ostalih, knjiga “Islam i muslimanska žena danas: Muslimanska žena i njezina uloga u društvu, dužnosti muslimanske majke” (*Islam and the Muslim Woman Today: The Muslim Woman and her Role in Society, Duties of the Muslim Mother*).<sup>38</sup>

38 Ovo njezino djelo je izišlo u Lahori (Pakistan), 1976.

## 18. Hālida Sa'īd

Hālida Sa'īd je intelektualka sirijskog porijekla. Preselila se u Liban sa svojim mužem, književnikom i pjesnikom Ali Sa'īdom (poznatijim pod pjesničkim pseudonimom Adonis). Hālida Sa'īd se bavi "ženskim temama" sa polazišta emancipacije žene, kao i ponovnog tumačenja vjerske tradicije islama kojim bi se izišlo ususret savremenim potrebama društvenog angažiranja žena. Poznata joj je knjiga *Al-Mar'atu l-'arabiyyatu: kā'inun bigayrihī am bi dātihi?* – (المرأة العربية: كائنٌ بغيره أم بذاته) – "Arapska žena: Biće po drugom ili po sebi?".

## 19. Kadeer Rabiya (rođ. 1946)

Kadeer (Kadira) Rabiya je ujgurska muslimanska aktivistkinja za ljudska prava. Nakon tzv. Kulturne revolucije u Kini, kad je kao intelektualka muslimanka bila proganjana, djelovala je među svojim sunarodnjacima Ujgurima, razvijajući različita područja svoga djelovanja, između ostalog pokrenula je i različite vrste poslovnih aktivnosti. U njih je uključivala podjednako i žene i muškarce. Kad su 1997. godine izbile demonstracije Ujgura, Kadeer Rabiya je stala uz svoj narod i osudila postupke kineske vlade u gušenju tih protesta. Nakon toga je utamničena, njezine intelektualne i poslovne aktivnosti na emancipiranju ujgurskih žena i muškaraca su naprasno prekinute, udruženja koja je bila osnovana su zatvorena, fondacije ukinute. Oslobodenja je tek na opetovanu intervenciju vlasti iz SAD-a, potom živi u egzilu u Washingtonu D. C. I dalje je aktivna na poljima emancipacije Ujgura i njihove političke afirmacije.<sup>39</sup> U izvorima je nazivaju ženskim muslimanskim Dalai Lamom. Kineske vlasti je, između ostalog, optužuju za ujgurski separatizam, kao što Dalai Lamu optužuju za tibetanski separatizam.

<sup>39</sup> Usp. šire: Jacqueline Armijo, *Kadeer Rabiya*, objav. u: Natana J. Delong-Bas (urednica), *The Oxford Encyclopedia of Islam and Women*, vol. I, Oxford University Press, Oxford, New York, 2013, pp. 557-558.

## 20. Ebadi Shirin (rođ. 1947)

Prva žena muslimanka dobitnica Nobelove nagrade za mir, Shirin (Širin) Ebadi, rođena je u Hamadanu, Iran. U Teheranu je 1965. završila pravni fakultet, da bi 1970. postala jedna od prvih žena sudija u Iranu. Taj položaj je izgubila 1979. godine, nakon izbijanja Islamske revolucije. Shirin Ebadi se nakon toga posvećuje nekoj vrsti advokatskih angažmana, pružala je pravne usluge (posebno onima za koje je smatrala da su obespravljeni, marginalizirani i ugroženi). Tada se uključuje u promoviranje ljudskih i građanskih prava, u tu svrhu osniva različita udruženja, a po pogledima je bliska muslimanskom feminismu. Kao vjernica traži da se tradicionalno društvo otvori prema ženama, također jedna je od zagovarateljki reforme u tumačenju šerijatskog prava.<sup>40</sup>

## 21. Amina Wadud (rođ. 1952)

Amina Wadud je američka univerzitetska profesorica i vrlo zapažena autorica na polju obrade mnogih islamskih tema u vezi sa statusom žena kako u temeljnim islamskim vrelima tako i u islamskim društvima. Ona pokušava, sa svojih vlastitih pozicija koje su često bile izvragnute kritici, iznova protumačiti izvore islama da bi tako osigurala potporu svojim pogledima o jednakosti žena i muškaraca u islamu i Kur'ānu. Zapaženo joj je djelo *Qur'ān and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*<sup>41</sup> ("Kur'ān i žena: Ponovno čitanje Svetoga Teksta iz perspektive žene").<sup>42</sup>

Djelo Amine Wadud, "Kur'ān i žena, ponovno čitanje Svetoga Teksta iz perspektive žene" može se smatrati knjigom *sui generis* na planu ovakvog proučavanja Kur'āna u drugoj polovini

40 Vidi šire: Nayereh Tohidi, *Ebadi Shirin*, objav. u: Natana J. Delong-Bas (urednica), *The Oxford Encyclopedia of Islam and Women*, vol. I, Oxford University Press, Oxford, New York, 2013, pp. 237-239.

41 Djelo je izšlo u izdanju: Oxford University Press, New York, 1999.

42 Ovo djelo Amine Wadud na bosanski su prevele Zilka Spahić-Šiljak i Đermana Šeta, viđjeti izdanie TPO, Sarajevo, 2014.

XX stoljeća. Naime, kako se vidi iz čitanja djela "Kur'ān i žena", Amina Wadud se hrabro odvažila na nekoliko bitnih koraka.

Prvo, ona se kritički osvrće na tradicionalne komentare Kur'āna koji, kako ona smatra, nisu sa stranica Kur'āna otkrili integralni pogled ove svete knjige na ženu. Stoga se Amina Wadud poziva na Fazlur Rahmana i njegovo djelo *Glavne teme Kur'āna*.<sup>43</sup> Fazlur Rahman je osamdesetih godina XX stoljeća izšao sa pozivom da se muslimanski intelektualci i intelektualke trebaju baviti izravnim čitanjem Kur'āna, mimo komentara, napose bez onih klasičnih, koji nama današnjima zamagljuju poruku Kur'āna. Amina Wadud u ovoj svojoj knjizi upravo se odvažila na te korake, ona se, uz velike intelektualne pripreme, marljivo nadnijela nad stranice Kur'āna i otkrila začuđujuće dobrohotan, pozitivan i iznad svega važan stav Kur'āna koji je pun naklonosti prema ženama, jer ta naklonost proishodi iz naklonosti Kur'āna prema čovječanstvu i šansama koje stoje pred njim. K tome, raskrila je *primordijalnu ravnopravnost žene i muškarca* na stranicama Kur'āna. Veoma je zanimljivo da Amina Wadud kreće od ontološke ravnopravnosti, to jest, žena i muškarac stvoreni su na istoj ravni važenja i značenja, oni nisu dva ontološki razdvojeni bića, jer u *Božanskom stvoriteljskom činu* jedno od njih ne uvjetuje drugo, i obratno! I žene i muškarci primateljke su i primatelji Božanskih darova, ravnopravnih, izobilnih i spasonosnih.

Drugo, Amina Wadud je jednom "organskom metodologijom" proučila ključne riječi Kur'āna u vezi sa "svjetovima žena" na stranicama te knjige. Upravo kroz jednu koherentnu metodologiju, Amina Wadud piše o statusu žene na stranicama Kur'āna, odnosno, ona pronalazi visoko respektiranje žene unutar jednog kur'ānskog *Weltanschauunga*.<sup>44</sup> Kao da je Amina Wadud, na kraju XX stoljeća, osjetila potrebu da, kao istaknuta intelektualka, kaže iznova: Kur'ān je objavljen svim svjetovima, pa i svjetovima žene. Stoga, i žena treba čitati Kur'ān kao da je baš njoj objavljen. Štaviše, Amina Wadud traži stalno čitanje

43 Usp. Fazlur Rahman, *Glavne teme Kur'āna*, izd. El-Kalem i CNS, Sarajevo, 2012.

44 *Weltanschauung* – Pogled na svijet.

Kur'āna, ona tvrdi da nam se Kur'ān raskriva iz svih društvenih perspektiva, i nudi nam svoje uvijek svježe darove.

Treće, Amina Wadud je na stranicama svoje knjige *Kur'ān i žena* donijela i izložila gotovo sve važne *kur'ānske planove* u vezi sa "svijetom žene", a te planove ova knjiga sadrži u svojim bogatim slojevima. Vjerujemo da će svakoj osobi koja se bavi tumačenjima Kur'āna biti itekako zanimljive hermeneutičke i egzegetiske interpretacije, ali i tumačenjski rezultati, koje daje Amina Wadud o pregrštima važnih riječi Kur'āna kojima se oslovljavaju žene unutar mnogolikih razina.

U toj svojoj dimenziji, ova knjiga Amine Wadud predstavlja jednu "propedeutičku hermeneutiku" savremenog tumačenja Kur'āna iznutar samoga Kur'āna. To je, zbilja, jedna neprolazna vrijednost ove knjige Amine Wadud.

Također, ova knjiga spada u red hrabrih hermeneutičkih djela, njene stranice pokazuju, na jedan angažiran način, kako je Amina Wadud osjetila potrebu da objelodani svoj stav da su i savremene muslimanke dužne "stvarati tradiciju" i time širiti prostor Kur'ānu, ali se, istovremeno, trebaju izboriti i za svoju ulogu u savremenim društvima. Ovo djelo Amine Wadud, sa stanovišta kako duhovne tako i praktične hermeneutike, objelodanjuje poklič da se i muslimani i muslimanke trebaju danas odrediti spram stare i "mrtve" tradicije koja "zakriva izvore, zakriva Kur'ān". Prema Amini Wadud, ne smije se pristati na to da tumačenja Kur'āna od prije trinaest, dvanaest ili deset stoljeća budu tamnica svježim nadahnućima kojima Kur'ān i danas dàriva muškarce i žene, na svjež način.

## 22. Dalya Abudi

Dalya Abudi je prije svega poznata po svome djelu *Mothers and Daughters in Arab Women's Literature* (*Majke i kćerke u arapskoj književnosti koju su napisale žene*), izd. Brill, Leiden/Boston, 2011. Također, Dalya Abudi je istaknuta autorica i intelektualka. Odbranila je doktorat na Georgetown univerzitetu, nakon čega je postala poznata spisateljica i antologičarka.

U svojoj knjizi *Majke i kćerke u arapskoj književnosti koju su napisale žene*, Dalya Abudi se bavi odnosima majke i kćerke, tako kako su ti odnosi opisani u “arapskoj ženskoj književnosti”, ali ih ona komparira i s onim što jeste u stvarnosti. Ova knjiga se posebno bavi ulogom majki i kćerki u “transformaciji patrijarhalne porodice”, za šta se Dalya Abudi svesrdno zalaže koristeći se pritom nasljeđem muslimanskog feminizma.

### 23. Fatima Mernisi (1940-2015)

174

Fatima Mernisi je marokanska spisateljica, poglavito se bavila sociološkim temama. Autorica je mnogih vrlo poznatih djela o ženama u islamskoj kulturi i civilizaciji, pisanih sa pozicija muslimanskog feminizma. Između ostalih treba istaći njezino djelo *Žene i islam (Women and Islam)*, gdje Fatima Mernisi vrši historijsku i teološku potragu ili istraživanje kroz Kur'ān i Ḥadīt (hadis), da bi vidjela, odnosno raskrila i afirmirala, rani egalitarni duh islama.

Također, Fatima Mernisi je u svojim radovima često govorila o muškom arbitriranju kad se radi o *hiğābu*. Treba samo vidjeti jedan naslov njezine knjige koji se na engleskome ponudio kao slogan: “The veil and the male elite” (“Hiğāb/burka i muška elita”).

### 24. Kecia Ali (rođ. 1972)

Kecia Ali je značajna američka autorica i, također, profesorica islamskih studija na mnogim univerzitetima.<sup>45</sup> Ona danas svojim spisateljstvom oslovljava opća pitanja muslimanskog feminizma, posebno se zalaže za reformu braka kao institucije koja se ne bi smjela pretvarati u instituciju u kojoj dolazi do usuriranja prava, napose ne prava žene (supruge) kao jedne unaprijed “slabije” strane.

45 Kecia Ali je predavala na Brandeis University, Boston University, i sl. Postdoktorske studije je imala na Harvar Divinity School.

Poznata su joj djela *Seksualna etika i islam: feministička razmišljanja o Kur'ānu, hadisu i jurisprudenciji* (*Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*), zatim *Brak i ropstvo u ranom islamu* (*Marriage and Slavery in Early Islam*).

Kecia Ali je vrlo kritična prema zapadnim predstavama o položaju žene u islamu i muslimanskim društvima. O tome je također napisala zapažene radove.

## 25. Asma Barlas (rođ. 1950)

Asma Barlas je pakistansko-američka spisateljica i profesorica, jedna vrlo važna autorica s područja ovakve vrste literature. Ona je napisala djelo *Vjerujuća žena u islamu* ili *Žene vjernice u islamu* (*Believing Women in Islam*). Asma Barlas je vrlo kritična spram upotrebe sintagme "islamski feminizam" ukoliko se za njim poseže da bi se muslimanke odvojile od vlastitih vrela svoje islamske tradicije. Naime, Asma Barlas smatra da se sintagma "islamski feminizam" može koristiti legitimno samo tada kad se razmatra, promišlja i diskutira o statusu žena muslimanki u okvirima tumačenja islamskih vrela u savremenim uvjetima.

## 26. Leila Ahmed (rođ. 1940)

Leila Ahmed je porijeklom iz Egipta, rođena je u Kairu (otac Egipćanin, majka Turkinja), kao dijete iz dobrostojeće porodice nakon završene osnovne škole otišla je na daljnje školovanje u Englesku. Na univerzitetu je studirala engleski da bi doktorirala na Univerzitetu u Cambridgeu. U svojoj akademskoj karijeri opredijelila se vrlo rano za bavljenje "ženskim studijama" (*women's studies*). Na ovom polju je postigla zapažene uspjehe u svome akademskom poslu u SAD-u.

Leila Ahmed pripada najznačajnijim profesoricama muslimankama koje su formulirale "islamsku feminističku teoriju" tokom sedamdesetih i osamdesetih godina XX stoljeća. Ona je objavila vrlo važnu knjigu *Women and Gender in Islam* (Žene i

spol u islamu),<sup>46</sup> djelo se ubraja u najznačajnije doprinose islamskome feminizmu i njegovom formuliranju.

### **27. Karman Tawakul (rođ. 1979)**

Karman Tawakul je jemenska novinarka i aktivistkinja, dobitnica je Nobelove nagrade za mir 2011. godine. Kao muslimanka, Karman Tawakul se u svojoj domovini Jemenu zalaže za školovanje žena i njihovu društvenu angažiranost i afirmaciju. Karman Tawakul je uključena u najnovija potresna društvena i politička događanja u Jemenu i arapskom svijetu. Poziva društvom konsenzusu i ravnopravnom uključivanju žena u "još nezavršenu revoluciju".<sup>47</sup>

### **28. Ingrid Mattson (rođ. 1963)**

Ingrid Mattson je rođena u Kanadi u rimokatoličkoj porodici, dodiplomske studije je završila u Kanadi, potom odlazi u Pakistan gdje je radila sa ženama izbjeglicama iz Afganistana. Doktorat je odbranila na Univerzitetu u Chicagu. Boravila je u Parizu gdje se družila sa muslimanima iz Senegala. Njihova pažnja prema njoj umnogome ju je podstakla da konvertira u islam. Po povratku u Kanadu pomagala je tamošnjim muslimanskim zajednicama, posebno muslimankama, da se uključe u kanadsko društvo. Ingrid Mattson se snažno angažira protiv nasilja nad ženama koje provode muževi (tzv. *domestic violence*), ili očevi protiv svojih kćerki.

Ingrid Mattson je prva žena i prva konvertitkinja u islam koja je izabrana za predsjednicu ISNA-e (the Islamic Society of North America – Islamsko društvo Sjeverne Amerike). Također, Ingrid Mattson u svojim blagim nastupima afirmira moralna načela i čudoredne aspekte islama. Napisala je brojne radove

46 Usp. Ahmed Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debate*, Yale University Press, New Haven, 1992.

47 Usp. šire: Farhad Khosrokhavar, Karman, Tawakul, objav. u: Natana J. Delong-Bas (urednica), *The Oxford Encyclopedia of Islam and Women*, vol. I, Oxford University Press, Oxford, New York, 2013, pp. 562-563.

i knjige. Posebno su joj poznata djela *Muhammad: Legacy of a Prophet* (*Muhammed: nasljeđe jednog poslanika*) te *The Story of the Qur'an, its history and place in Muslim Life* (*Priča o Kur'anu, njegova povijest i mjesto u muslimanskom životu*).<sup>48</sup>

## 29. Dalia Mogahed (rod. 1974)

Dalia Mogahed (Mudžahid) je američka intelektualka i spisateljica porijeklom iz Egipta, bavi se analitičkim istraživanjima u vezi s muslimanima, također, Dalia Mugahed je u vrijeme mandata predsjednika SAD-a Baracka Obame bila njegova savjetnica u Bijeloj kući.

Široki su spektri i područja na kojima radi i djeluje Dalia Mugahed, od dijaloga među religijama, do projekata Gallupova instituta i rasprava o hidžabu u SAD-u. Inače, Dalia Mugahed je "prva muslimanka u hidžabu koja je dobila poziciju i službu u Bijeloj kući".<sup>49</sup> Njezina knjiga *Ko govorи u ime islama? Šta doista misli milijarda muslimana*,<sup>50</sup> koju je objavila u koautorstvu sa profesorom Johnom Espositom, postala je vrlo referentno djelo diljem zapadnog svijeta. U svojim intelektualnim pregnućima Dalia Mugahed nastoji pronaći mjeru u uključivanju i integriranju muslimana, posebno muslimanki, u društvene tokove u SAD-u.

### Zaključak

Tokom druge polovine XIX stoljeća sve intenzivnije dolazi do tematiziranja društvenog položaja muslimanki koje se od tada teorijski poduzima i od strane samih muslimanki. Što se više približavamo XX stoljeću sve više svjedočimo nastanku djela

48 Ovo djelo na bosanski prevela je Azra Mulović, objavljeno je u izdanju Centra za napredne studije, Sarajevo, 2015.

49 "... the first hijab-wearing Muslim woman to hold a position in the White House..." Navđeno prema: Natana J. Delong-Bas (urednica), *The Oxford Encyclopedia of Islam and Women*, vol. I, Oxford University Press, Oxford, New York, 2013, p. 675.

50 Usp. Dalia Mogahed, John Esposito, *Who Speaks for Islam?: What a Billion Muslims Really Think*, objavljena je u SAD-u 2007. i predstavlja istraživanja koja je objavio Gallupov institut.

(rasprava, članaka, brošura i knjiga) u kojima mnogi autori, a posebno same žene kao kompetentne autorice, oslovjavaju društveni položaj muslimanki u tradicionalnim arapskim, turškim i iranskim društvima. Došlo je do vrlo raznolike "ženske komentatorske literature", kao i njezine vrlo razuđene recepcije. Po našem mišljenju, od tada do prije jednog desetljeća, glavne rasprave ove "ženske komentatorske literature" sabiru se u tri važna temata.

Prvo, muslimanske žene intelektualke posvetile su se izravnom čitanju tekstova Kur'āna i došle do svoga "ženskog tumačenja" te knjige. Pojava muslimanskog modernizma pogodovala je takvim opredjeljenjima. Mnoge autorice smatraju da je Kur'ān neuporedivo više pružio ženi nego li tradicionalna muslimanska društva koja su nastala nakon prvih halifata. Muslimanske autorice u svojim djelima često ističu sljedeće: Umjesto da slijedi društvene procese i tokove koji su ohrabreni u mnogim pasažima Kur'āna, tradicionalizam mnogih muslimanskih društava lišio je ženu velikih stečevina i postignuća koje je imala u prvom dobu islama.

Drugo, u svojim djelima muslimanske autorice ističu da je savremeno doba obilježeno društvenim pluralitetom. I to je stav koji proističe iz širokih učenja muslimanskog modernizma. Naime, muslimanska društva nisu ostala izvan mnogolikih pluralno orijentiranih tokova i procesa. Sve to je iziskivalo potrebu da same žene, teorijski i praktično, razmatraju svoju vjersku, društvenu, porodičnu, kulturnu i civilizacijsku ulogu.

Treće, iako je sintagma "islamski feminizam" mnogima dje-lovala odbojno, jedan broj muslimanskih intelektualki na Zapadu, uglavnom angažiranih na zapadnim univerzitetima, nisu izbjegavale tu sintagmu. "Islamski feminizam" jedan je od važnih saveznika muslimanskog modernizma. Štaviše, na "islamski feminizam" često se gleda kao na jedan u sebi autonoman intelektualni sistem, ali i pokret, koji ima povjerenje u velike duhovne resurse islama. Te intelektualke žele iskoristiti duhovna bogatstva islama napominjući često da su Kur'ān, Sunnat i

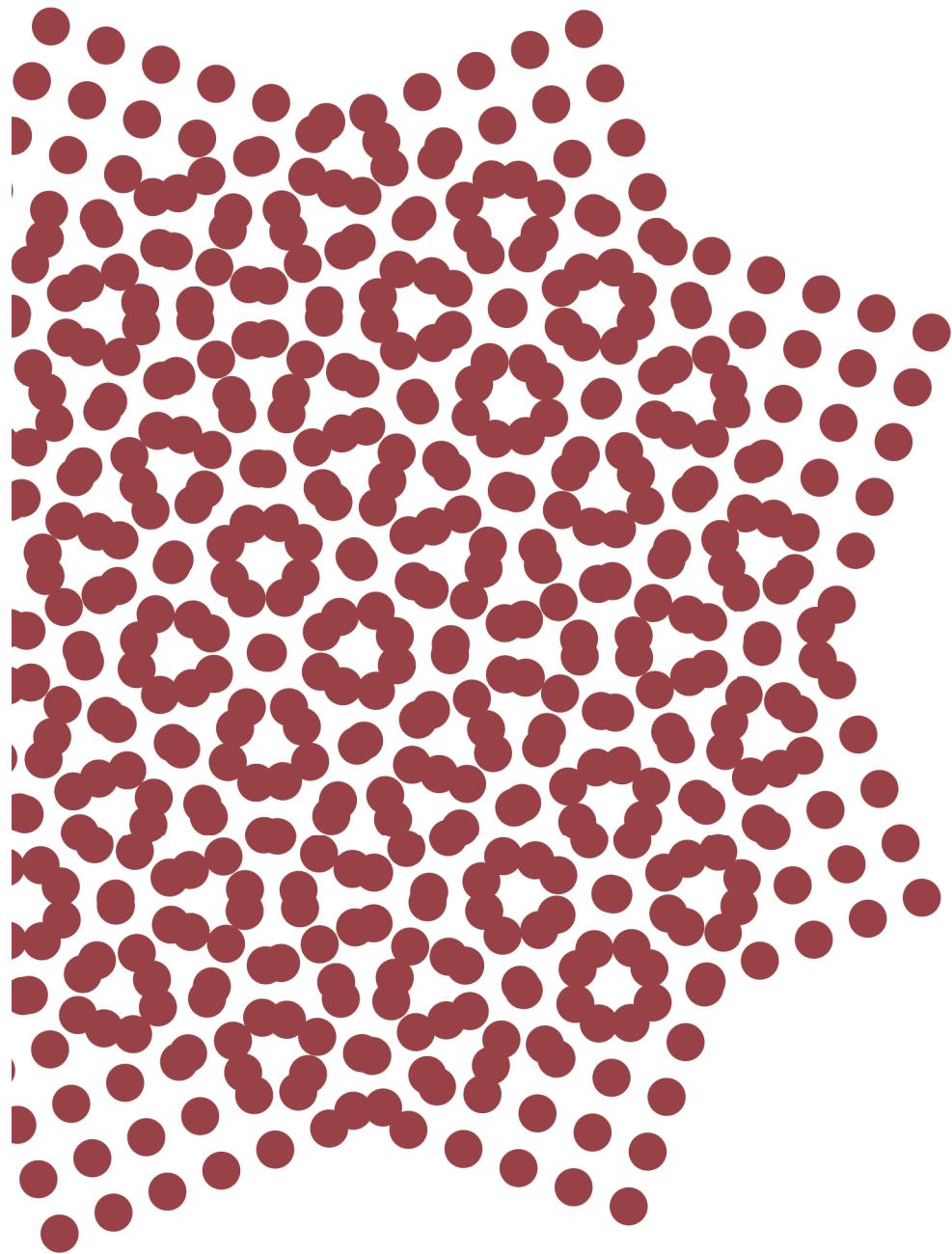
islam objavljeni i objelodanjeni i njima, ženama, a ne samo muškarcima.

Na kraju, napominjemo da se ovaj rad ne bavi ženskom komentatorskom literaturom koja je nastala nedavno, poglavito nakon strašnih događaja tokom i nakon tzv. Arapskog proljeća. To je tema koja ostaje za posebnu obradu. Kao što za posebnu obradu ostaje i tema koja bi se bavila savremenom muslimanskom kritikom egzegeze i hermeneutike koju nude i promoviraju autorice koje su svoj duhovni zavičaj našle u "islamskom feminizmu".

179

(...)

ENES KARIĆ



# MEHMED KICO

## Lingvistička arabistika u radovima Mesuda Hafizovića

---

Mehmed Kico

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

**Originalni naučni rad**

Primljeno: 14. 02. 2018.  
Prihvaćeno: 28. 09. 2018.

**Ključne riječi**

arapska filologija, arapska stilistica, arapski jezik, arapsko pismo, glasovni sistem, Ibrahim Enis, leksikografija, lingvistička arabistika

**Sažetak**

Ovaj tekst je tematski srođan (nedavno objavljenom) radu "Arapska filologija u radovima Mesuda Hafizovića" (*Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 21, Sarajevo, 2017) gdje su analizirani sadržinski blisko povezani prilozi koje je Mesud Hafizović objavio u šest godišta *Zbornika*. Za razliku od tih priloga, čvrsto povezanih nazivnom i sadržinskom srodnosću, prilozi obuhvaćeni ovim osvrtom međusobnu bliskost imaju tek u jednome širem opsegu kakav obuhvata pojam *lingvistička arabistika*, prelađujući svojom označiteljskom širinom geografsku i etničku nesrodnost sredina i zajednica kojih se tiču obradivane teme, kao i brojnost glasila u kojima su objavljeni.

Budući da je Mesud Hafizović u tim radovima analitički zahvatao uistinu raznovrsna pitanja, u naslovu ovoga osvrta naziv *arabistika* je iskorišten da ih sve obuhvati svojim brojnim značenjima, a prateći atribut *lingvistička* služi da sadržaje svede na ono što se u *arabistici* tiče arapskog jezika i arapske književnosti, isključujući mnogobrojna područja povezana sa islamskom civilizacijom, koja se nalazi u predmetu većine preostalih radova, koje je Mesud Hafizović objavio u različitim glasilima odgojno-obrazovnih ustanova Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.

## Linguistic Arabic Studies in the works of Mesud Hafizović

### Key words

Arabic philology, Arabic stylistics, Arabic language, Arabic alphabet, vocal system, Ibrāhim Anīs, lexicography, linguistic Arabic studies

### 182

### Abstract

This article is thematically related to the recently published work by the same author ("Arabic Philology in the works of Mesud Hafizović", *Zbornik rada Fakulteta islamskih nauka*, no. 21, Sarajevo, 2017.) which offers an analysis of the thematically closely linked articles by Mesud Hafizović, published in six issues of the *Zbornik*. In contrast to those articles, which are firmly linked by the cognate character of their titles and content, Hafizović's articles analysed in this review are mutually related only through a wider scope as covered by the term *Arabic linguistics*. These articles overcome the breadth of geographical and ethnic differences of places and communities which pertain to the themes addressed and the large number of publications in which they were published. Given that Mesud Hafizović has analysed remarkably variant issues, the term *Arabic studies* in the title of this work is used to cover all of its disparate meanings, while the accompanying attribute linguistic serves the purpose of reducing the contents of his work to what pertains to Arabic language and literature in Arabic studies. At the same time the term excludes numerous areas of study linked to Islamic civilization which are identifiable as the subject of the majority of the remaining works, which Hafizović published in many publications that have been issued by educational institutions of the Islamic Community in Bosnia-Herzegovina.

### الكلمات المفتاحية

فقه اللغة العربية، علم البلاغة العربي، اللغة العربية، الخط العربي، النظام الصوتي، إبراهيم أنيس، علم اللسان، الدراسات العربية اللغوية

### الملخص

هذا البحث شبيه في الموضوع بالبحث «فقه اللغة العربية في بحوث مسعود حافظوفيتش» المنشور حديثاً في مجلة «مجموعة البحوث والدراسات لكلية الدراسات الإسلامية»، رقم ١٢، سراييفو، ٧١٠٢. حيث تم تحليل الدراسات المرتبطة بالمحتويات التي نشرها مسعود حافظوفيتش في ستة أعداد لهذه المجلة. وخلافاً لتلك الدراسات المرتبطة العناوين والمحتويات لا يوجد التشابه بين دراساته المحاطة في هذا البحث إلا في إطار واسع يشمله مفهوم «الدراسات العربية اللغوية» وهو يسوعه الدلالية يتتجاوز عدم التشابه الجغرافي والقومي للبيئات والمجتمعات التي تتعلق بها الموضوعات المعالجة وكذلك تعدد المجالات التي صدرت فيها.

وبما أن مسعود حافظوفيتش أحاط بالتحليل في تلك الدراسات بالقضايا المتنوعة حقاً تم في عنوان هذا البحث استخدام اسم الدراسات العربية ليشملها جميعاً بمعانٍه العديدة، بينما الصفة التالية له «اللغوية» غرضها تحديد المحتويات فيما يتعلق في الدراسات العربية باللغة العربية والأدب العربي بحذف المجالات الكثيرة المرتبطة بالحضارة الإسلامية التي تتوارد في موضوعات معظم الدراسات المتبقية التي نشرها مسعود حافظوفيتش في المجالات المختلفة لمؤسسات المشيخة الإسلامية التعليمية التربوية بالبوسنة والهرسك.

## Uvod

Nakon što sam, povodom spomen-godišnjica od rođenja i smrti, objavio članak "U spomen Mesudu Hafizoviću",<sup>1</sup> pobrojavši ranije napise o njemu i nagovijestivši da će osvijetliti neke njegove radevine grupisane prema odgovarajućim tematskim cjelinama, uredništvu *Zbornika radova* sam predao osvrt na radevine iz arapske filologije, u kojem sam, u jednome kulturno-historijskom ozračju, analizirao radevine o konstituiranju arapske jezikoslovne nauke. U vidu svojevrsnoga nastavljanja analitičkoga pristupa radevinama Mesuda Hafizovića, objavljenim u periodičnim glasilima, u ovom osvrtu nastojim analizirati radevine koji mogu biti obuhvaćeni nazivom *lingvistička arabistika*, kao zajedničkim okvirom, da bih, za osvrt u nekoj kasnijoj prilici, ostavio neke prijevode i priloge Mesuda Hafizovića vezane uz prevodilaštvo.

Tematski raznovrsniji od radevine osvijetljenih u osvrtu *Arapska filologija...*, radevine Mesuda Hafizovića zahvaćeni u ovome osvrtu, pokazuju povezanost neusporedivo većih geografskih razdaljina, zavičajnih sredina, etničkih zajednica i nesrodnijih pitanja iz predmeta analize. Stoga su oni, za razliku od tematski bliskijih radevine o arapskoj filologiji, objavljivanih samo u *Zborniku radova*, nalazili prostor u različitim glasilima.<sup>2</sup>

Radevine u ovom osvrtu su u dvije skupine podijeljeni prema geografskom kriteriju. Prednost u poretku je data temama koje se tiču globalnih pitanja vezanih uz arapski jezik i arapsku jezičku nauku, u odnosu na radevine koji tretiraju pitanja vezana uz razvoj arabistike u Bosni i Hercegovini i regiji, kao i uz vladajuće prilike u njoj.

Pitanja budućnosti arapskog jezika i reformiranja arapskoga pisma, kojima je data prednost, donedavno su bila predmet

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

2 "Budućnost zajedničkog arapskog jezika", *Islamska misao*, XII/’90, br. 135, str. 25-30; "Ka jednostavnijem čitanju – prijeponi i otpori na reformi arapskog pisma", *Preporod*, XIX/’90, br. 18, str. 28; "Ibrahim Enis – pionir savremenih lingvističkih studija u arapskom svijetu", *Islamska misao*, XII/’90, br. 135, str. 24-25; "Jugoslovenska lingvistička arabistika", *Glasnik Starješinstva Islamske zajednice*, LIII/’90, br. 5, str. 29-38; Dr. Teufik Muftić, *Klasična arapska stilistika*, *Takvim*, Sarajevo, 1999, str. 422-423; Dr. Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, *Takvim*, Sarajevo, 1999, str. 424-425.

najvažnijih zadataka arapskih akademija nauka i ustanova nadležnih za razvoj i standardiziranje savremenoga jezika u arapskim zemljama, a portret Ibrahima Enisa, istaknutoga egi-patskog lingviste, obrazovanog istovremeno na tradicijskim filološkim izvorima i programima evropske strukturalne lingvistike, koji je plodno raspravljao o svim teškoćama svojstvenim savremenom trenutku na arapskoj jezičkoj sceni, tematski se blisko povezuje sa radovima iz ove skupine.

U drugoj skupini radova, objedinjene su teme koje se vežu uz pitanja specifična arabistici u bivšoj Jugoslaviji, među kojima najvažnije mjesto zauzima izrada priručne literature, kao važna prepostavka razvoja struke. Tim radovima, objavljenim u različitim glasilima Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Mesud Hafizović je dokazao da se, pišući o razmatranim pitanjima, najdosljednije zauzimao za afirmiranje arabistike koja je, kao orijentalistička grana, u to vrijeme prolazila razdoblje svoga konstituiranja u bivšoj Jugoslaviji.

### 1. O stanju na lingvističkoj sceni u arapskom svijetu

Nakon što je uspješno odbranio magistersku tezu na temu *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa*, najavljajući njen objavljanje u vidu knjige pod istim naslovom, Mesud Hafizović je iskoristio priliku da u radu "Budućnost zajedničkog arapskog jezika" na stranicama *Islamske misli* predstavi dio sadrzine magisterske teze, opravdano predosećajući da čitaocima može biti zanimljivo pitanje budućnosti jezika zajedničkoga cjelokupnog arapskog svijetu, uprkos mnogovrsnim podijeljenostima i antagonistima prisutnim u krugu njegovih baštinika.

Govoreći o nastajanju zajedničkog jezika, Mesud Hafizović slijedi zapažanja Ibrahima Enisa da je to dugotrajan, često višegeneracijski proces, koji podrazumijeva blisko susretanje velikoga broja baštinika i razvijena sredstva saobraćanja, što nameće potrebu da se proces na izvjestan način planira, a jezik kodificira i kao takav podstrekava. U tom smislu on ističe da je Meka, kao davnašnji cilj hodočasnika, trgovinski centar, mjesto

natjecanja pjesnika i aktera drugih različitih vještina, više nego druga naseljena mjesta na Arabijskom poluotoku, mogla zajedničkom jeziku pružiti potrebne uvjete afirmiranja kulturnoga, vjerskoga, ekonomskoga i općega društvenoga karaktera. To je "rezultiralo stvaranjem zajedničkog jezika koji je u mnogim svojim osobinama zasnovan na mekanskom dijalektu, koji je, isto tako, mnoge osobine preuzeo iz dijalekata plemena koja su dolazila u Meku".

U slučaju arapskoga književnog jezika iz vremena kada se najbrže širio i najdinamičnije razvijao, pored planiranja i kodificiranja, značajnu ulogu je imalo i prevodenje grčkoga i perzijskoga kulturnog naslijeda, kroz koje se leksika bogatila, a istovremeno se pospješivala i generativna sposobnost arapskog jezika, u okviru koje su se posvjedočile njegova fleksibilnost, jasnost i preciznost.

Iako se povremeno čini da je Ibrahim Enis, prema zapažnjima Mesuda Hafizovića, vjerovao u nastanak jedinstvenoga arapskog jezika koji se ogleda u jeziku inteligencije, nekad arapske uopće a nekad samo egipatske, praksa vodećih lingvista i ustanova nadležnih u njegovoj i štićenju jezika, to uvjerljivo opovrgavaju. Uvažavajući aksiom sociolingvistike da "jedinstvo jezika podrazumijeva mnogostruku ujedinjenost baštinika", jedinstvo zajedničkoga arapskog jezika, sljedstveno tome, uvjetuje opće arapsko jedinstvo u budućnosti. Pošto bi željeno jezičko jedinstvo uvjetovalo jačanje svijesti o svekolikom jedinstvu baštinika, složno dogovaranje mjerodavnih ustanova i pojedinaca sa cijelog arapskoga govornog područja i podjelu zadataka uz jedinstveno rukovodjenje, bilo kakva predviđanja u tome su poseve nezahvalna.

Sa očiglednom željom da političku neslogu Arapa istakne kao izvor svih drugih zajedničkih teškoća, Mesud Hafizović je, u sklopu obilježavanja dvadeset godina neprekidnoga izlaženja lista *Preporod*, u tekstu pod naslovom "Ka jednostavnijem čitanju – prijepori i otpori na reformi arapskog pisma", ukazao na neuspjeli pokušaje vodećih arapskih, prvenstveno egipatskih modernih lingvista, da reformiraju područja arapskog jezika

koja najdosljednije čuvaju svoju klasičnu formu. O reformiranju pisma on govori primjereno novinskim standardima, ali tako što nudi dovoljan zbir podataka koji mogu kao vodič kroz predmetnu literaturu služiti onima koje više zanima taj veoma zamršen problem.

Napis obiluje podacima o najistaknutijim zagovornicima i protivnicima virtuelnih reformi vezanih uz arapsko pismo, a svojim završetkom jasno nagovještava izostanak vrijednih rezultata od takvih zahvata.

Ponukan da se povodom navedenih podataka osvrne na arapsko pismo, čitalac može jednostavno osjetiti potrebu da se distancira od stava nekih lingvista da pismo nije jezik, već način bilježenja jezika putem vidljivih znakova.<sup>3</sup> Iako se takav stav u kontekstu savremenih jezičkih ispitivanja može unekoliko shvatiti kao ispravan, u svijesti nestručnjaka dva tako bliska sistema znakova, kao što su jezik i pismo, sasvim su nerazdvojivi.

Pretežnoj većini je bliža uvjerenost u tjesnu povezanost tih sistema, iz prostog razloga što se o prošlosti bilo kojeg jezika ne bi ništa znalo da mu tragove iz ranijih vremena ne čuva upravo pismo. Taman da se prihvati kao ispravna tvrdnja, o makar i relativnoj neovisnosti pisma o govoru, nema dvojbe da različita pisma, kao produkt različitih kultura, izražavaju različite tehnike predstavljanja specifičnih sadržaja datog jezika.

Pošto su mnogi arapskom pismu nalazili nedostatke, pozivali su na njegovo reformiranje. Pojavilo se dosta prijedloga među kojima nije izostala ni zamisao da se ono latinizira. Za uvođenje latinice se zalagao čak i 'Abdu l-'Azīz Fahmī,<sup>4</sup> nekadašnji egipatski ministar kulture i akademik, ističući da je latinica pismo koje bi Arape uključilo u međunarodne tokove.

Pridružene radikalnim prijedlozima, odbijene su i prihvatljivije preporuke, zasnivane na adaptiranju. Krajnji ishod je bio neusvajanje nijednog prijedloga.<sup>5</sup>

3 Leonard Bloomfield, *Language*, New York, 1933, str. 21.

4 'Abdu l-'Azīz Fahmī, *Al-Ḥurūfu l-lātīniyyatu li kitābatī l-'arabiyyati*, Kairo, 1944.

5 Ugledni lingvista, 'Abdu l-Wāḥid Wifī, se, npr., zalagao za smanjenje broja znakova za neke konsonante i uvođenje vokala kao sastavnog dijela grafijskog sistema.

S obzirom na to da se jezička ispitivanja zasnivaju primarno na praktičnim preokupacijama jezikom, analize karakteristične različitim zajednicama zasnivane su uglavnom na iskustvima iz korištenja jezičkog materijala. Bitne odrednice razvoju jezičke nauke, ma o kojoj zajednici se radilo, davao je razvoj pisma u varijanti prilagođenoj datom jeziku, pa *gramatika* u biti i nije bila drugo već vještina upotrebe riječi.<sup>6</sup>

Iako bi iz jednog šireg obzora arapski glasovni sistem, kojeg samo arapsko pismo grafički dosljedno odjelotvoruje, mogao služiti kao baza za ispitivanje najranijih glasovnih artikuliranja, ne samo kad se radi o semitskim jezicima gdje su iskustva o njemu nezaobilazna, već i u indoevropskim, prije svega za ispitivanje njihove asimilacije i disimilacije, utjecaja u području izmjene značenja riječi zamjenom ili premještanjem nekog glasa na drugi položaj, teško je razumjeti što brojni teoretičari arapskom književnom jeziku sada pripisuju sterilnost i kvalificiraju ga kao jezik koji ne može uhvatiti korak sa savremenim tokovima evoluiranja, predviđajući mu postepeno izumiranje.<sup>7</sup>

Samo po sebi bi trebalo biti jasno da se reduciranost jednog područja u nekom jeziku nadomešta proširenošću nekoga drugog. Reduciranost distinktivnosti glasovnog sistema u arapskom se – to nije teško prepoznati – nadomešta proširenom funkcionalnošću veoma razvijenoga morfološkog aparata. U eventualnom procjenjivanju jezičke svijesti, ovakva pojava bi bila markirana kao postojanje morfološke svijesti kod baštinika arapskog jezika razvijenije nego kod baštinika fonemske jezika, proporcionalno zaostajanju njihove glasovne svijesti za istovrsnom sviješću kod baštinika drugih jezika.

Suštinu istaknutog pitanja na stanovit način izražava Kratochvilovo zapažanje: "Naučiti kako se upotrebljava jedan sistem pisanja znači prihvatiti jednu vrstu analize jezika kojim se govori."<sup>8</sup> Pošto svako pojedino pismo odražava jedan poseban

6 Mehmed Kico, *Arapska jezikoslovna znanost – općelingvistička utemeljenja i specifična određenja*, Fakultet islamskih nauka, posebna izdanja, Sarajevo, 2003, str. 31.

7 Šubhī as-Šāliḥ, *Dirāṣātun fī fiqhī l-luḡāti*, Dāru l-'ilmī li l-malāyīn, sedmo izdanje, Bejrut, 1978, str. 349.

8 P. Kratochvil, *The Chinese Language Today*, London, 1968, str. 221.

strukturalni nivo datog jezika, korisnici tog pisma nužno postaju svjesni odlika svog jezika koje pismo odražava i interpretira.

Tekst pod naslovom "Ibrahim Enis – pionir savremenih lingvističkih studija u arapskom svijetu", sklopljen je kao vješto komponovan niz izvoda iz tri zasebna dijela magistarske teze, a to su *Predgovor* (str. 5-6), *Život i rad* (str. 25-29) i *Zaključak* (str. 151-153). Objavljen je radi obavještavanja čitalaca *Islamske misli* da će uskoro iz štampe izaći knjiga *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa*.

Vodeći računa da o vrijednome egipatskom lingvisti kaže sve po čemu je on bio jedan od najumnijih modernih aktera jezičke nauke u arapskom svijetu, što je našlo odgovarajuće mjesto u predmetu različitih odjeljaka magistarske teze, autor i u okvirima ovoga napisa, prilagođenoga publicističkim standardima, uspijeva Ibrahima Enisa predstaviti kao zapaženog svršenika studija u Kairu i doktorata u Londonu, veoma cijenjenoga profesora u nastavi iz fonetike, leksikologije, dijalektologije i gramatike, na univerzitetima u Kairu, Aleksandriji, Jordanu, Kuvajtu i Sudanu.

Portretirajući Ibrahima Enisa, Mesud Hafizović poseban značaj pridaje njegovim zaslugama u istraživačkom usmjeravanju mlađih kolega, kao što su bili Kamāl Bišr, Tammām Hassān, Muḥtār 'Umar, Fahmī Ḥiğāzī, i drugi, kojima je, kao predsjednik Akademije arapskog jezika u Kairu, urednik Akademijinoga godišnjaka, profesor na univerzitetu i autor brojnih lingvističkih studija, bio pravi uzor. Ugledanje u njega je razumljivo, tim više ako se u vidu ima raspon tema koje je obrađivao u sklopu svoga uistinu bogatoga opusa.

Pored zahvatanja svih oblasti koje podrazumijeva tradicionalni gramatičarski pristup i nepreglednoga niza novih lingvističkih tema, ukupan rad Ibrahima Enisa se, prema iznesenim podacima, doima kao nastojanje da se postigne saglasnost između tradicionalnih stavova klasičnih arapskih filologa i mišljenja savremenih svjetskih lingvista. Sravnjujući stavove arapskih klasičnih filologa i modernih svjetskih lingvista, Ibrahim Enis

se trudio da bude pravedan sudija koji sudi "bez pristrasnosti prema starom samo zato što je staro i bez rezervne podrške novom samo zato što je novo".<sup>9</sup>

Analizirajući život i djelo Ibrahima Enisa, Mesud Hafizović je predosjećao da, govoreći o njemu kao pionиру savremene arapske lingvistike, pred našim čitaocima otvara prozor sa pogledom na polje dinamičnog označavanja novih pravaca u arapskoj jezičkoj nauci, ne samo u Egiptu, već i u cjelokupnome arapskom svijetu.

## 2. O arabistici kod nas i u okruženju

Podstaknut znanjem iz arapske jezičke nauke, vidno obogaćenim kroz istraživanja obavljena prilikom pisanja magistarske teze, Mesud Hafizović je elaborat pod naslovom "Jugoslovenska lingvistička arabistica" sačinio kako bi se pridružio rijetkim i usamljenim autorima na bivšem jugoslovenskom prostoru koji su planski doprinosili konstituiranju arabistike. Tome je neposredno prethodilo pojavljivanje malog broja orijentalista opredijeljenih da se bave primarno arapskim jezikom, arapskom književnošću i arapskom kulturom, koji su, kao autori, u svojim posebnim radovima nastojali predmet i zadatke arabistike definirati u svrhe njenog jasnijeg usmjeravanja i afirmiranja.<sup>10</sup>

Vršeći usporedbu aktivnosti koje se prakticiraju u jezičkoj nauci arapskog svijeta i u arabistici bivše Jugoslavije, Mesud Hafizović je naglasak stavio na rad akademija u Siriji, Egiptu i Iraku, pridružujući im i Koordinacioni biro za arabizaciju, a u bivšoj Jugoslaviji je apostrofirao neke ustanove i arabiste. Za spomenute ustanove u arapskim zemljama je istakao kako su

9 Ibrāhīm Anīs, *Min asrāri l-luġāti*, predgovor 2. izdanju, Kairo, 1978. (prema: Mesud Hafizović, *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1994, str. 26).

10 Mislim, prije svega, na rad "Arabistika u Socijalističkoj Jugoslaviji" Sulejmana Grozdanića (*Orijentalistika*, I, Ljubljana, 1975) i "Naša arabistica i arapska gramatika" Darka Tanaskovića (*Zivi jezici*, Beograd, 1972, knj. IV, sv. 1-4). Istome diskursu pripada i moja magistarska teza *Arabistika u "Prilozima za orientalnu filologiju" 1950-1975. godine*, odbranjena u martu 1980. godine na Filološkom fakultetu u Beogradu, objavljena kod nas pod istim naslovom (El-Kalem, Sarajevo, 2011).

saglasne oko zahtjeva da ispunjavaju najvažnije zadatke: iznalaženje naučne i tehničke terminologije putem arabizovanja i prevođenja, reformiranje pisma, uproščavanje gramatičkih pravila i približavanje književnoga i narodnog jezika, dok prilozi koji se tiču arabistike u bivšoj Jugoslaviji u prvi plan ističu pitanje stavljanja priručnika.

Naučnu arabistiku u našoj regiji Mesud Hafizović vremenjski postavlja u razdoblje Socijalističke Jugoslavije, pripisujući zasluge ustanovama nadležnim za njen razvoj u vidu naučne discipline. Kroz rad u datim ustanovama i saradnju sa *Prilozima za orijentalnu filologiju*, godišnjakom Orijentalnog instituta u Sarajevu, uposlenici su počeli intenzivnije pratiti dešavanja u arapskoj jezičkoj nauci. Istina, prije pojavljivanja tih arabista-orijentalista kod nas, koji su bili saradnici *Priloga za orijentalnu filologiju*, tada jedinoga orijentalističkoga naučnoga glasila u bivšoj Jugoslaviji, bilo je dosta i drugih glasila naklonjenih kulturnama istoka. Iako su imala više književni i vjersko-prosvjetni karakter,<sup>11</sup> u njima je objavljen poveliki broj naučnih orijentalističkih radova.<sup>12</sup>

Zanimljivo je da, prilikom nabranja istaknutih ustanova<sup>13</sup> Mesud Hafizović propušta spomenuti Katedru za orijentalistiku pri Filološkom fakultetu Univerziteta u Beogradu, osnovanu 1926. godine. Bez namjere da odgonetam je li on uistinu osjećao veće zasluge sarajevske sredine u razvoju jugoslovenske arabistike,<sup>14</sup> ili mu je promakao značaj nekih istaknutih nastavnika uposlenika Katedre u Beogradu, pričemu je zanemaren iznacaj osnivača te Katedre, Fehima Bajraktarevića, planetarno priznatoga orijentaliste, on istaknutim bosanskohercegovačkim

11 To su: *Gajret*, *Behar*, *Novi Behar*, *Biser*, *Uzdanica*, *Glasnik Vrhovnoga islamskog starješinstva*, i druga.

12 Pogledati: Osman Sokolović: *Pregled štampanih djela na srpskohrvatskom jeziku muslimana Bosne i Hercegovine*, poglavlje "Novine i časopisi u vremenu od 1878–1948" (separat iz *Glasnika Vrhovnoga islamskog starješinstva*, 1955–57, Sarajevo, 1957).

13 U tom kontekstu se navode Katedra za orijentalistiku Filozofskog fakulteta Univerziteta u Sarajevu i Orijentalni institut u Sarajevu, osnovani iste, 1950. godine.

14 Više o neusporedivim zaslugama vidjeti: Mehmed Kico, "Bosanskohercegovačka arabisatika između bošnjačkog okrilja i jugoslovenskog pokroviteljstva", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 8, Sarajevo, 2002, str. 275–289.

arabistima pridružuje samo beogradske profesore iz svoje generacije, Darka Tanaskovića i Andđelku Mitrović, sa kojima je imao plodnu saradnju tokom izrade magistarske teze.

Posebna vrijednost ovoga rada sastoji se u popisu najranijih radova iz naučne arabistike čiji ukupan zbir čini 63 naslova, a više od četvrtine zauzimaju radovi Teufika Muftića, kojem Mesud Hafizović namjenjuje "počasno mjesto među našim arabisma".

Činjenicu da je *Klasična arapska stilistika* Teufika Muftića objavljena, 1995. godine, u glavnom gradu Kraljevine Jordan, Mesud Hafizović u objavljenome prikazu<sup>15</sup> koristi kao povod za pohvalu odlučnosti Izdavačkog centra El-Kalem da i u ratnim okolnostima ustrajava u svome djelovanju. Opravdano ističe za-sluge Muhameda Mrahorovića, tadašnjega otpravnika poslova ambasade Bosne i Hercegovine u Amanu a ranijega rukovodio-ca El-Kalema, u iznalaženju sredstava i organiziranju štampanja vrijednog djela.<sup>16</sup>

Mesud Hafizović obavještava da stilistika u sklopu arapske filologije zauzima mjesto teorije i poetike književnosti u ranijim vremenima i onoga pristupa književnim vrijednostima koji danas obuhvata književna kritika. Stilistika koja se, inače, definira "podudarnošću govora sa govornom situacijom" u arapskoj filološkoj tradiciji se dijeli na tri velike grane, a to su *semantika* – nauka o značenjima ('ilmu l-*ma'ani*), *tropika* – nauka o stilskim figurama ('ilmu l-*bayān*) i *poetika* ('ilmu l-*badī*), za koje posebno napominjem da se prožimaju toliko da, ne samo što im razgraničenja nisu dovoljno jasna, već se nekad čini da jedna iz druge organski izrastaju kao sastavni dio.

Iz popisa literature, Mesud Hafizović prepoznaje da Teufik Muftić nije koristio neka važna djela teorijske naravi koja za predmet imaju stil, stilske figure, stilistiku, poetiku i

15 Dr. Teufik Muftić, *Klasična arapska stilistika*, *Takvim*, Sarajevo, 1999, str. 422-423.

16 Nešto ranije se pojavio prikaz: Esad Duraković: Teufik Muftić, *Klasična arapska stilistika*, Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1995, *Prilozi za orijentalnu filologiju* XLVI/1996, Sarajevo 1997, str. 197-199.

versifikaciju, iz čega proizlazi "mjestimična nejasnost... i neadekvatnost pojedinih termina i izraza".

U sklopu prikaza *Arapsko-bosanskog rječnika* Mesud Hafizović je sa radošću dočekao izlazak iz štampe *Rječnika* ... u izdanju Izdavačkog centra Islamske zajednice El-Kalem. Meni je ta činjenica posebno važna zato što sam sa zadovoljstvom i osjećajem počašćenosti dočekao ponudu da u sklopu tribine posvećene životu i djelu Teufika Muftića<sup>17</sup> sudjelujem saopćenjem koje sažeto govori o njegovome lingvističkom djelu.

O očekivanjima od *Rječnika* ... i njegovom doprinosu dalnjem razvoju naše arabistike, uvjerljivo je ranije govorio Amir Ljubović u osvrtu kojim se oglasio povodom prvog objavlјivanja,<sup>18</sup> a ja sam, u odgovarajućoj prilici, svoje poglede iznio rekavši da se "studij arabistike ovdje u modernom dobu može dijeliti na vrijeme prije i nakon... *Arapsko - srpskohrvatskog rječnika*".<sup>19</sup>

Obavještavajući čitaoce *Takvima* o objavlјivanju trećeg izdanja tog *Rječnika*..., Mesud Hafizović je želio izdavaču čestitati 25 godina djelovanja i pohvaliti tehnička poboljšanja primijenjena u pripremi tog izdanja, koja se ogledaju u situiranju posve iste sadržine na prepolovljenome broju stranica, tako što u novom izdanju jedna stranica umjesto dva stupca ima tri, pisana manjim fontom slova, a to je omogućilo da cijelokupan fond od 150 hiljada leksičkih jedinica,<sup>20</sup> umjesto sa ranija dva, bude obuhvaćen samo jednim tomom. Iako *Rječnik*... u ovom izdanju, odgovarajući zahtjevima novih historijskih konjunktualnosti, ima izmijenjen dvočlani atribut *arapsko-bosanski* umjesto tročlanoga *arapsko-srpskohrvatski*, korištenoga u naslovu ranijih

17 Tribina je održana 06. 01. 2003. godine na Fakultetu islamskih nauka pod naslovom *Lingvističko djelo prof. dr. Teufika Muftića (1918-2003)*.

18 Vidjeti: Amir Ljubović: Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik I-II*, Sarajevo, Udruženje Ilmije SRBiH, Sarajevo, 1973, 2 vol. str. XVIII + 3950, *Prilozi za orientalnu filologiju XXV/1975*, Sarajevo, 1977, str. 360-362. Drugo izdanje ovo djelo je doživjelo 1984. godine, a u trećem izdanju se pojavilo u jednoj knjizi pod naslovom *Arapsko-bosanski rječnik* (El-Kalem, Sarajevo, 1997). Isti izdavač ovih dana poziva buduće korisnike da se pretplate na peto izdanje ovog rječnika po povoljnijoj cijeni.

19 Mehmed Kico, *Islamska književnost između arabizma i arabistike*, Hikmet, Sarajevo, str. 5.

20 U tekstu greškom stoji 150 leksičkih jedinica, pri čemu se radi o lapsusu, vjerovatno posljedicom intervencije lektora koji je obrisao tri nule (000) propustivši pri tome uni-jeti imenicu *hiljada*.

izdanja, Mesud Hafizović opravdano primjećuje da "ništa nije urađeno na bosniziranju leksike niti na otklanjanju ranije uočenih nedostataka".

Na opravdane primjedbe Mesuda Hafizovića, koje je kao korisnik uputio novom izdanju *Rječnika...* objavljenom pod izmijenjenim naslovom, praktično je odgovorio Nurko Karaman, jedini naš nastavljач leksikografskog rada Teufika Muftića. Njegov višegodišnji strpljiv rad, založen udovoljavanju potrebama za arapskim rječnikom preglednjim od postojećih, nažalost, nije zadobio odgovarajuće razumijevanje nasljednika autorskih prava od *Rječnika ...* Teufika Muftića i nekih članova akademске zajednice, koji su, ne baveći se pitanjem ograničenosti autorskoga rada, naspram dominantnosti priređivačkoga "rudarenja" u leksikografskim zahvatima, uspjeli izdavača odvratiti od objavlјivanja *Općega arapsko-bosanskog rječnika* Nurke Karamana, koji čini poželjan iskorak u pružanju pomoći prevodiocima pri kretanju kroz nepregledno bogatstvo arapske literature.

U vezi sa *Rječnikom...* Nurke Karamana, čijim recenziranjem sam bio počašćen, rekao bih da je koncepcijski i sadržinski sklopljen onako kako je uvjetovan savremenim potrebama pripadnika zajednice, istovjetno kao što i drugi rječnici, u kontekstu historijskih iskustava korisnika, bivaju uvjetovani potrebama savremenih korisnika, vezanim uz opći napredak i oplemenjivanje lokalne kulture kroz dodire sa drugim zajednicama.

Za razliku od opsežnoga i leksički iznimno bogatoga *Arapsko-srpskohrvatskog rječnika* (odnosno, *Arapsko-bosanskog rječnika*, u izdanju 1997. godine) Teufika Muftića, kojem su se u novijim izdanjima tražila praktičnija štamparska rješenja, cilj *Rječnika...* Nurke Karamana je udovoljavanje potrebama prevodilaca svih vrsta standardnih tekstova, klasičnih i savremenih, uz nuđenje raznovrsnih stručnih izraza za pojmove iz opticaja u praktičnoj upotrebi.

Želja da arapske riječi, preizražene u bosanskom jeziku, budu predstavljene sa uistinu praktičnim, odgovarajućim i aktualnim značenjima, stavljala je autora pred zadatak da traži

odgovarajuću mjeru preuzimanja i selektiranja polisemnih značenja koja se nude u *Rječniku...* Teufika Muftića, korištenom u svojstvu osnovnog izvora.

Kad se radi o svođenju značenja na poželjan broj, čini se da su Nurki Karamanu dobro služili savremeni arapsko-arapski rječnici, među kojima se ističe djelo grupe autora, izdato u Tunisu,<sup>21</sup> a u odabiru značenja mu je, kao najbolji vodič, služio *Arapsko-ruski rječnik* Baranova,<sup>22</sup> zahvalan zbog brojnih komparativnih pogodnosti.

U poređenju sa korištenim izvorima, koji su, bez izuzetka, navršili najmanje pola stoljeća od objavljanja, značenja preizraženih arapskih riječi u *Rječniku...* Nurke Karamana su, nakon uspoređivanja i samjeravanja sa upotrebom u živoj jezičkoj praksi, morala prihvatići izvjesne promjene i statistička reduciranja, prilagođavajući se zahtjevima savremenog života u području nauke, tehnike i umjetnosti. Time je *Rječnik...* Nurke Karamana, kao primaran cilj, postigao poželjnu prohodnost, a to znatno olakšava njegovo praktično korištenje.

Kad je Mesud Hafizović, punu deceniju prije kandidiranja ovog *Rječnika...* za štampanje, ukazivao na potrebu za takvim uratkom, nije mogao ni zamisliti da će jedan praktičan i adekvatan odgovor na takav zahtjev biti pogrešno shvaćen i zaustavljen.

### Zaključak

Na osnovu podataka stečenih putem tematske analize razmotrenih radova, zgodno je istaknuti jedan broj zapažanja kakva, uz raznolikost tretiranih pitanja i raznovrsnost glasila u kojima su objavljeni, znakovito govore o namjerama autora i namjeni radova.

Za radove Mesuda Hafizovića iz filologije, koje sam osvijetlio u ranijem osvrту, primijećeno je da su objavljeni u samo jednom glasilu i da su namijenjeni lingvistički obrazovanim čitaocima.

<sup>21</sup> Ğamā'atun min kibāri l-lugawiyīna l-'Arabi, *Al-Muğamu l-'arabiyyu l-asāsiyyu li n-nātiqīna bi l-'arabiyyati wa muta'allimīhā*, drugo izdanje, Tunis, 1989.

<sup>22</sup> H. K. Baranov, *Arabsko – ruskiј slovar'*, sedmo izdanje, Moskva, 1989.

Radovi, pak, obuhvaćeni ovim osvrtom, objavljivani su u različitim glasilima a namijenjeni su čitaocima različitih razina obrazovanja i stručnih opredjeljenja.

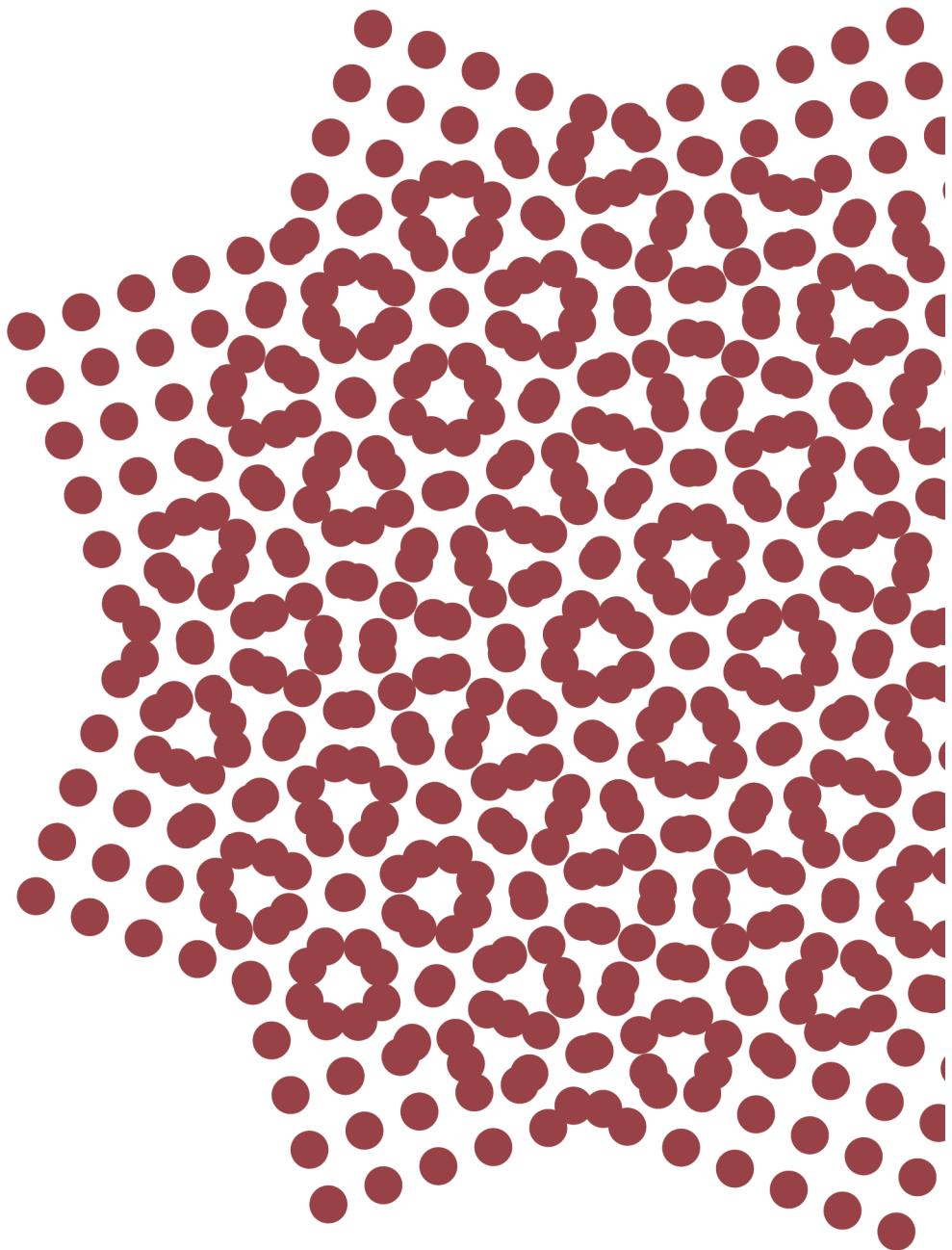
Ako se radovi obuhvaćeni ovim osvrtom posmatraju s obzirom na podijeljenost u podskupine u odjelicima, nije teško uočiti da se globalna pitanja koja se tiču arapskog jezika i arapske jezičke nauke, mogu povezati sa doprinosom najistaknutijega modernoga arapskog lingviste, Ibrahima Enisa, njihovom osvjetljavanju. Tako i u drugoj skupini radova, vezanih uz rješavanje prioritetnih pitanja u konstituiranju arabistike u bivšoj Jugoslaviji, najistaknutije mjesto pripada Teufiku Muftiću i njegovoj neusporedivoj ulozi u izradi udžbenika i priručnika iz arabistike kod nas i u regiji.

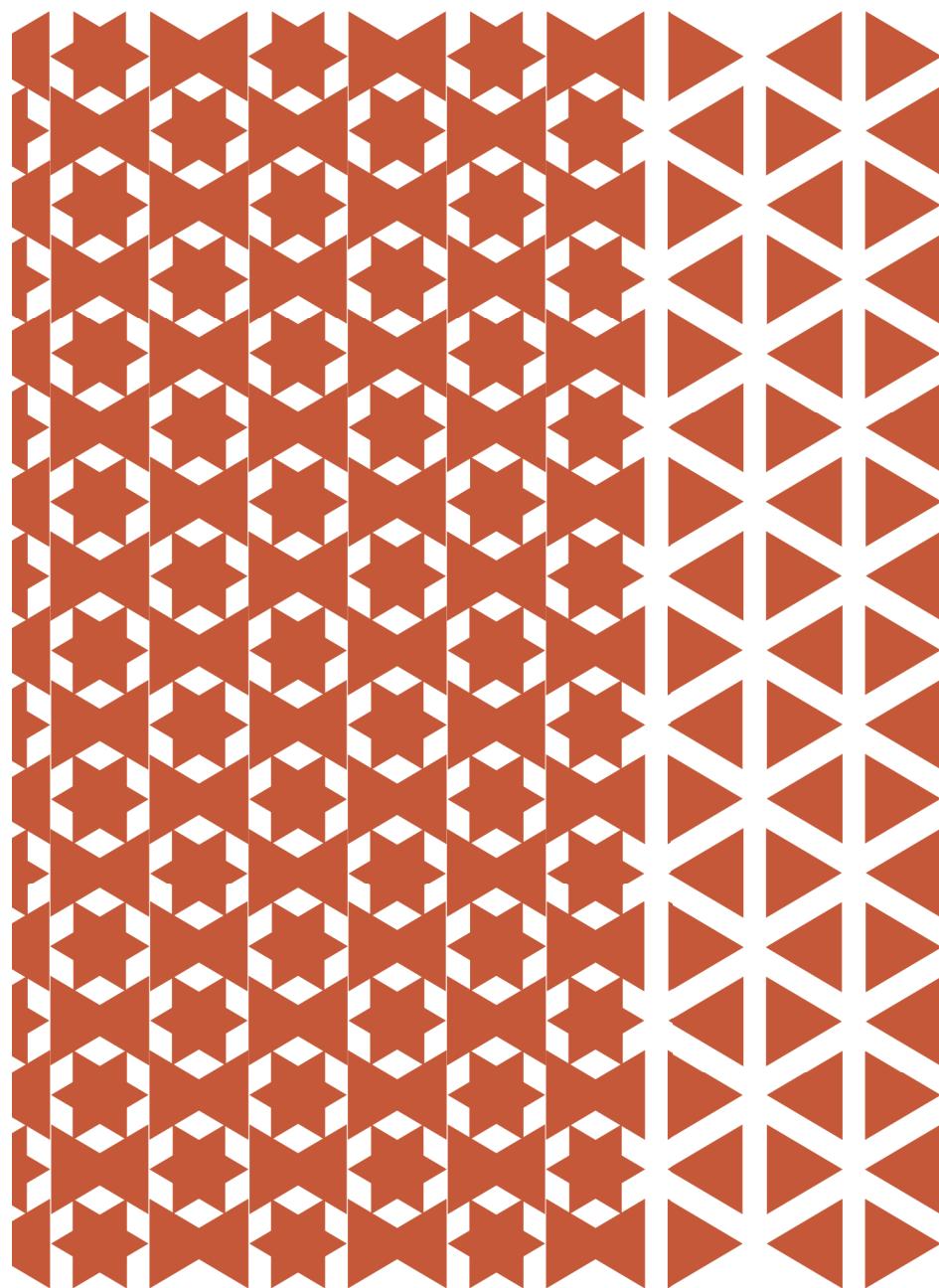
Kao akademski obrazovan arabista, Mesud Hafizović je, ustrajno sarađujući sa gotovo svim glasilima odgojno-obrazovnih ustanova Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, nastojao čitaoce upoznati sa aktuelnim zbivanjima vezanim uz njegovu struku, kako na naučnoj pozornici u arapskom svijetu tako i u njegovome zavičaju i bližem okruženju.

## Literatura

1. Anīs, Ibrāhīm: *Min asrāri l-luġati*, predgovor 2. izdanju, Kairo, 1978.
2. Baranov, H. K.: *Arabsko – ruskiј slovar'*, sedmo izdanje, Moskva, 1989.
3. Bloomfield, Leonard: *Language*, New York, 1933.
4. Bugarski, Ranko: *Jezik i lingvistika*, Nolit, Beograd, 1974.
5. Duraković, Esad (pričakuje): Teufik Muftić, *Klasična arapska stilistica*, Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Sarajevo, 1995, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, XLVI/1996, Sarajevo, 1997, str. 197-199.
6. Fahmī, 'Abdul-'Azīz: *Al-Hurūfu l-lātīniyyatu li kitābatil l-'arabiyyati*, Kairo, 1944.
7. Čamā'atun min kibāri l-luġawiyīna l-'Arabi, *Al-Mu'ğamu l-'arabiyyu l-asāsiyyu li n-nātiqīna bi l-'arabiyyati wa muta'allimīhā*, drugo izdanje, Tunis, 1989.

8. Grozdanić, Sulejman: "Arabistika u Socijalističkoj Jugoslaviji", *Orijentalistika*, I, Ljubljana, 1975.
9. Hafizović, Mesud: *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1994.
10. I'timād, 'Abdu l-'Azīz, "Azmatu 'Arabin am azmatu ta'ribin", *Mağallatu uktūbar*, br. 1408, oktobar, 2003.
11. Karaman, Nurko: *Arapsko-bosanski rječnik za đake i studente*, Bečmust, Sarajevo, 1977.
12. Kico, Mehmed: *Arabistika u Prilozima za orijentalnu filologiju 1950-1975. godine*, El-Kalem, Sarajevo, 2011.
13. Kico, Mehmed: *Arapska jezikoslovna znanost – općelingvistička ute-meljenja i specifična određenja*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003.
14. Kico, Mehmed: "Bosanskohercegovačka arabistika između bošnjač-kog okrila i jugoslovenskog pokroviteljstva", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 8, Sarajevo, 2002, str. 275-289.
15. Kico, Mehmed: *Islamska književnost između arabizma i arabistike*, Hikmet, Sarajevo, 2015.
16. Kico, Mehmed: "Lingvističko djelo prof. dr. Teufika Muftića (1918-2003)", *Zbornik radova nastavnika Islamske pedagoške akademije*, II, Zenica, 2004, str. 147-165.
17. Kratochvil, P.: *The Chinese Language Today*, London, 1968.
18. Ljubović, Amir (prikujuje): Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik I-II*, Sarajevo, Udruženje Ilmije SRBiH, Sarajevo, 1973, 2 vol. str. XVIII + 3950, *Prilozi za orijentalnu filologiju XXV/1975*, Sarajevo, 1977, str. 360-362.
19. Muftić, Teufik: *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 1997.
20. Ramić, Jusuf: *Obzorja arapsko-islamske književnosti*, El-Kalem, Sarajevo, 1999.
21. Šāliḥ(as-) Ṣubḥī: *Dirāsātun fī fiqh il-luġati*, Dārul-'ilm li l-malāyīn, sedmo izdanje, Bejrut, 1978.
22. Sokolović: Osman: *Pregled štampanih djela na srpskohrvatskom jeziku muslimana Bosne i Hercegovine*, poglavlje "Novine i časopisi u vremenu od 1878-1948." (separat iz *Glasnika Vrhovnoga islamskog starješinstva*, 1955-57), Sarajevo, 1957.
23. Tanasković, Darko: "Naša arabistika i arapska gramatika", *Živi jezici*, Beograd, 1972, knj. IV, sv. 1-4.





# AMRUDIN HAJRIĆ

## O arapskoj jezičkoj politici i planiranju

---

**Amrudin Hajrić**

*vanredni profesor na Katedri za filologiju Kur'ana*  
amrardin.hajric@gmail.com

**Originalni naučni rad**

Primljeno: 17. 09. 2018.  
Prihvaćeno: 02. 10. 2018.

**Ključne riječi**  
arapski jezik, jezička politika,  
jezičko planiranje

**Sažetak**

Jezik je kao osnovni činilac nacionalnog identiteta i instrument manifestiranja svake kulture potrebno zaštititi kroz odgovarajući zakonski okvir te konkretnе aktivnosti i mјere koje podrazumijevaju jezička politika i planiranje. Mudra jezička politika je potreбna svakom kolektivitetу, posebno u sredinama u kojima je prisutna višejezičnost tipa bilingvizma i diglosije čega su danas, uvjereni smo, lišene samo rijetke zajednice. Arapski jezički prostor je uveliko suočen s pojavom ili pojavama koje iziskuju mudru jezičku politiku i planiranje. U ovom radu ćemo vidjeti koliko se pažnje i prostora u arapskim državama posvećuje jezičkoj politici i planiranju te koliko se one, onda kada su utvrđene i definirane, uvažavaju i sprovode.

## On Arab Language Policy and Planning

عن السياسة اللغوية والتخطيط اللغوي  
في العالم العربي

### Key words

Arabic language, language policy, language planning

### الكلمات المفتاحية

اللغة العربية، السياسة اللغوية، التخطيط اللغوي

### الملخص

#### Abstract

200

Language constitutes the basic element of national identity and an instrument of every culture's manifestation which requires protection through an appropriate legal framework and concrete activities and measures, language policies and planning agreements. Every group identity needs a wise language policy especially in multilingual environments such as bilingualism and diglossia which are phenomena prevalent in all but a few communities. The Arab language zone is facing phenomena which require a wise language policy and planning. This article shows how much care and space is given to language policies and planning in Arab states and how often those policies are honoured and applied.

من الضروري حماية اللغة، كالعنصر الأساسي للهوية القومية وأداة نشر أية ثقافة، من خلال الإطار القانوني المناسب والأعمال والإجراءات المعينة التي يشير إليها السياسة اللغوية والتخطيط اللغوي. فيحتاج كل مجتمع إلى سياسة لغوية حكيمة، خاصة في البيئات التي يتواجد فيها تعدد اللغات من قبيل ثنائية لغوية وازدواجية لغوية اللسان تخلص منها اليوم مجتمعات نادرة فقط. وتواجه المنطقة اللغوية العربية ظاهرة أو ظواهر تقضي السياسة اللغوية الحكمة وكذلك التخطيط اللغوي الحكيم. فسترى في هذا البحث إلى أي درجة يهتمون بالسياسة اللغوية والتخطيط اللغوي في العالم العربي وإلى أي درجة يتم قبولهما وتطبيقهما في حالة كونهما محددين ومتواجدين.

## Uvod

Jezik je osnovni instrument manifestiranja svake kulture i sredstvo njenog izražavanja te jedan od osnovnih činilaca nacionalnog identiteta. Brojne studije ukazuju na značaj zajedničkog jezika i njegov utjecaj na jačanje osjećanja nacionalnog identiteta i različitosti u odnosu na one koji govore nekim drugim jezicima. Jedinstven nacionalni jezik je pretpostavka jedinstvenoj kulturni i jedinstvenom identitetu te doprinosi društvenom miru. S druge strane, višejezičnost je obično znak da u dатој zajednici postoji više od jedne kulture te da je u njoj prisutan fenomen "podijeljenog identiteta", što može rezultirati slabljenjem nacionalnih temelja i cijepanjem društvene zajednice. Zato je jezik kao takav potrebno zaštititi kroz odgovarajući zakonski okvir te aktivnosti i mjere koje podrazumijevaju jezička politika i planiranje.

Jezičku politiku i planiranje definiraju državna zakonodavna tijela u ustavu i nižim zakonskim aktima, a sprovode ih kroz niz radnji i djela različite institucije i ustanove, kao što su jezičke akademije, instituti, škole, ali i mediji te cjelokupan državni administrativni aparat, kao i pojedinci koji bi se trebali služiti zajedničkim nacionalnim jezikom u svim govornim situacijama. Neki autori prave razliku između jezičke politike, s jedne, te jezičkog planiranja, s druge strane, na način da pod prvim podrazumijevaju definiranje i donošenje odgovarajućih ustavnih i zakonskih odredbi i rješenja, dok pod drugim vide konkretne aktivnosti i korake u pravcu njihovog sprovođenja i realizacije (Lüyis Ģān Kālfī, 2008:395).

Jezička politika i planiranje, dakle, podrazumijevaju odgovarajuća zakonska rješenja usmjerena ka selektiranju jednog varijeteta kao službenog jezika date zajednice te niz aktivnosti, radnji i mjera, kao što su unapređivanje strukture jezika i njegovih funkcija, normiranje pisma, ustanavljanje gramatike, stavljanje rječnika, obnavljanje izraza i njihovo moderniziranje, itd., koje imaju za cilj očuvanje pozicije i izvornosti tog jezika te njegov opstanak.

Mudra jezička politika i planiranje potrebni su svakom kolktivitetu, jer u suočavanju s jezičkim problemima nije više dovoljno osloniti se samo na prirodni razvoj jezika imajući u vidu brzinu kojom se u jeziku dešavaju promjene te skoro kontinuirano pojavljivanje novih riječi i izraza. To je posebno izraženo u sredinama u kojima je prisutna višejezičnost tipa bilingvizma i diglosije čega su danas, uvjereni smo, lišene samo rijetke zajednice. Zapravo je osnovna uloga jezičke politike i planiranja preveniranje i držanje pod kontrolom takvih pojava i njihovih negativnih posljedica, mada može poslužiti i kao sredstvo ili mehanizam kojim se retroaktivno djeluje na osnovu informacija o aktuelnom stanju jezika prikupljenih kroz ciljano provedeno istraživanje.

Ono što je novac kao moneta u razmjeni roba i dobara to je jezik u razmjeni znanja i vještina. Naime, sve dok je u opticaju jedna moneta razmjena roba i dobara se odvija jednostavno i nesmetano. Isti je slučaj i sa odvijanjem komunikacije te razmjenom i usvajanjem znanja i informacija u sredinama u kojima je u upotrebi samo jezik njima pripadajućih zajednica. S druge strane, razmjena roba i dobara je usporena i otežana, a isto vrijedi i za uspostavljanje komunikacije te usvajanje znanja i informacija, u okolnostima u kojima je u opticaju više različitih moneta, odnosno jezika i njihovih različitih varijeteta.

Mudra jezička politika treba da se zasniva na principima jedinstvenog kulturnog identiteta kao posljedice jedinstvenog nacionalnog jezika, ali i da, s druge strane, uvažava lokalne razlike te da teži ostvarenju društvene integracije i nacionalnog mira kroz donošenje jasnog plana organizacije i utvrđivanja uloga nacionalnog jezika i njegovih narječja izbjegavajući pri tome konfrontiranje varijeteta i narušavanje stabilnosti (Muhammad Hasan 'Abdulazīz, 2011:79). Odsustvo mudre jezičke politike i njeno neprovođenje imaju za posljedicu slabljenje zajedničkog nacionalnog jezika i jačanje narječja te jezički sukob koji može biti prijetnja jedinstvu zajednice, društvenom miru i očuvanju jedinstvenog nacionalnog identiteta.

Osim sprečavanja takvog scenarija, mudra jezička politika treba da ima i jasan plan otvaranja prema onome što se zove zajednicom informacija radi uključivanja u svijet globalnog ekonomskog i tehnološkog razvoja, kao i širenja jezika izvan okvira njemu pripadajuće zajednice (Muhammad Hasan 'Abdulazīz, 2011:78). Neke evropske zemlje na planu širenja svojih jezika van granica ulaze daleko više sredstava nego što troše na njihovo poučavanje u školama zato što imaju u vidu da se širenjem jezika u svijetu širi i njihova kultura te njihov politički i ekonomski utjecaj. Ovaj model ili tip jezičke politike i planiranja Ranko Bugarski naziva ekspanzionističkim (Bugarski, 2005:96).<sup>1</sup>

Međutim, jezička politika i planiranje neće polučiti očekivane rezultate i imati željene efekte bez podrške društvene zajednice, i zato je bitno kod baštinika datog jezika još od najranije životne dobi razvijati svijest o značaju jedinstvenog nacionalnog jezika te im davati do znanja u kojoj mjeri je on povezan s kulturom i identitetom.

Arapski jezički prostor je uveliko suočen s pojavom ili pojavama koje iziskuju mudru jezičku politiku i planiranje. S jedne strane, tradicionalno je prisutna višejezičnost tipa diglosije, dok je, s druge strane, na arapskom jezičkom području ili u njegovim pojedinim dijelovima aktualan i bilingvizam kao posljedica dugotrajnog kolonijalističkog prisustva u tom dijelu svijeta.

U nastavku ćemo vidjeti koliko se pažnje i prostora u arapskim državama posvećuje jezičkoj politici i planiranju te koliko se one, onda kada su utvrđene i definirane, uvažavaju i sprovode.

1 Inače, postoje tri osnovna modela ili tipa jezičke politike i planiranja: statusna jezička politika koja podrazumijeva aktivnosti na selektiranju jednog varijeteta kao zvaničnog jezika; korpusna jezička politika koja se odnosi na utvrđivanje forme i leksike odabranog lingvističkog koda kroz pisanje pravopisa i gramatika te sastavljanje rječnika; obrazovna jezička politika koja se tiče odabira jezikâ koji će se pored zvaničnog koristiti u obrazovnom sistemu.

## 1. Povijest arapske jezičke politike i planiranja

Svi jezici svijeta se prije ili kasnije, u manjoj ili većoj mjeri, suočavaju sa situacijama i okolnostima u kojima je neophodno, radi zaštite jezika, njegove izvornosti i opstanka, poduzeti mjere, korake i aktivnosti koje se mogu okarakterizirati kao radnje svojstvene jezičkoj politici i planiranju. Te okolnosti se obično dovode u vezu sa značajnjim i intenzivnjim raslojavanjima jezika i diferenciranjima njihovih varijeteta te dešavanjima, kao što su ratna i posebno kolonijalistička, a danas i globalistička, i njima pratećim migracijama koje imaju za posljedicu bilingvizam kroz nametanje jezika pobjednika ili, danas, jezika najjače globalne sile, kao prvog ili drugog, u formalnom ili neformalnom smislu, službenog jezika.

Aktivnosti i mjere koje se mogu označiti kao primjeri, doduše, spontani i individualni prije nego organizirani i sistemski, jezičke politike i planiranja u slučaju arapskog jezičkog podneblja dovode se u vezu još s vremenom od kojeg je uopće moguće pratiti arapski jezik kroz historiju, a to je period neposredno pred spuštanje Objave i pojavljivanje islama. Naime, arapsko društvo je u tom vremenskom razdoblju bilo podijeljeno na manje-više međusobno neovisne plemenske zajednice koje su bile nastanjene u ruralnim i urbanim sredinama, a od toga je zavisilo u kojoj mjeri su njihovi pripadnici ostvarivali kontakte s baštinicima drugih jezika te koliko su, shodno tome, sačuvali čisti i izvorni arapski jezik.

Naravno, kako je to i za pretpostaviti, takvi kontakti su bili uobičajeni za urbana plemena čiji su članovi putem trgovine dolazili u dodir s baštinicima drugih jezika s prostora Šama i Jeme na, što je rezultiralo jezičkim interakcijama koje su se negativno odrazile na čistoću i izvornost njihovih varijanti arapskog jezika. Kada su toga i sami postali svjesni, odlučili su da poduzmu korake zahvaljujući kojima će njihovo potomstvo ipak naučiti u tom smislu neizmijenjeni arapski jezik. Jedino rješenje, a koje su sebi mogle priuštiti jedino imućnije porodice, bilo je da svoju djecu na neko vrijeme smjesti u jedno od ruralnih plemena u

kojima su se mogla zdravo hraniti, odrastati i usvajati kontak-tima s baštinicima drugih jezika nenarušeni arapski jezik. Ta i takva spontana mjera svakako se može svrstati u aktivnosti svojstvene jezičkoj politici i planiranju.

Nadalje, predislamska arapska pjesnička tradicija sa svojom osnovnom formom i u njoj upotrijebljenom književnom varijantom arapskog jezika može se tretirati okolnošću koja je za posljedicu imala ono čemu se teži jezičkom politikom i planiranjem. Naime, pjesnici su, bilo zbog toga što je to bilo obilježje društvenog prestiža ili s ciljem da priskrbe što više pohvala, s jedne, te da izbjegnu kritike, s druge strane, svoju poeziju skladali i izlagali na onoj varijanti arapskog jezika koja je svima bila zajednička i u kojoj nije bilo dijalekatskih obilježja svojstvenih plemenima kojima su oni pripadali. Time su doprinijeli očuvanju zajedničke (književne) forme predislamskog arapskog jezika, a njihova poezija će odigrati značajnu ulogu i u narednom periodu kao jedan od najznačajnijih izvora uzoraka na osnovu kojih će arapski jezik biti normiran i standardiziran.

U svjetlu državničke jezičke politike i planiranja svakako bi se mogao posmatrati i neočekivani potez i gesta Allahovog Poslanika, s.a.v.s., prema zarobljenicima s Bedra. Naime, on je bio svjestan značaja opismenjavanja ljudi u jeziku na kojem je Kur'an objavlјivan i na neki način već tada bilježen pa je od zarobljenih mekanskih idolopoklonika koji su bili pismeni zahtijevao da u zamjenu za svoju slobodu arapskom pismu pouče određeni broj muslimana. Na taj način dao je doprinos očuvanju arapskog kao jezika Kur'ana te je trasirao put kontinuiranom opismenjavanju Arapa i muslimana općenito, što će imati dalekosežne posljedice po arapski jezik imajući u vidu da što je broj pismenih korisnika nekog jezika veći to su i njegov pozitivan ishod i sudbina izvjesniji.

Neki autori mjerama jezičke politike i planiranja u slučaju arapskog jezičkog areala tretiraju i kodifikaciju Kur'ana za vrijeme trećeg među pravednim halifama, h. Osmana, r.a., kao i instrukciju emevijskog halife Abdulmelika b. Mervana da se perzijski divani prevedu na arapski jezik te da arapski postane

službeni jezik i Perzije, Šama i Egipta ('Alī al-Šalābī, 2008:663/1), što je, složit čemo se, pravi egzamplar jezičke politike.

U tom smislu jednako onda treba tretirati i kodifikaciju Kur'ana za vrijeme prvog halife, h. Ebu Bekra, r.a., prevodenje na arapski jezik djela koja je oplodila helenistička kultura i civilizacija, kao i nastojanje drugog halife, h. Omera, r.a., da vojнике na novoosvojenim prostorima drži u vojnim logorima izvan naseljenih mjesta kako, između ostalog, u komunikaciji s domicilnim stanovništvom ne bi narušili svoj besprijekorni arapski jezik na način kako se to desilo kasnije s obzirom da nije bilo moguće da se ta granica razdvajanja zauvijek održi. Naime, u tim naseljima su im, ako ništa drugo, iz reda domicilnog stanovništva bili potrebni oni koji su im pružali različite vrste usluga, kao što su kupoprodaja, kuhanje i tome slično, pri čemu je do izražaja dolazio problem sporazumijevanja. Taj problem nije bio nimalo bezazlen s obzirom na to da je po arapski jezik štetno, a neizbjegno rješenje bio "jezik sporazumijevanja"<sup>2</sup> koji bi se mogao usporediti s pidgin-english<sup>3</sup> ili bilo kojim drugim "vještačkim" jezikom.

Kod četvrtog halife, h. Alije, r.a., već se mogu pratiti konkreni koraci u tom smjeru, budući da je on, u okolnostima sve ne povoljnijih prilika za arapski jezik zbog intenzivnih miješanja s baštinicima drugih jezika i njemu prateće jezičke interakcije, povjerio Abū al-Aswadu al-Du'aliju ideju o prvim načelima arapske gramatike, tj. podjelu riječi na imena, glagole i partikule.<sup>4</sup>

2 Taj jezik se služio najlakšim sredstvima izražavanja pojednostavljujući fonetske sadržaje i mijenjajući morfološke oblike i konstrukcije rečenica, kao i značenja riječi i izraza. Nadalje, ignorirao je fleksijske nastavke i gramatičke rodove, a pridržavao se jedino neznatnog zbira jezičkih pravila i normi koje su definirale odnose među riječima u rečeničnim konstrukcijama. Na to ukazuje jedna predaja u kojoj stoji da je jedan horasanski trgovac prodao muslimanskoj vojsci neke loše jahalice pa mu je Al-Haġgāġ b. Yūsuf postavio pitanje u vezi s tim, a on je odgovorio: "Šarīkātunā fī Hawāzīhā wa ṣarīkātunā fī Madāyinihā wa kamā taġī" takūnu."Al-Haġgāġ b. Yūsuf mu je na to kazao: "Šta te govorиш, teško tebi?" Neko od prisutnih, koji je bio navikao na takve greške u govoru te ih razumjevao, kazao je Al-Haġgāġu b. Yūsufu da trgovac zapravo želi reći sljedeće: "Šurakā'unā bī al-Ahwāz wa al-Mada'in yab'atūna ilaynā bī hādihi al-dawābba fa naḥnū nabi'uhā 'alā wuğūhihā (Ove jahalice nam iz Ahvaza i Medaina šalju naši partneri, a mi ih prodajemo takve kakve su)." (Fück, 2006: 39-40)

3 To je pojednostavljena verzija engleskog jezika, lišena jezičkih pravila, na koj su se s Englezima prvenstveno sporazumijevali Kinezi, a nakon njih i neki drugi narodi.

4 Prenosi se, naime, da je Alija, r.a., jednom prilikom, zabrinut širenjem lahna u govoru, dao Abū al-Aswadu al-Du'aliju jedan papir na kojem je pisalo: "U ime Allaha, Milostivog, Samilosnog. Govor se u cijelosti sastoji od imena, glagola i partikula. Ime



Međutim, to su uglavnom primjeri spontane i indirektne jezičke politike i planiranja. Prvi slučajevi organiziranih, sistemskih i ciljnih mjera jezičke politike i planiranja bile su zapravo aktivnosti prvih aktera basranske gramatičarske škole na standardiziranju arapskog jezika, konkretno Abū al-Aswad al-Du'aliya, njegovih učenika Naṣr b. Āṣima al-Laytiya i Yaḥyā b. Ya'mara, te Al-Ḥalil b. Aḥmada al-Farāḥidija, a kasnije i Sībawayha, koji su po nalogu ili odobrenju onovremenih muslimanskih halifa ili namjesnika radili na bilježenju i normiranju arapskog jezika i njegove gramatike te usavršavanju arapskog pisma i uvođenju onih rješenja u arapsku ortografiju koja su osiguravala uvjete za ispravno čitanje i razumijevanje kur'anskih sadržaja oko kojih je među muslimanima u tom periodu bilo mnogo nesuglasica kao potencijalnih inicijatora sukoba i razdora unutar arapsko-islamske države.

Povodi i motivi spomenutih radnji i aktivnosti označenih kao mjere jezičke politike i planiranja uglavnom se mogu okarakterizirati kao vjerski budući da su za cilj imale osiguravanje uvjeta za ispravno čitanje i razumijevanje kur'anskih stavaka. Međutim, pored tog motiva vjerske naravi, iza kodificiranja arapskog jezika i ustanovljavanja njegove gramatike kriju se i neki drugi razlozi, kao što je, npr., arapski nacionalizam. Naime, poznato je da su se onovremeni Arapi jako ponosili svojim jezikom, a to ih je u novonastalim okolnostima dovelo u situaciju da se zbog mijehanja s baštinicima drugih jezika zabrinu za

nas obavlještava o imenovanom, glagol o aktivnostima imenovanog, a partikula o značenju koje ne pokrivaju ni imena ni glagoli." U toj predaji se dalje navodi da je Abū al-Aswad al-Du'ali sabrao i izložio Aliji, r.a., neke stvari, među kojima i akuzativne partikule: inna, anna, layta, la'allā, i ka'anna. Nije spomenuto partikulu lākinna pa ga je Alija, r.a., upitao: "Zašto si je izostavio?" Abū al-Aswad al-Du'ali je odgovorio: "Nisam je smatrao jednom od njih." Alija, r.a., uzvratio je: "Ona jeste jedna od njih pa im je pridodaj." Neki, pak, tvrde da se Alija, r.a., nije zaustavio kod tih nekoliko redaka koje je napisao Abū al-Aswadu al-Du'aliju, nego je u tom smjeru nastavio i dalje te napisao cijelu studiju o gramatici arapskog jezika. Međutim, mnogi sumnjuju u istinitost navedenih predaja (Dayf, 1979: 13-14). U drugoj predaji stoji da je Aliji, r.a., jednom prilikom došao neki beduin i upitao ga: "Šta misliš o riječima: Lā ya'kuluhū illā al-ḥāṭūna (koje će jesti samo oni koji koračaju), jer svi mi, tako mi Allaha, koračamo?" Alija, r.a., se, kako u predaji stoji, nasmijao i kazao: "O beduine, taj ajet glasi: La ya'kuluhū illā al-ḥāṭūna (koje će samo nevjernici jesti)." Zatim se okrenuo Abū al-Aswadu al-Du'aliju i rekao mu: "Nearapi su došli i prihvatali vjeru. Napiši ljudima nešto čime će se u jeziku rukovoditi."

njegovu ispravnost i opstanak pa su ga kao takvog nastojali za-bilježiti i sistematizirati.

Povoda kodificiranju arapskog jezika i ustanovljavanju nje-gove gramatike dala su i nastojanja pokorenih naroda koji su bili primili islam da nauče arapski jezik te da se što prije uključe u društveni život i zbivanja, što je otvorilo potrebu za onima koji će im bilježeći arapski jezik i formulirajući njegova pravila olak-šati taj posao. U taj proces su se uključili i oni među njima koji su, odrastajući među Arapima, besprijekorno vladali arapskim jezikom.

Kao razlog kodificiranja arapskog jezika i ustanovljavanja njegove gramatike naprijed navedenom mogli bismo pridruži-ti i razvoj arapske misli te svijest baštinika o potrebi za bilježe-njem arapskog jezika u znanstvene svrhe i tome slično.

U periodu dekadencije arapskog svijeta, pored okolnosti ne-povoljnih po arapsko društvo općenito, nije bilo prilika poseb-no prijeteci po arapski jezik tako da nisu poduzimani značaj-niji koraci i aktivnosti na njegovoj zaštiti i očuvanju koji bi se mogli podvesti pod jezičku politiku i planiranje.<sup>5</sup> Stvari će se u tom smislu promijeniti tek u kolonijalističkom periodu, kada će u kontekstu radnji i mjera na očuvanju pozicije i izvornosti arapskog jezika te njegovom opstanku predznak politički dobiti poseban značaj.

<sup>5</sup> Najvećim dijelom arapskog svijeta u tom periodu su vladali Turci – Osmanlije koji su, i sami muslimani, ukazivali dužno poštovanje arapskom kao jeziku Kur'ana te su ga, pored turorskog i perzijskog jezika, označili kao jedan od službenih jezika Osmanskog carstva. Arapski je kao jezik prevladajuće religije i jezika bez kojeg nije bilo moguće kvalitetno ovlađavanje u to doba najaktuelnijim znanostima, uglavnom vjerskim disciplinama, bio jezik znanosti, perzijski jezik poezije i književnosti, a turski, kao jezik vladajućeg naroda, jezik uprave i administracije, s tim da ta podjela nije bila stroga i kategorična u toj mjeri da se nije dešavalo da, npr., neko djelo iz određene naučne oblas-ti bude napisano turskim jezikom, ili da neko djelo iz oblasti poezije i književnosti bude napisano arapskim jezikom, itd.

## 2. Arapska jezička politika i planiranje u savremenom dobu

Kao što je poznato, s dolaskom nove vlasti na neko područje zatečeni, povlašteni jezici počinju gubiti značaj budući da se na pozornici društvenog života pojavljuje i njihovo mjesto zauzima jezik "pridošlica" čije poznavanje postaje obilježje društvenog prestiža i obezbjedi dobar položaj u društvu.

Kolonijalizam je arapski svijet zatekao u jednom teškom ekonomskom, znanstvenom i intelektualnom stanju. Arapski svijet se već nekoliko stoljeća suočavao s različitim vrstama kriza koje su ga u značajnoj mjeri iscrpile i oslabile tako da u njemu nije bilo snaga spremnih da se suprotstave kolonizatorima ni u vojnem niti u intelektualnom smislu. Nudeći prividno bolju perspektivu i uslove života te svjetliju budućnost kolonizatoru nije bilo teško da pridobije podršku značajnog dijela domicilnog stanovništva koje se počelo zanimati za ono što je on nudio, između ostalog i njegov jezik. Čak su mu počeli pružati podršku i u onim njegovim projektima koje je on predstavljao idealnim i spasonosnim za Arape i arapsko društvo, a zapravo su bili opasni i pogubni. Neki od tih projekata svakako su se ticali arapskog jezika koji je kao jedan od glavnih kohezionih faktora i činilaca zajedničkog nacionalnog identiteta Arapa posebno bio na udaru kolonizatora i njihovih saveznika orijentalista. Tako su se Arapi našli na čelu nekih pokreta osmišljenih od strane kolonizatora i orijentalista koji su imali za cilj potiskivanje zajedničkog književnog arapskog jezika čije su mjesto na različitim prostorima arapskog svijeta trebala zauzeti njegova različita narječja, a u konačnici i jezici kolonizatora.

Značajniji otpor, između ostalog, i takvim tendencijama kolonizatora pružili su tek predstavnici reformističkog pokreta u arapskom svijetu, posebno Egiptu, krajem 19. i početkom 20. stoljeća. Među njima su se posebno isticali Ĝamāluddīn al-Afġānī, Muḥammad ‘Abduhū, Rašīd Riḍā, Muṣṭafā al-Marāgī, itd., koji su se odupirali kolonijalističkim i orijentalističkim ambicijama te se borili za očuvanje vjere, arapske historije i tradicije. Takve njihove aktivnosti bile su uvod u ono što će uslijediti

polovinom 20. stoljeća, nakon završetka 2. svjetskog rata, a to je borba za slobodu i nezavisnost arapskih zemalja u kojoj su Arapi prepoznali jezik kao jedan od najznačajnijih činilaca nacionalnog identiteta i njihovih najjačih kohezionih faktora pa je jedan od konkretnih ciljeva njihove borbe bilo očuvanje književnog arapskog jezika, jezika osnovnog izvora vjere s kojom su se identificirali, Kur'ana, njihove historije, tradicije i kulturne baštine. Pri tome su se, naravno, morali boriti protiv od strane kolonizatora tendenciozno nametnutih shvatanja prema kojima je postojanje književne forme arapskog jezika koja se ne koristi u svakodnevnoj komunikaciji kamen spoticanja na putu razvoja i napredovanja arapskog svijeta.

U slobodnim i nezavisnim arapskim državama književni arapski jezik je postao ustavima i zakonima zadati službeni jezik, međutim, ako jezičku politiku i jezičko planiranje posmatramo odvojeno kako to sugeriraju neki autori, jezičko planiranje nije u potpunosti pratilo jasno definiranu jezičku politiku te se u njenoj realizaciji i primjeni zakazalo.

Naime, jedno od obilježja savremene arapske jezičke politike i planiranja jeste odstupanje između jezičkih zakonskih rješenja, s jedne, i prakse, s druge strane, odnosno postojanje diskrepance između službenog zakonskog okvira i realnog stanja na terenu. Nije, dakle, problem (bilo) iznalaženje zakonskih rješenja do statnih za zaštitu zajedničkog nacionalnog jezika, nego njihova primjena. Jezičke akademije i instituti svojim aktivnostima su pratili i prate službeni zakonski okvir, međutim, različite akademije vrlo često nude različita rješenja, a i kad je rješenje jednoobrazno, teško zaživljava, posebno kad je u pitanju imenovanje novih pojava i sadržaja, jer se prednost daje stranim terminima. Osim toga, i u školama i drugim odgojno-obrazovnim ustanovama, u kojima bi se insistiranjem na zajedničkom književnom jeziku trebale umanjivati razlike između varijeteta i u kojima bi se trebala graditi jezička kultura uvodeći djecu od najranije životne dobi u odgovarajući jezički ambijent i sredinu, nastava se vrlo često odvija na nekom od narječja ili stranih jezika.

Poznato je da se nastava iz tehničkih znanosti u mnogim arapskim državama, izuzetak je jedino Sirija, odvija na stranim jezicima zato što neki tvrde da arapski jezik nije tome dorastao te da su te znanosti na evropskim jezicima otišle mnogo dalje. Osim toga, taj pristup preferiraju i zbog toga što se kroz takav studij i školovanje usvaja i jedan strani jezik. Međutim, pored toga što se arapskom jeziku na taj način čini nepravda budući da mu se onemogućava komuniciranje s novim naučnim dostignućima, time se čini i jedna vrsta jezičke diskriminacije s obzirom da se onima koji ne poznaju strane jezike uskraćuje pravo obrazovanja u tim znanostima te ono postaje privilegija samo jedne ograničene skupine ljudi.

Arapski jezik se kroz historiju u više navrata pokazao sposobnim da odgovori potrebama vremena. Prvi put se to desilo nakon što su muslimani izašli iz okvira Arabijskog poluotoka te se susreli s naprednijim civilizacijama perzijskog i bizantijskog carstva. Puni želje za novim saznanjima i spoznajama prevodili su na arapski jezik vrijedna djela koja su zatekli na novoosvojenim područjima. Suočeni pri tome s nekim novim sadržajima i naučnim dostignućima, riječi i izraze za njih su pronalazili u starim arapskim korijenima i klasičnoj leksici, dok su neke preuzimali iz jezika izvora jednostavno ih transkribujući i prilagođavajući ih naravima arapskog jezika te njegovom glasovnom sistemu i strukturi.

Tako se zlatno doba arapskog jezika podudara s jednim periodom vladavine Abasida u kojem je arapski jezik obogaćivan novim izrazima i konstrukcijama specifičnim za znanstvenu kulturu, odnosno kulturu koja je predstavljala mješavinu vjerskih znanosti, filozofije i prirodnih znanosti.

Drugi put se to desilo tokom doticaja sa zemljama Zapada u periodu kolonijalizma u 18. stoljeću, kada je arapski svijet izašao iz izolacije, kada su se Egipat i neke druge zemlje otvarale utjecajima modernih nauka i evropskih jezika i kada je, u kočnjici, kao znanost utemeljena teorija prevođenja u arapskom svijetu u savremenom smislu. Period preporoda odlikovao se

pojavljivanjem jednog novog arapskog jezika zahvaljujući ulozi koju je odigralo novinarstvo i širenje štampanja, a samim time i kulture čitanja.

I danas se, u dobu globalizacije, arapski jezik suočava s problemom prevodenja savremenih naučnih, civilizacijskih i tehnoloških termina budući da je arapsko društvo i dalje samo potrošačko, ne i produktivno, ne samo u pogledu korištenja materijalnih dobara, već i kad se radi o naučnoj i kulturološkoj produkciji.

Savremeno doba odlikuje se velikim promjenama na svjetskom nivou vezanim za sredstva komunikacije i razmjenjivanje informacija koja su bez premca. U takvoj situaciji jezici su se našli u utakmici kroz koju se trebaju pozicionirati na svjetskoj jezičkoj sceni. To ponovo aktualizira problem opstanka jezika te povjerenja u njega i njegovo korištenje te nas animira da „jačamo jezik kulturološki, znanstveno i industrijski kako bi bio u stanju da se natječe s drugima i uzme učešća u novoj industrijskoj i znanstvenoj revoluciji.“ (Fihri, 2013: 243).

Iako neki predviđaju da će arapski jezik biti jedan od nekolice velikih jezika te da će do 2050. godine zauzimati centralno mjesto na svjetskoj jezičkoj sceni, mnogi njegovi baštinici to ne shvataju ozbiljno, nego još uvijek sumnjaju u njegovu podesnost.<sup>6</sup> Ljudi su, dakle, u značajnoj mjeri izgubili povjerenje u arapski jezik tako da u slučaju arapske jezičke politike nije više u pitanju očuvanje nego vraćanje povjerenja da on može zadovoljiti potrebe baštinika u znanosti i obrazovanju.

6 Arapski jezik se često ubraja među jezike za koje se vjeruje da će opstati na svjetskoj sceni. Tako je i španski književnik Camilo Jose Cela, inače dobitnik Nobelove nagrade za književnost 1989. godine, izazvao žučnu raspravu na Zapadu, posebno među zagovornicima globalizma, tvrdeći da se svjetski jezici kreću ka nestajanju i izumiranju te da će samo sljedeća četiri jezika biti u stanju opstati na svjetskom nivou: engleski, španski, arapski i kineski (Musaddi, 1999: 390).

## Zaključna razmatranja

Zahvaljujući savremenim sredstvima komuniciranja mi danas živimo u globalnom selu, što podrazumijeva miješanje naroda, kultura, civilizacija, pa i jezika. Svi jezici svijeta, gotovo bez izuzetka, pri tome vrše utjecaje na druge, ali ih i sami trpe, a posebno ukoliko koegzistiraju na jednom prostoru. Razmjena utjecaja među jezicima jedno je od obilježja savremenog društvenog života iz kojeg nije izuzet gotovo nijedan jezik na svijetu. Obično se spomenuti utjecaj svodi na razmjenu pojedinih glasova i leksike, a naročito ako je riječ o izrazima za nove pojmove koji se u svome jeziku traže kao jednakovrijednosti za ono što se, kao nova iskustva, preuzima iz drugih jezika. Međutim, neki analitičari smatraju da takve vrste dodira među jezicima mogu voditi prevladavanju jednog jezika nad drugim budući da, prema njihovom mišljenju, nije moguće da na jednom prostoru koegzistiraju dva jezika, a da jedan od njih ne suzbije onaj drugi ili ga apsorbuje. Naime, globalizam kao novi svjetski poredak kojeg nameću velike svjetske sile, zajedno s političkom, kulturološkom, ekonomskom, tehnološkom i svakom drugom vrstom hegemonije koja iz toga proizlazi ne ostavlja prostora za višejezičnost. Usljed širenja engleskog jezika u svim dijelovima svijeta, lokalni jezici su počeli postepeno iščezavati budući da pod utjecajem jezika pridošlice gube ekonomski i komunikacijski značaj i pred njim se povlače u podređen položaj. Takva dominacija jezika velikih svjetskih sila nad jezicima manje moćnih i utjecajnih govornih zajednica naziva se jezičkim imperijalizmom.

Međutim, zdrava i snažna društva koja posjeduju zrelu civilizacijsku svijest, mudru politiku, između ostalih i jezičku, te znanstveno-tehnološke, industrijske i ekonomske kapacitete u stanju su prevladati njene negativne sadržaje i oduprijeti se njenim štetnim utjecajima. Kada je u pitanju jezik, negativne strane globalizacije dolaze do izražaja u društвima koja su samo potrošačka, a ne i produktivna u znanstvenom, intelektualnom i kulturološkom smislu. Naime, jezici se razvijaju i šire kroz znanost te kulturološke i civilizacijske sadržaje i dostignuća koji se

na njima nude, a to danas nedostaje arapskom jeziku, posebno ako se ima u vidu da se on još uvijek bori s posljedicama prisustva kolonijalizma u arapskom svijetu. S druge strane, i u slučajevima kada takvi sadržaji postoje teško se nalazi načina da se oni plasiraju i ponude izvan granica arapskog svijeta.

Globalizacija ima nesumnjivo snažan negativan utjecaj na arapski svijet zato što on već dugo stagnira te se pokazao kao plodno tlo za globalistička kretanja i procese. Kulturološka i jezička globalizacija posebno dolazi do izražaja kod mladih ljudi u arapskom svijetu zato što su oni, iako to često i nije opravdano, primorani dati prednost nekom stranom jeziku, engleskom ili francuskom, budući da na tome insistiraju univerzitski studiji, stručna usavršavanja i tržište rada koje je otvoreno za one koji znaju strane jezike. U savremenom dobu, dobu digitalizacije, informacije, i to one instant naravi, mlađi naraštaji radije usvajaju u digitalnoj formi, uglavnom na njima stranim jezicima, nego isčitavajući na maternjim jezicima literaturu u printanoj formi kroz koju se usvaja i gradi viši nivo jezika. Na taj način, njihova jezička kultura se razvija na osnovu jezika na kojima su dostupne takve instant informacije.

Mladi bi u arapskom svijetu, uprkos okolnostima koje ih ne ohrabruju, kao što su siromašna znanstvena produkcija na arapskom jeziku i njegova nedovoljna popularnost u svijetu, trebali imati više poštovanja prema njemu zato što je to jezik njihovih predaka, jedno od osnovnih obilježja nacionalnog identiteta, jezik osnovnoga izvora islama s kojim se većina njih identificira, te jezik historije i baštine na osnovu koje se određuju u sadašnjosti i pripremaju za budućnost, dok će veće zanimanje za taj jezik kod drugih pobuditi jedino veće prisustvo njegovih baštiničkih u znanstvenoj, kulturološkoj, tehnološkoj i civilizacijskoj produkciji na svjetskoj razini.

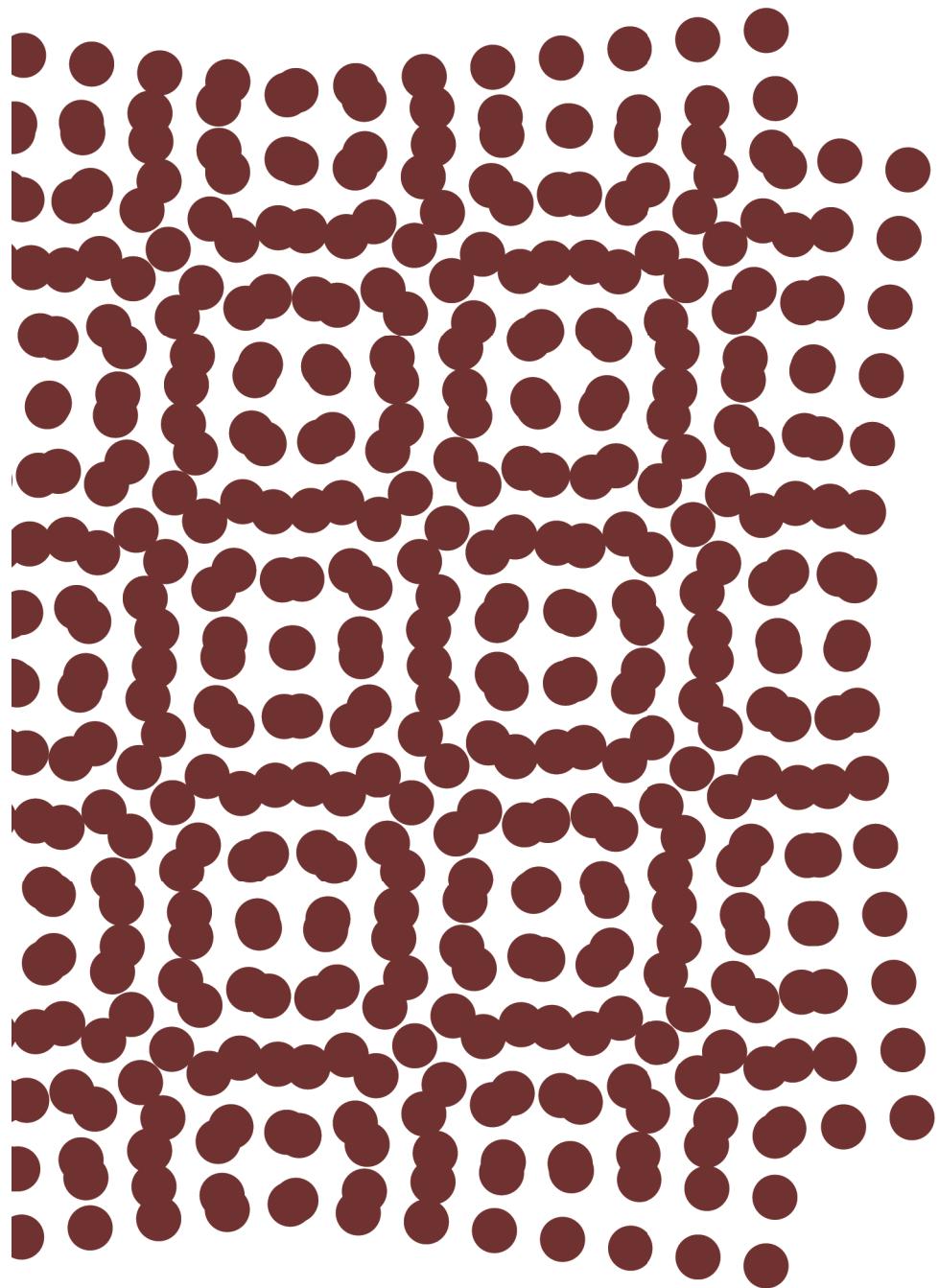
Neophodno je razvijati vlastitu jezičku kulturu i svijest o potrebi njegovanja i očuvanja maternjeg jezika, a svakako da je jednom takvom projektu potrebna podrška svih segmenata društvene zajednice, a posebno zvaničnih institucija kroz

definiranje jasne jezičke politike. Ako se sistemski ne bude rješavao problem, nego se prepusti volji baštinika na jednom divljem i slobodnom jezičkom tržištu te se otvori prostor za primjenu zakona većine, prevladat će najjači jezik, a negativno će se odraziti na nacionalni jezik i njegov opstanak.

Povrh toga, osim lokalnih i nacionalnih zajednica na očuvanju višejezičnosti u svijetu treba djelovati i na svjetskom nivou zato što su jezici i njihove tradicije dio svjetske kulturne baštine i naslijeda, što je, na neki način, već prisutno kroz koncept multilingvizma ili plurilingvizma na kojem u posljednje vrijeme insistiraju velike međunarodne kulturne organizacije s ciljem očuvanja jezičke raznolikosti.

## Literatura

1. 'Abdulazīz, Muḥammad Ḥasan: "Al-Taḥṭīt al-luḡawī bayna mu'assasāt al-dawla wa mu'assasāt al-muqtama' al-madanī", u: Časopis Arapske jezičke akademije u Kairu br. 121, Kairo, 2011.
2. Bugarski, Ranko: *Jezik i kultura*, XX vek, Beograd, 2005.
3. Əyaf, Şawqī: *Al-Madāris al-naḥwiyya*, četvrto izdanje, Dār al-ma'ārif, Kairo, 1979.
4. Fihrī (al-), 'Abdulqādir al-Fāsī: *Al-Siyāsa al-luḡawiyya fī al-bilād al-'arabiyya*, Dār al-kitāb al-ğadīd al-muttaḥida, Bengazi, 2013.
5. Fück, Johann: *Al-'Arabiyya - Dirāsāt fī al-luḡāt wa al-lahāğāt wa al-asālīb*, s njemačkog na arapski preveo: 'Abdulḥalīm al-Naġgār, drugo izdanje, Al-Dār al-miṣriyya al-su'ūdiyya li al-ṭibā'a wa al-našr wa al-tawzī', Kairo, 2006.
6. Kālfī, Lūyis Ĝān (Calvet, Louis-Jean): *Harb al-luḡāt wa al-siyāsāt al-luḡawiyya*, s francuskog preveo Ḥasan Ḥamza, Al-Munazzama al-'arabiyya li al-tarğama, Bejrut, 2008.
7. Musaddī (al-), Abdussalām: *Al-'Awlama wa al-'awlāma al-mudāddā*, Kitāb suṭūr, Kairo, 1999.
8. Şalābī (al-), 'Alī Muḥammad: *Al-Dawla al-'amawiyya 'awāmil al-izdihār wa taddā'iyyāt al-inhiyār*, drugo izdanje, Dār al-ma'rifa, Liban, 2008.



# ZEHRA ALISPAHIĆ

## O pravilnoj i nepravilnoj upotrebi prijeđloga u arapskome jeziku

---

**Zehra Alispahić**

docent na Katedri za  
filologiju Kur'ana

*zalispahic@yahoo.com*

*zehra.alispahić@fin.unsa.ba*

**Originalni naučni rad**

Primljeno: 04. 10. 2018.

Prihvaćeno: 04. 10. 2018.

**Ključne riječi**

arapski jezik, prijeđlozi, više-  
značnost, partnerstvo u znače-  
nju, zamjena, brisanje, dodava-  
nje, greške u upotrebi

**Sažetak**

Tradicionalna ali i aktualne gramatike arapsko-  
ga jezika donose opširne i jasne uvide u mjesto,  
ulogu i mnogobrojna značenja prijeđloga u  
arapskome jeziku. U poređenju sa gramatikama  
nekih drugih jezika prijeđlozi su u gramatikama  
arapskoga jezika detaljnije obrađeni u poglav-  
ljima koja tretiraju partikule. Pa i pored toga  
jezička praksa, verbalna i pisana, svakodnevno  
bilježi brojne greške u upotrebi prijeđloga. Ovaj  
rad, oslanjajući se na neka novija lingvistička  
istraživanja ovoga fenomena ali i vlastita isku-  
stva autora u nastavi arapskoga jezika, pokušava  
markirati najčešće uzroke pogrešne upotrebe  
prijeđloga u arapskome jeziku i dati karakteri-  
stične primjere pogrešne upotrebe. Više znač-  
nost svakog od dvadeset izvornih prijeđloga u  
arapskome jeziku i partnerstvo više prijeđloga u  
jednome značenju dovoljni su razlozi učestalog  
griješenja u upotrebi prijeđloga. Tome svakako  
treba dodati i oslanjanje na jezičku praksu ma-  
ternjega ili nekog drugog zapadnog jezika i "do-  
slavan pristup" u razumijevanju i prevodenju.

## Difficulties in the Proper Use of Prepositions in the Arabic Language

الصعوبات في استخدام حروف الجر  
الصحيح باللغة العربية

### Key words

Arabic language, prepositions, multiplicity of meaning, partnership in meaning, exchange, erasure, adding, errors in use

### الكلمات المفتاحية

اللغة العربية، حروف الجر، تعدد المعاني، الشراكة في المعنى، التناوب، الحذف، الزيادة، الخطأ في الاستخدام

218

### Abstract

Both the traditional and contemporary grammar of the Arabic language give comprehensive and clear views about the place, role and numerous meanings of prepositions in the Arabic language. Compared to grammar books of some other languages, grammar books for Arabic language offer a more detailed exposition for prepositions within the chapters on particles. Nevertheless, language use, both verbal and written, provides a daily register of many mistakes in using prepositions. Drawing from some recent linguistic research of this phenomenon, but also from the author's own experience in teaching Arabic, this article is trying to mark the most common causes of erroneous uses of prepositions and to give typical examples of their erroneous use. Sufficient reasons for the frequently made errors in the use of prepositions are the multiplicity of meanings of each of the twenty original Arabic prepositions and the partnership of several prepositions. Furthermore, relying on the language practices of the mother tongue or some other western language and "literal approach" to understanding and translating is another common mistake.

### الملخص

إن كتب النحو التقليدية وكذلك كتب نحو اللغة العربية الراهنة تأتي بالإلمامات الواسعة والواضحة بمكان حروف الجر ودورها ومعاناتها العديدة في اللغة العربية، ومقارنة بكتب النحو للغات أخرى جاء في كتب نحو اللغة العربية علاج حروف الجر بالتفصيل داخل الفصول الخاصة بالحروف. وعلى ذلك، يلاحظ يومياً في التطبيق اللغوي الشفهي والكتابي عدد كبير من الأخطاء في استخدام حروف الجر. ويحاول هذا البحث، معتمداً على الدراسات اللغوية الحديثة لهذه الظاهرة وكذلك على الخبرات الذاتية لمؤلف البحث في تدريس اللغة العربية، وسم أكثر الأسباب انتشاراً للاستخدام الخاطئ لحروف الجر وضرب أمثلة خاصة به. وتعدد المعاني لكل من حروف الجر الأصلية العشرين في اللغة العربية وشراكة حروف الجر العديدة في معنى واحد يكفي أسباب خطأ الكبير في استخدام حروف الجر. ويضاف إلى ذلك الاعتماد على طريقة تطبيق اللغة الأم أو أي لغة غريبة أخرى و«الإقبال الحرفي» إلى الفهم والترجمة.

## 1. Uvod

Za razliku od većine drugih jezika arapski jezik obiluje brojnim prijedlozima. Tako većina tradicionalnih gramatika navodi podatak da u arapskome jeziku ima dvadeset prijedloga: بِ, مِنْ, إِلَىِ, مَذْ, مُذْنُدْ, رُبَّ, حَتَّىِ, خَلَأِ (za zakletvu), عَنْ, عَلَىِ, فِي, كَمْ, وَ, فِي, بِ, مِنْ, لِ, عَلَىِ.<sup>1</sup> Dakako, nisu svi spomenuti prijedlozi podjednako zastupljeni u pisanim ili usmenim izričaju ali njihovo prisustvo i uticaj na semantički aspekt arapskog jezika zaslužuju različite oblike propitivanja. Posebna podjela prijedloga vezana je za njihov semantički aspekt (nepotpunost značenja) u kontekstu ostvarivanja semantičkih funkcija i veze u rečenici. Tako se prijedlozi dijele na *izvorne* (*hurūf al-ğarr al-aṣliyya*), *redundantne* (*hurūf al-ğarr al-zā'ida*) i *poluredundantne* (*hurūf al-ğarr al-ṣabih bi al-zā'ida*).

Izvorni ili pravi prijedlozi u arapskom jeziku su: بِ\*, مِنْ\*, إِلَىِ\*, مَذْ\*, مُذْنُدْ\*, حَتَّىِ\*, عَنْ\*, عَلَىِ\*, فِي, كَمْ\*, وَ, فِي, بِ, مِنْ, لِ, عَلَىِ).<sup>2</sup> Osam najfrekventnijih među njima فِي, بِ, مِنْ, لِ, عَلَىِ) kao poveznica između *regensa* (*al-'āmil*), i *imena u genitivu* (*al-mağrūr*) daju posve novi kvalitet i značenje iskazu. U takvim konstrukcijama i oni se ostvaruju na semantičkom planu čime se jasno dovode u pitanje uvriježena stajališta da se radi o riječima sa nepotpunim značenjem.

Značenja izvornih prijedloga su brojna i raznolika. Većina izvornih prijedloga međusobno dijeli neka zajednička značenja, a ta pojava je veoma važna ukoliko se posmatra u kontekstu nadnaravnosti i nenadmašnosti stila kur'anskog izraza, posebno stoga što se jedan prijedlog javlja sa značenjem drugoga, ili drugom prijedlogu daje nešto od svoga značenja. Istovremeno, brojnost prijedloga i njihova više značnost dodatna je poteškoća i izazov u kontekstu njihove pravilne upotrebe posebice za one kojiima arapski jezik nije maternji i koji ga usvajaju najčešće

1 Npr. Muhammad As'ad al-Nādirī, *Nahw al-luğā al-'arabiyya*, Al-maktaba al-'aṣriyya, drugo izdanje, Bejrut, 1997, str. 749; Mustafa al-Ğalāyīnī, *Gāmi' al-durūs al-'arabiyya*, I, Al-Maktaba al-'aṣriyya, Bejrut, 2005, str. 522; 'Abbās Ḥasan, *Al-Nahw al-wāfi*, I, Dār al-ma'ārif, Kairo, 2007, str. 431.

2 Prijedlozi pored kojih je oznaka \* ponekad se javljaju i kao redundantni.

kontrastivnim analizama i usporedbama sa nekim drugim jezicima ili sa svojim maternjim jezikom.

## 2. Partnerstvo prijedloga u zajedničkim značenjima

Većina izvornih prijedloga ima jedno osnovno i više sekundarnih značenja. Najmanje je u arapskome jeziku prijedloga koji imaju samo jedno značenje. Može se reći da su značenja arapskih prijedloga veoma fluidna i određena kontekstom. Prijedlog sa najvećim brojem značenja je *الـ*; prijedlog sa samo jednim značenjem je *حتىـ*; priloško značenje (*al-żarfiyya*), kao osnovno ili sekundarno, dijeli sedam od osam najfrekventnijih prijedloga, a slijedi ga značenje dizanja na više, supralokativnost (*al-isti'lā'*). Značenje uzročnosti (*al-ta'lil*) kao sekundarno značenje, dijeli šest od osam najfrekventnijih prijedloga.

U sklopu posmatranja prijedloga i njihovih značenja, posebnu pažnju zaslužuje partnerstvo većine prijedloga u zajedničkim značenjima koje uvjetuje potrebu da se uzajamno supstituiraju (*at-ta'āqub*, *at-tanāwub*) kako u svakodnevnom govoru tako i u tekstu Kur'ana. Među prijedlozima kojima je svojstvena sklonost uzajamnom supstituiranju, ističu se *علىـ* i *منـ*, *إلىـ*, *بـ*, *عنـ*, *فيـ*. Fenomen partnerstva više prijedloga u jednome značenju i njihove specifične upotrebe uz prijedloge nerijetko otvara brojna pitanja pred onima kojima arapski jezik nije maternji. Nemali je broj situacija u kojima se pitamo: koji prijedlog upotrijebiti u toj i toj situaciji i jesmo li sigurni da nismo pogriješili. Dileme imaju i oni kojima je arapski jezik maternji. Stoga je fenomen učestalih grešaka u upotrebi prijedloga predmet brojnih propitivanja a nastale su i studije koje markiraju najčešće greške u upotrebni prijedloga u arapskome jeziku. Ovaj rad nastoji pružiti sažeti pregled značenja prijedloga i prezentirati neke od najčešćih grešaka upotrebe prijedloga kod tragalaca kojima arapski jezik nije maternji ali i grešaka karakterističnih za široku upotrebu prijedloga u arapskome jeziku.

Tabela koja slijedi statistički je sažetak iznesenih zaključaka i praktično pruža uvide u brojna sinonimna značenja

najfrekventnijih izvornih prijedloga. Ona obuhvata osam najfrekventnijih izvornih prijedloga koji ostvaruju čvrstu vezu sa glagolima i koji se pojavljuju u Kur'anu, ali i u svakodnevnom govoru a to su: لـ حتى i من إلـى، عن عـلى، فـي، بــ. Ostale među izvornim prijedlozima nismo uzimali u razmatranje zato što se ne navode u Kur'anu i ne ostvaruju čvrstu vezu sa glagolima. Podastiranje i uvid u ova "mnoštvena" značenja prijedloga u arapskom jeziku pomaže nam u razumijevanju kompleksnosti njihove pravilne upotrebe u arapskom jeziku.

*Tabela značenja izvornih prijedloga u Kur'anu<sup>3</sup>*

PRIJEDLOZI – ZNAČENJA	HATTĀ	LI	BI	FĪ	'ALĀ	'AN	ILĀ	MIN
<i>ibtidā' al-ǵāya</i>	-	*	-	-	-	-	*	+
<i>intihā' al-ǵāya</i>	+	*	-	*	-	-	+	*
<i>al-muğāwaza</i>	-	*	*	-	*	+	-	*
<i>'al-isti'lā</i>	-	*	*	*	+	*	-	*
<i>żarfiyya-al</i>	-	*	*	+	*	*	*	*
<i>al-ilşāq</i>	-	-	+	*	*	*	*	*
<i>al-iḥtiṣāṣ</i>	-	+	-	-	-	-	*	-
<i>al-istiḥqāq</i>	-	*	-	-	-	-	-	-
<i>al-isti'āna</i>	-	-	*	-	-	*	-	-
<i>al-ta'diya</i>	-	*	*	-	-	-	-	-
<i>al-muṣāḥaba</i>	-	-	*	*	*	-	+	-
<i>al-sababiyya</i>	-	-	*	*	-	*	-	-
<i>al-ta'līl</i>	-	*	*	*	*	*	-	*
<i>al-tab'iḍ</i>	-	*	*	-	-	*	-	*
<i>ğins-bayānu al</i>	-	-	-	-	-	-	-	*
<i>al-badal</i>	-	-	*	-	-	*	-	*
<i>al-istiḥqāq</i>	-	*	-	-	-	-	-	-
<i>al-milk</i>	-	*	-	-	-	-	-	-

<sup>3</sup> Koristit ćemo sljedeće simbole: + za izvorno značenje prijedloga; \* za sekundarno značenje prijedloga; - u slučaju kad nema značenja.

PRIJEDLOZI – ZNAČENJA	HATTĀ	LI	BI	FĪ	'ALĀ	'AN	ILĀ	MIN
<i>al-tabyīn</i>	-	*	-	-	-	*	*	*
<i>ṣayrūra-al</i>	-	*	-	-	-	-	-	-
<i>'iwad-al</i>	-	-	*	*	-	-	-	-
<i>faṣl-al</i>	-	-	-	-	-	*	-	+
<i>al-muqāyasa</i>	-	-	-	*	-	-	-	-
<i>al-qasam</i>	-	-	*	-	-	-	-	-
<i>al-nasab</i>	-	*	-	-	-	-	-	-
<i>at-tablīg</i>	-	*	-	-	-	-	-	-

Problem pravilne upotrebe prijedloga u arapskom jeziku rezultat je njihovog mnoštva, mnoštva njihovih značenja, mogućnosti njihove supstitucije (*al-tanawub*), semantičke sublimacije (*al-taḍmīn*), kada glagol u sebe uključuje ili obuhvata značenje drugog glagola, pri čemu prihvata svojstva prijelaznosti glagola čije značenje se preuzima i koristi se onako kako se koristi glagol čije je značenje preuzeo, njihove čvrste povezosti sa imenima i nužnosti njihove upotrebe uz neprijelazne glagole na način kompatibilnosti semantike glagola i prijedloga koji sa njim dolazi u vezu, potom njihova upotreba uz prijelazne glagole sa jednim, dva ili tri objekta ili pak mogućnost njihovoga elidiranja uz glagole (*hadf*) te umetanja na mjesta gdje se ne koriste (*ziyāda*, *idhāl*).

### 3. Greške koje se javljaju kod upotrebe prijedloga

Najčešće greške koje se javljaju kod upotrebe prijedloga odnose se na zamjenu jednoga prijedloga drugim, na njihovo elidiranje (brisanje ili ispuštanje), na njihovo dodavanje i stavljanje uz ime koje ne treba biti u genitivu. U nastavku rada obratit ćemo pažnju na sljedeće greške:

- zamjena jednoga prijedloga drugim prijedlogom;
- zamjena prijedloga prilogom;
- elidiranje prijedloga koji dolazi u pratnji glagola;

- bespotrebno dodavanje prijedloga;
- dodavanje prijedloga i imena u genitivu uz glagol koji sam po sebi nosi značenje.

### 3.1. Greške u zamjeni jednoga prijedloga drugim

Najčešća vrsta grešaka u upotrebi prijedloga su zamjene jednog prijedloga drugim tako da mjesto ispravnog upotrijebljenog prijedloga sa odgovarajućim značenjem i kompatibilnim semantici glagola koji prati, najčešće pod uticajem drugih jezika, zauzme drugi prijedlog. Navodimo primjer glagola *أَثْرَ* koji je prijelazni i koristi se u kombinaciji sa prijedlozima *بِ* i *فِي*. Njihovo mjesto najčešće zauzima prijedlog *عَلَى*. Kaže se *أَثْرٌ عَلَيْهِ*, ولک *عَلَيْهِ*، وهذا *أَثْرٌ عَلَى* العلاقات بين الدول *وأَثْرٌ عَلَيْنَا* بحسن حديثه... (*Uticae* تأثير عظيم، وهذا يؤثر على العلاقات بين الدول وأثر علينا بحسن حديثه...) *Ti imaš ogroman uticaj. Ovo utiče na međudržavne veze. Dojmo nas je načinom na koji se obratio.*) A trebalo bi reći *أَثْرٌ فيه*, ولک *فيه* تأثير عظيم، وهذا يؤثر في العلاقات بين الدول. وأثر *فينا* بحسن حديثه<sup>4</sup> *Ibn Manzūr* u svome rječniku u poglavlju (*أَثْرٌ*) medju ostalim navodi primjer *أَثْرٌ بوجهه وبجيشه السجود*<sup>5</sup>. (*Na njegovom licu i čelu bili su tragovi sedžde.*)

Jedan od mogućih odgovora zašto je prijedlog *على* zauzeo mjesto prijedlog *في* ili *بِ* leži u činjenici da neki evropski jezici uz glagol *أَثْرَ* (*ostaviti traga na, utjecati, dojmiti se*)<sup>6</sup> koriste prijedlog čiji je ekvivalent u arapskom jeziku *على*. Tako i izvedene forme poput: *(Bio je pod utjecajem toga i toga...)* doslovni su prijevodi sa francuskog ili engleskog jezika.<sup>7</sup>

### 3.2. Greške u zamjeni prijedloga prilogom

Zbog sličnosti značenja nekih priloga i prijedloga te zbog prirode samog glagola koji prate kao i zbog uticaja maternjeg jezika onih koji uče arapski jezik kao drugi strani jezik a nerijetko i doslovног prevodenja, nailazimo na greške poput

4 Maḥmud Ismā'īl 'Ammar, *Al-Aḥṭā' al-ṣā'i'a fi 'isti'mālāt ḥurūfi al-ğarr*, Dar 'ālem al-kutub, Rijad, 1998, str. 51.

5 V. Muhammed Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, poglavlje (أَثْرٌ), Dār al-ma'ārif, I, PDF, Kairo, b.g.i.

6 Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 2004, str. 12.

7 It est sous l'influence (francuski) ili It is under the influence (engleski).

أَتَيْتُ عَنْدَهُ وَ يَأْتِي عَنْدَنَا وَأَتَى عَنْدَ الْبَيْتِ وَرَجَعَ، وَيَأْتِي عَنْدَ صَدِيقِهِ: *(Došao sam kod njega, On dolazi kod nas, On je došao kući i vratio se, Došao je kod prijatelja.)* Ovdje treba imati uvidu da se glagol أَتَى أَمْرُ اللَّهِ أَتَى koristi kao neprijelazni poput kur'anskog primjera أَتَى اللَّهُ فَلَا سَتَعْجِلُوهُ Ono što je Allah odredio – dogodiće se,<sup>8</sup> ili u primjeru أَتَى زَيْدٌ u značnju حضر (doći).<sup>9</sup>

Glagol أَتَى koristi se i kao prijelazni o čemu svjedoče brojni kur'anski primjeri poput وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى što s predanošću molitve ne obavljaju.<sup>10</sup> Kaže se i أَتَى فَلَانَا Došao je tome i tome.

224

Glagol أَتَى vezuje se i za brojene prijedloge u skladu sa značenjem koje se u takvim konstrukcijama realizira ali se nikad u arapskom jeziku ne vezuje za mjesni prilog عند iako neki prijedlozi sa kojima se vezuje ukazuju na mjesto. Tako se ovaj glagol koristi sa prijedlogom إلى u primjerima poput (Došao sam mu i Došao nam je); sa prijedlogom على u primjerima poput من زاده السُّلَيْلُ إِلَيْهِ نَسْرَقَهُ; sa prijedlogom بعد u primjeru ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُعَاقَّ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصُرُونَ Zatim će, poslije toga, doći godina u kojoj će ljudima kiše u obilju biti i u kojoj će cijediti.<sup>11</sup>

Primjeri glagola أَتَى sa direktnim objektom i prijedlogom — وَأَتَيْتَنَاكَ بِالْحَقِّ cine ga dvostruko prijelaznim i te konstrukcije su brojne kako u svakodnevnom govoru tako i u kur'anskom tekstu: وَأَتَيْتَنَاكَ بِالْحَقِّ Donosimo ti ono što će se, sigurno, dogoditi, a mi, zasista, istinu govorimo<sup>12</sup> ili قَالَ عَفْرِيْتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَّ آتَيْكَ بِهِ Ja ću ti ga donijeti – reče Ifrit, jedan od džina.<sup>13</sup> Svakodnevne komunikacijske forme ali ni kur'anski kontekst ne navode upotrebu mjesnog priloga. عند Zato i pravilna upotreba nalaže da kažemo أَتَيْتَهُ، وَأَتَيْتَهُ، وَيَأْتِيَهُ وَيَأْتِيَهُ، وَيَأْتِيَهُ بِيَتِهِ أَوْ إِلَى بِيَتِهِ وَيَأْتِيَهُ إِلَيْهِ صديقهِ<sup>14</sup>

8 Al-Qur'ān: Al-Naḥl, 1.

9 Muftić, Arapsko-bosanski rječnik, str. 304.

10 Al-Qur'ān: Al-Tawba, 54.

11 Al-Qur'ān: Yūsuf, 49.

12 Al-Qur'ān: Al-Hijr, 64.

13 Al-Qur'ān: Al-Naml, 39.

14 V. 'Ammar, Al-Aḥṭā' al-ṣā'i'a fi 'isti'mālāt ḥurūfi al-ḡarr, str. 116-117.

### 3.3. Greške u elidiranju prijedloga koji dolazi u pravnji glagola

Jedan od fenomena kod upotrebe prijedloga u arapskome jeziku je njihovo elidiranje (*hadf*) u situacijama kada je njihova upotreba nužna za potpuno razumijevanje semantike nekoga glagola koji prate. Tako glagol koji je neprijelazan ili indirektno prijelazan elidiranjem prijedloga postaje direktno prijelazan. I ove greške rezultat su oslanjanja na jezičku praksu maternjeg jezika onoga koji uči arapski jezik. Ove greške reflektiraju se na konačno značenje. Kao primjer navodimo česte greške u upotrebi glagola احتاج *ahṭāḥ* u pravnji prijedloga *إلى* *ilā*. Kaže se تَحْتَاجُ إِلَى الحَقِيقَةِ *tahṭāj ilā al-haqīqat* (Stvarnost zahtijeva توضيحاً و يَحْتَاجُ إِلَى التَّصْرِيفِ *yahṭāj ilā tashrif*) تَحْتَاجُ إِلَى الْمُسَاعَدَةِ *tahṭāj ilā al-musādah* (pojašnjenje. *Uspjeh zahtijeva mnogo strpljenja. Trebam pomoći.*) Elidiranje prijedloga uz glagol احتاج *ahṭāḥ* čini ga direktno prijelaznim što on u biti nije. On je indirektno prijelazni sa prijedlogom *إلى* *ilā* u svim situacijama. To potvrđuju i brojni tefsiri a al-Zamahšari navodi primjere poput هذه حاجتي أي ما أحتاج إليه وأطلبه ويطلب ما يحتاج *إليه من عيشه*<sup>15</sup> Zato je ispravno kazati: تَحْتَاجُ إِلَى تَوْضِيحٍ وَ يَحْتَاجُ إِلَى تَعْلِيمٍ *tahṭāj ilā tawṣīḥ wa yahṭāj ilā ta‘līm*. النَّجَاحُ إِلَى كَثِيرٍ مِنَ الصَّبَرِ وَ أَحْتَاجُ إِلَى مُسَاعَدَةٍ *najāh ilā kathir mina al-sabr wa yahṭāj ilā musādah*.

### 3.4. Greške u bespotrebnom dodavanju prijedloga

Jedan od najčešćih fenomena pogrešne upotrebe prijedloga kako u usmenoj tako i u pismenoj komunikaciji vezuje se za njihovu progresivnu upotrebu na mjestima i u situacijama gdje za to nema potrebe. Te situacije se najčešće vezuju za direktni objekat, subjekat, predikat imenske rečenice, priloge i sl.

Zbog izražene distribucije i mnogovrsnih značenja, prijedlog *—* se najčešće i koristi tamo gdje za to ne postoji nikakva potreba. Sličnu distribuciju na mjestima gdje za to nema potrebe imaju i prijedlozi *إلى*, *عن*, *من*, *على*, *في* dok se prijedlozi *الـmālāt* manje koriste u takvima situacijama.<sup>16</sup>

Najčešće greške dodavanja i upotrebe prijedloga uočljive su uz direktno prijelazne glagole (*al-mute‘adi*) koji ne zahtijevaju

<sup>15</sup> V. Abū al-Qāsim Mahmūd ibn ‘Umar ibn Muḥammad al-Zamahšarī, *Asās al-balaḡa*, po-glavlje (hwg), Dār al-ma’rifah li al-tibā’ah wa al-naṣr, Bejrut, 1980.

<sup>16</sup> V. ‘Ammar, *Al-Aḥṭā’ al-šā’i’ā fi ‘istī’ mālāt ḥurūfi al-ğarr*, str. 165.

prisustvo prijedloga pomoću kojeg bi se ostvarila veza sa objektom. Među brojnim primjerima izdvajamo upotrebu glagola (spominjati)<sup>17</sup> kao direktno prijelaznog sa jednim objektom ispred koga se veoma često u usmenoj i pismenoj komunikaciji nađe prijedlog بـ pa se kaže بـ (Taj i taj je spomeuo da knjiga postoji. Došao mi je i spomenuo da si bolestan. Spomenuo je da je učitelj tražio da se to uradi.) Potvrda da je glagol ذكر direktno prijelazan te da nema potrebe uz njega vezati prijedlog بـ dolazi i iz brojnih kur'anskih primjera poput وَأذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً I spominji Gospodara svoga ujutro i navečer u sebi, ponizno i sa strahopostovanjem i ne podižući jako glas.<sup>18</sup> Pored glagola ذكر primjetna je pogrešna upotreba i dodavanje prijedloga بـ uz jedan od najfrekventnijih glagola u arapskome jeziku, glagol (reći, kazati).<sup>19</sup> Tako nerijetko čujemo ili قال بأنه مسافر وقال بأن الاختبار غدا، وقالت بأنها قرأت الكتاب ويقول بأننا أحاه سيخضر. (Rekao je da će putovati. Rekao je da je test sutra. Rekla je da je pročitala knjigu. Kaže da će njegov brat doći.).<sup>20</sup> Glagol قال ne koristi se sa prijedlogom بـ a potvrdu ispravnosti te tvrdnje nalazimo, također, u brojnim kur'anskim primjerima poput قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقْبِيًّا Utječem se Milostivom od tebe, ako se Njega bojiš! – uzviknu ona.<sup>21</sup>

### 3.5. Dodavanje prijedloga i imena u genitivu uz glagol koji sam po sebi nosi značenje

Postoje glagoli u arapskome jeziku čije značenje direktno prenosi određenu poruku poput glagola ضرب (pokucati, udariti).<sup>22</sup> Determiniranje ove poruke ili značenja postiže se upotrebom

17 Muftić, Arapsko-bosanski rječnik, str. 483.

18 Al-Qur'ān: Al-A'rāf, 205.

19 Muftić, Arapsko-bosanski rječnik, str. 1247.

20 O ovom fenomenu još uvijek se vode rasprave među arapskim jezikoslovima. Pored toga upotreba uvodne rečenične partikule لـ uz glagol قال još uvijek je predmet rasprava među gramatičarima, tako da neki tu praksi smatraju pogrešnom a neki ispravnom. Takva praksa je bila zastupljena u narječju plemena Benu Sulejm, što spominje i Sibević u svome *Kitabu*.

21 Al-Qur'ān: Maryam, 18.

22 Muftić, Arapsko-bosanski rječnik, str. 839.

ضرب بالسيف وضرب بالحبل وضرب بالمطرقة (*Udario je sabljom. Udario je užetom. Udario je čekićem.*) Radnja udaranja je neupitna a prijedlog samo determinira tu radnju vežući je za sredstvo kojim se realizira radnja. Međutim, nije uvi-jek tako. Koristeći glagol أكل (*jesti*)<sup>23</sup> sa direktnim objektom implicira se učešće usta u tom procesu pa nije nužno kazati أكله سمع (*jeo je ustima i jedi ustima*.) Slični primjeri su سمع (Slušao ga je uhom. Sreo ga je licem u lice. Gledao ga je okom.)

Ovi i slični primjeri podrazumijevaju precizno i dugo propi-tivanje jezičke prakse i uspostavljenih standarda.

#### 4. Brojni primjeri dvojne prakse upotrebe različitih prijedloga uz isti glagol i u istom značenju i česti primjeri pogrešne upotrebe<sup>24</sup>

Kao prilog praktičnoj i funkcionalnoj dimenziji ovoga rada po-dastiremo neke od frekventnijih formi koje je moguće koristiti i na jedan i na drugi način.

أثر فيه	أثر به	<i>utjecao je na njega</i>
بدأ الحديث	بدأ بالحديث	<i>počeo je govoriti</i>
أجاب عن الأسئلة	أجاب الأسئلة	<i>odgovorio je na pitanja</i>
أحسنت إليه	أحسنت به	<i>dobro si postupio prema njemu</i>
أخطأ الهدف	أخطأ في الهدف	<i>promašio je cilj</i>
رضيته	رضيت به	<i>zadovoljan sa njim</i>
رضي عنه	رضي عليه	<i>zadovoljan sa njim</i>
على رغم، على الرغم	برغم، بالرغم	<i>usprkos</i>
زوجته فاطمة	زوجته بفاطمة	<i>oženio sam ga Fatimom</i>
شكرت له	شكرته	<i>zahvalio sam mu se</i>
اشتاق إليه	اشتاقه	<i>poželio ga je</i>

23 Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, str. 38.

24 V. 'Ammar, *Al-Aḥṭā' al-ṣā'i'a fi 'isti'mālāt ḥurūfi al-ğarr*, str. 333-375.

علمت زيدا مسافرا	علمت بأنّ زيداً مسافراً	Znao sam da Zejd putuje.
تكلّم العربية	تكلّم بالعربية	Govorio je arapski jezik.
لا بد من أن نذهب إلى مكة	لا بد أن نذهب إلى مكة	Potrebno je da idemo u Mekku.
لمحة من حياة الشاعر	لمحة إلى حياة الشاعر	crtica iz života pjesnika
أمسكه	أمسك به	uhvatio gaje
وسع الله عليك الرزق	وسع الله عليك في الرزق	Allah ti proširio opskrbu!

Kao poseban prilog ovome radu, uz primjere koje smo naveli u pojedinim dijelovima ovoga rada, navodimo i tabelu sa nekim od čestih grešaka u upotrebi prijedloga u arapskome jeziku. Pogrešna upotreba prisutna je u svakodnevnoj komunikaciji pa čak i u nastupima istaknutih intelektualaca, u printanim i elektronskim medijima.

POGREŠNA UPOTREBA PRIJEDLOGA	PRAVILNA UPOTREBA PRIJEDLOGA
استأذن من رئيسه	استأذن رئيسه
أكّد أهمية الموضوع	أكّد أهمية الموضوع
يأمل الحصول على جائزة	يأمل الحصول على جائزة
كلية الشريعة - جامعة الإمام	كلية الشريعة بجامعة الإمام
اجتمع أحمد وسمير	اجتمع أحمد وسمير
أجب الأسئلة أو أجب عن الأسئلة الآتية	أجب الأسئلة أو أجب عن الأسئلة الآتية
حضرت المحاضرة	حضرت المحاضرة
تخرج في كلية الدراسات الإسلامية	تخرج في كلية الدراسات الإسلامية
خلع ثيابه عن بدنها	خلع ثيابه
دعا زملاءه إلى الغداء	دعا زملاءه إلى الغداء
رددت على فلان حديث فلان	رددت على فلان حديثه
تعصب ضد زميله	تعصب على زميله
أعطيت القلم لمحمد	أعطيت محمداً القلم
فكّر بالدراسة	فكّر في الدراسة
أقسم بالله على أن يقول الصدق	أقسم بالله على أن يقول الصدق
أهديته نسخة من الكتاب	أهديت له / إليه نسخة من الكتاب
وقع بالخطأ	وقع في الخطأ

## 5. Zaključak

Izvorni prijedlozi u arapskome jeziku su značajni determinatori i kreatori semantičkog ozračja u kojem se nalaze. Njihova mnoštvenost i mnoštvenost njihovih značenja te partnersko učešće više prijedloga u jednom te istom značenju u značajnoj mjeri stvara poteškoće pravilne upotrebe onima kojima je arapski jezik maternjim jezikom ali i onima koji nastoje plivati morem ovoga svetoga jezika. Iako je deskripcija brojnih značenja svakoga od dvadeset izvornih prijedloga u arapskome jeziku posve jasna, ipak ne postoji jasni niti precizni odgovori koji upućuju na to koja semantička polja idu uz koje glagole i obrnuto. Svaki pokušaj uspostavljanja određenih pravila rada i nove izuzetke.

Nama koji učimo i podučavamo ostaje da i dalje učimo i istražujemo mnoštvenost lingvističkih zapitanosti i raskrivamo tajne Božijeg ali i ljudskog nauma u pravilnoj upotrebi prijedloga.

## 6. Izvori

1. *Kurān s prijevodom*, preveo Besim Korkut, Orijentalni institut, Sarajevo, 1977.

## 7. Literatura

1. Ammar, Maḥmud Ismā‘īl: *Al-Aḥṭā‘ al-ṣā‘i‘a fi‘ isti‘mālāt ḥurūf al-ğarr*, Dār ‘ālami al-kutub, Rijad, 1998.
2. Čalāyīnī (al-), Muṣṭafā: *Ǧāmi‘ al-durūs al-‘arabiyya*, I-III, Al-Maktaba al-‘aṣriyya, Bejrut, 2005.
3. Ḥasan ,Abbās: *Al-Naḥw al-wāfi*, I, Dār al-ma‘ārif, Kairo, 2007.
4. Ibn Manzūr, Muḥammad: *Lisān al-‘Arab*, Dār al-ma‘ārif, I, PDF, Kairo, b.g.i.
5. Muftić, Teufik: *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 2004.
6. Nādirī (al-), Muḥammad As‘ād: *Naḥw al-luġa al-‘arabiyya*, Al-Maktaba al-‘aṣriyya, drugo izdanje, Bejrut, 1997.
7. Zamaḥšarī (al-), Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar ibn Muḥammad: *Asās al-balaḡa*, Dār al-ma‘rifah li al-ṭibā‘a wa al-našr, Bejrut, 1980.



# AMIRA TRNKA-UZUNOVIĆ

## Semantički opus partikule *wa* (و) u arapskome jeziku

---

Amira Trnka-Uzunović

docent na Katedri za  
filologiju Kur'ana  
amiratrnska@yahoo.com

### Stručni rad

Primljeno: 13. 09. 2018.  
Prihvaćeno: 02. 10. 2018.

**Ključne riječi**  
partikula, različite uloge, aktivna i pasivna *wa*, istovremena realizacija (*mušāhaba*), regens ('āmil), rektum (*ma'mūl*)

### Sažetak

Najfrekventnija partikula u arapskome jeziku, *wa*, najčešće se razumijeva samo kao veznik, međutim ona ima široku lepezu semantičko-sintakških uloga.

Zadatak ovoga rada jeste predstavljanje tih različitih uloga sa njihovim karakteristikama koje su jasno vidljive u odabranim primjerima ajeta iz Kur'ana Časnog kao i u odgovarajućim stihovima. Na osnovu uvida u literaturu, nastojali smo predstaviti najfrekventnije sintakšičke funkcije ove partikule u kojima se ona manifestira kao veznik, kao čestica za otpočinjanja, čestica koja uvodi rečenicu stanja, čestica koja prethodi imenu u akuzativu u značenju prijedloga *sa*, čestica za zakletvu, čestica u značenju prijedloga *rubba* te kao čestica koja prethodi glagolu u obliku konjunktiva.

Cilj rada je skretanje pažnje na tu izuzetno frekventnu partikulu predstavljajući je u različitim semantičko-sintakšičkim kontekstima, a metodom analize sadržaja i komparativno-kontrastivnom analizom ponuđenih primjera sakralnog i profanog karaktera izvučeni su određeni zaključci koji ukazuju na značaj prepoznavanja različitih funkcija ove partikule.

الأدوار الدلالية لحرف (و) في اللغة  
العربية

Semantic Overview of the  
Particle *wa* (و) in the Arabic  
Language

Key words

particle, different roles, active and passive use of *wa*, contemporaneous realization (*muṣāḥaba*), operator ('āmil), operand (*ma'mūl*)

الكلمات المفتاحية

الحرف، الأدوار المختلفة، والإيجابية والسلبية،  
المصاحبة، العامل، المعامل

232

Abstract

The most frequent particle in the Arabic language, *wa* is most commonly understood to serve as a conjunction. However, the particle has a wide range of semantic and syntax roles. The task of this particle is to present the different roles of the conjunction *wa* with all its characteristics which are clearly visible in the selected verses of both the Noble Qur'an and the verses of poetry. Based on a review of scholarly literature, the author seeks to present the most frequent syntactic functions of this particle in which it serves as a conjunction, as a particle at the beginning, a particle for the conditional statement, a particle preceding the noun in accusative case in the sense of the preposition *with*, a particle of oath (*wawu l-qasam*), a particle in the sense of the preposition of probability (*wawu rubba*) and as a particle preceding the verb in the form of conjunctive. The aim of the article is to draw attention to the highly frequent use of the particle by presenting it in different semantic and syntactic contexts. Applying the methods of content analysis and comparative-contrastive analysis of the presented examples of sacred and profane character, it draws certain conclusions which point to the importance of recognizing those different functions of the particle.

الملخص

إن حرف (و) أكثر الحروف انتشاراً في اللغة العربية، ولا يُعتبر حرف عطف فقط كما هو شائع لدى كثير من الناس، بل له مجال عريض من الأدوار الدلالية.

ومهمة هذا البحث تقديم تلك الأدوار المختلفة بخصائصها التي تُلاحظ بوضوح في الأمثلة المختاراة لآيات القرآن الكريم وكذلك في الآيات المناسبة، وعلى أساس الرجوع إلى الدراسات السابقة حاولنا تقديم أكثر وظائف هذا الحرف النحوية انتشاراً التي يظهر فيها حرف العطف، وواو الابتداء، وواو الحال، وواو المعية، وواو القسم، وواو الرب، وواو نصب الفعل.

وهدف هذا البحث تولية الاهتمام بذلك الحرف الشائع تماماً وتقديمه في السياقات الدلالية النحوية المختلفة، وتحليل المضمون والتحليل المقارن للأمثلة المقدمة المقدسة وغير المقدسة تم استخراج النتائج المعينة التي تشير إلى أهمية معرفة تلك الوظائف المختلفة لهذا الحرف.

## Uvod

Partikula *wa* je ubjedljivo najfrekventnija partikula u arapskome jeziku. Ako pratimo njenu frekventnost u bilo kom arapskome tekstu, primjetit ćemo da je skoro nemoguće naći rečenicu bez ove partikule, često i više puta ponovljene. Obično se smatra da se radi o vezniku koji se u naš jezik prevodi veznikom *i*, ili *a*, međutim ova partikula ima mnogo šire semantičke domete pa je cilj rada, između ostalog, definirati njen semantički opus i ponuditi odgovor na pitanje da li se radi samo o vezničkoj partikuli, kako se to na površini čini i, ako nije, koje su to njene druge semantičke vrijednosti. Drugo važno pitanje na koje rad treba ponuditi odgovor jeste da li u bosanskome jeziku imamo odgovarajući jezički odziv na semantičko lepršanje ove partikule.

U klasičnoj arapskoj gramatici partikule se definiraju kao jedna od ukupno tri vrste riječi koje za razliku od druge dvije, prema definiciji, tek u kontekstu dostižu puninu značenja i pri tome nemaju odrednicu vremena.<sup>1</sup> Ovako postavljena definicija jasno odvaja partikule (*al-hurūf*) – od imena (*al-'astmā'*), punoznačnih riječi i glagola (*al-'af'āl*) čija se osobena semantika vezuje za odrednicu vremena. Definicija se bazira na dva elementa semantičkog karaktera s tim da spominjanje konteksta (*إنما تدل - الحروف - ها...*) u definiciju uvodi i sintaksičku odrednicu. Dakle, radi se o nepunoznačnoj vrsti riječi koja svoje potpuno značenja dostiže tek uz druge riječi, odnosno u kontekstu. Za prepostaviti je da zanemarivanje semantičke različitosti bez obzira koliko ona mogla izgledati tanana može voditi pogrešnom razumijevanju određenog teksta, a ukoliko je riječ o kur'anskome tekstu važnost preciznosti doseže svoje najviše razine.

<sup>1</sup> Definicija koju navodi Muḥammad As'ad an-Nādirī bazira se na nepunoznačnosti ove vrste riječi: (*Partikula je nepunoznačna riječ koja nema odrednicu vremena*) i skoro je identična onoj koju nalazimo kod H. 'Abbas-a: (*Partikula nije punoznačna nego, naprotiv, nepunoznačna vrsta riječi koja poprima puninu značenje nakon ulaska u rečenicu i pri tome nema odrednicu vremena*), Muḥammad As'ad an-Nādirī, *Nahwu l-luğati l-'arabiyyati*, Al-Maktabatu l-'asriyyatu, treće izdanje, Bejrut, 1998., str. 14; 'Abbās Ḥasan, *An-Nahwu l-wāfi*, Dāru l-ma'ārifī, I, Kairo, 1980, str. 28.

U literaturi koja se bavi arapskim jezikom na našem i jezicima u okruženju ne nalazimo dovoljno istraženu ovu vrstu riječi. Teufik Muftić, autor *Gramatike arapskog jezika*, u ovom svome djelu u okviru dva poglavlja dotiče se ove vrste riječi. U poglavlju *Morfologija o partikulama* je ponudio kratak pregled klasifikacije partikula potpuno se naslanjajući na klasifikaciju te vrste riječi u bosanskom jeziku kao i na jednoj stranici u okviru poglavlja *Sintaksa*, također, slijedeći gramatičku logiku našeg jezika.<sup>2</sup> Partikule pojedinačno nisu obradene.

**U Gramatici arapskog jezika** autora Darka Tanaskovića i Anđelke Mitrović skoro identično nalazimo kratak pregled čestica na bazi klasifikacije ove vrste riječi u srpskome jeziku uključujući jednu stranicu o partikuli *wa* u ulozi veznika.<sup>3</sup>

Ni u udžbenicima arapskoga jezika rađenim za potrebe nastave u osnovnim i srednjim školama ne nalazimo značajniji prikaz ove vrste riječi. Dodamo li tome da su partikule predstavljene samo kao semantički pandani partikula u bosanskome jeziku i što nikako ne pomaže njihovom pravilnom razumijevanju u kontekstu arapskog teksta, opravdano je kazati da postoji potreba za njihovim predstavljanjem i razumijevanjem iz ugla vlastitog jezika.

Značajniji prikaz partikula u sklopu prikaza arapske gramektike, općenito, nalazimo u Jahićevoj obradi gramatike arapskoga jezika našeg arabiste Mustafe Ejubovića (Šejh Juje).<sup>4</sup> Ono što nedostaje jeste analiza primjera u kojima ova partikula mijenja svoj semantički okvir pa tako, sintaksički gledano, potencijalno predstavlja problem u razumijevanju odgovarajućeg sadržaja.

Što se tiče arapskih izvora, poglavlja posvećena partikulama nalazimo i kod klasičnih i kod savremenih autora. Kod različitih autora nalazimo partikule klasificirane na različite načine,

2 Teufik Muftić, *Gramatika arapskog jezika*, Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta, Izdavačka kuća Ljiljan, 1997, str. 334.

3 Darko Tanasković i Anđelka Mitrović, *Gramatika arapskog jezika*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva Beograd, 2005, str. 334.

4 Mustafa Jahić, *Arapska grematika u djelu Al-Fawā'id al-'abdiyya* Mustafe Ejubovića, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2007, str. 334.

prema značenju, strukturi, odnosno, broju harfova koji ih čine, ili prema vrsti sintaksičkoga djelovanja. U ovome radu bazirali smo se na relevantnim izvorima, klasičnim i savremenim i na prvom mjestu izdvajamo Ibn ‘Umm Qāsim, al-Murādija i njego-vo djelo *Ǧinnī dānī fī ḥurūfi l-ma’āni*. U njemu je autor klasificirao partikule na osnovu sintaksičkog djelovanja na tri grupe, one koje djeluju na ime, one koje djeluju na glagol i one koje dje- luju na obje vrste riječi, zatim ih predstavio po drugom kriteriju klasifikacije, strukturi, odnosno broju harfova koji ih čine. Tako se u toj klasifikaciji partikula *wa* nalazi u poglavlju koje obuhva-ta jednokonsonantske partikule.<sup>5</sup>

Ǧalāyīnī, Muṣṭafā u svom djelu *Ǧāmi‘u d-durūsi l’arabiyyati*, također klasificira partikule na osnovi sintaksičkih osobenosti i navodi ista tri tipa partikula.<sup>6</sup> U nastavku ih detaljnije analizira klasificirajući ih prema značenju i navodi trideset jedan tip partikula. Unutar te klasifikacije partikula *wa* se prepoznaje u više različitih grupa.<sup>7</sup> Savremeni egipatski lingvista i profesor na univerzitetu Al-Azhar Isa Šahata u svome djelu posvećenom samo semanticci partikule *wa* u Kur’antu prepoznaje sedam osnovnih tipova sa određenim podgrupama, koje su kod drugih autora prepoznate kao zasebne.<sup>8</sup>

Ostali izvori na koje se ovaj rad naslanja slijede slične princi-pe klasifikacije partikula. Ono što je nama bilo zanimljivo u ovo-me istraživanju i što je osnovni cilj ovoga rada jeste da se detalj-nom analizom istraživanja u arapskom jezikoslovju i vlastitim kompariranjima funkcija partikule *wa* na primjerima različitog karaktera, ukaže na njen doprinos semanticci konteksta te ista-knu različita sintaksička rješenja koja nužno slijede.

Shodno postavljenom cilju, u radu smo uglavnom koristili metodu analize sadržaja na osnovu čega smo prezentirali široku

5 Ibn ‘Umm Qāsim al-Murādī, *Ǧinnī dānī fī ḥurūfi l-ma’āni*, muḥaqqaq: Fahru d-Dīn Qubāwa i Muḥammad Nadīm Fāḍil, Dāru l-kutub al-’ilmīyya, Bejrut, 1992, 1 dio, str. 153.

6 Muṣṭafā al-Ǧalāyīnī, *Ǧāmi‘u d-durūs*, Al-Maktabatul-’asriyyatu, Bejrut, 1993, I, str. 12.

7 Muṣṭafā al-Ǧalāyīnī, *Ǧāmi‘u d-durūs* III, str. 254.

8 Isā Šahāta ‘Isā, *Dalālātu l-wāwi fi n-naṣṣi l-qur’āni*, Dāru l-’āfāqi l-’arabiyya, Kairo, 2012.

semantičku lepezu ove partikule što je poslužilo kao osnov za izvođenje određenih zaključaka.

U pisanju ovoga rada koristili smo fonetsku transkripciju i onda kada smo smatrali potrebnim navodili i izvorni tekst na arapskome jeziku.

### Semantička disperzija partikule *wa*

Partikula *wa* jedna je od najzastupljenijih partikula u arapskom jeziku i u skladu sa tom frekventnošću, između ostalog, ima i bogatu semantiku.<sup>9</sup>

Sedam je najfrekventnijih uloga koje ova partikula obavlja u svome semantičkom pozivu i s obzirom na frekventnost možemo ih navesti sljedećim redoslijedom:

- *wa* veznik – الواو العاطفة
- *wa* otpočinjanja – واو الاستئاف
- *wa* halija rečenice – واو الحال
- *wa* pridruženosti – واو المعيّة
- *wa* za zakletvu – واو القسم
- prijedložna *wa* – واو الربّ
- *wa* konjunktiva – واو نصب الفعل

Ove semantičke uloge dijele se s obzirom na utjecaj partikule *wa* na aktivne (rektivne ili العاملة) i pasivne (nerekativne ili غير العاملة). U prvu kategoriju spadaju *wa* za konjunktiv glagola, zatim *wa* za zakletvu, *wa* pridruženosti te prijedložna *wa*, a u drugu preostali tipovi ove partikule.

<sup>9</sup> U kur'anskoj suri al-Baqara partikula *wa* se javlja 815 puta u različitim ulogama, zatim po frekventnosti slijedi partikula *fa* 247 puta, također u različitim ulogama, slijedi ih partikula 'aw svega 29 puta, Amira Trnka-Uzunović, *Semantika veznika u Kur'anu*, neobjavljena doktorska disertacija, odbranjena na Fakultetu islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu, 2016, str. 125.

## Neaktivni tip partikule *wa*

Neaktivni tip partikule *wa* (*al-wāwu ḡayrul-‘āmila*) podrazumejava slijedeće funkcije:

### 1. Partikule *wa* u ulozi veznika

Prema većini gramatičara, veznik *wa* upućuje na opću konekciju i ravnopravno sudioništvo u značenju svih strana u vezivanju, bez implikacija redoslijeda i vremena realizacije vezanih sadržaja.<sup>10</sup> U definicijama su korišteni termini *al-ğam'u* i *al-muṭlaqu* koji zaslužuju dodatno objašnjenje. *Al-ğam'u* jezički upućuje na *skupljanje, sastavljanje, povezivanje, zbrajanje*, itd., dok drugi termin jezički upućuje, između ostalog, na značenje *apsolutan, opći i bezuvjetan*.<sup>11</sup> Prema Ibn Ḥāġibu, *al-ğam'u* terminološki upućuje na to da strane u konekciji putem veznika ne smije vezati značenje izbora jednog od dvoje (ili više), kao što je to slučaj sa veznikom '*am*', kao i da to povezivanje ne implicira zajedništvo u vremenu ili mjestu realizacije sadržaja. Drugi termin, *al-muṭlaqu*, prema istom gramatičaru, znači nepridavanje važnosti redoslijedu kojim su navedeni sadržaji vezani.<sup>12</sup>

Ako se analizira definicija ‘Abbāsa Ḥasana, kao zajednički model za većinu gramatičara, koja kaže da “ovaj veznik upućuje samo na sudioništvo u istom značenju dva spojena sadržaja”, jasno je da sudioništvo vezanih elemenata nikako ne upućuje na vremenski redoslijed njihove realizacije (*tartīb*), na

<sup>10</sup> Ibn Hišām navodi stavove nekih protagonisti kufijske škole kao što su Ta'lab, Al-Farrā', Qutrub, Al-Kissā'i, koji su smatrali da ovaj veznik ima značenje i redoslijeda (Ibn Hišām al-'Anṣāri: *Muġnī l-labībi 'an kutubi l-ārībi*, I-VII, muhaqqiq: 'Abdu l-Laṭīf Muhammād al-Katib, Kuvajt, 1421/2000, str. 356). Većina autora u čija djela smo imali uvid, definira ovaj veznik na isti, ili sličan način. Navest ćemo neke definicije: *Ovaj veznik upućuje samo na sudioništvo u istom značenju dva spojena sadržaja* ('Abbās Ḥasan, op. cit., str. 557); *Ovaj veznik ima značenje samo spajanje* (Muṣṭafā Hamida, op. cit., str. 49); *Veznik wa je za apsolutno spajanje, bez implikaciju redoslijeda u svojoj semantici* (Ibn Ḥāġib, 'Abū Bakr, *Al-Kāfiyatū fi 'ilmī n-nahwi*, Maktabatu l-bušrā li t-tibā' ati wa n-našri wa t-tawzī'i, Karači, 2011, str. 185); *Veznik wa je u funkciji apsolutnog spajanja, ne i redoslijeda* (Isfarāyīnī, 'Abū Ḥāmid, *Al-Lubābu fi 'ilmī l-i'rāb*, obrada: Ṣawqī al-Ma'arri, Maktabatu Lubnan, Bejrut, 1996, str. 132).

<sup>11</sup> Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*, Izvršni odbor Udruženja Ilmije u SRBiH, I, Sarajevo, 1973, I, str. 532.

<sup>12</sup> Ibn Ḥāġib, op. cit., str. 185.

istovremenost (*muṣāḥaba*), ili neposredno slijedeњe (*ta'qīb*), pa ni slijed sa vremenskom odgomom (*muhla*). Isto tako, konkretni redoslijed vezanih elemenata ne upućuje na značenje manje važnosti (*hissa*) sadržaja koji dolazi poslije veznika, niti više uvažavanja (*šaraf*), odnosno davanja prednosti, onome što je prvo navedeno u odnosu na drugi po redu sadržaj.<sup>13</sup>

Dakle, radi se o općem sastavnom vezniku koji spaja dva sadržaja, a s obzirom na to da se radi o konekciji uspostavljenoj putem veznika, podrazumijeva se i zajednička fleksija spojnih elemenata. Značenje opće konekcije i ravnopravnog sudio-ništva može biti promijenjeno jedino pod utjecajem posebnog sadržaja (*al-qarīna*) koje upućuje na redoslijed, ili istovremenošć, ili neko treće značenje. Ako analiziramo značenje ovog veznika u rečenici (Stigli su Amr i Zejd, jasno je da veznik *wa* ne upućuje ni na šta drugo osim na sudjelovanje Amra i Zejda u istoj radnji. Ovaj veznik nam ne nudi informaciju o tome ko je prvi stigao, Amr ili Zejd, niti da li su stigli u isto vrijeme, kao što ne znamo da li su, možda, oni stigli neposredno jedan za drugim, redoslijedom kako su i spojeni, ili obrnutim redom, ili je između njihovih dolazaka prošlo izvjesno vrijeme. Međutim, ako u rečenicu uvedemo riječ koja implicira značenje vremena, npr. (Stigao je Amr i poslije njega Zejd) i (Stigao je Amr i prije njega Zejd), ili uvedemo riječ koja znači istovremenost, npr., (Stigao je Amr i sa njim Zejd), jasno je kako se smisao rečenice mijenja, iako je veznik ostao isti. Mijenjanje značenja u smislu realizacije vezanih sadržaja, a da se veznik nije mijenjao, kao ni redoslijed vezanih elemenata jeste očiti dokaz semantičke neutralnosti ovog veznika kada se radi o značenju vremena realizacije. U prilog ovome govore i slijedeći primjeri kur'anskih ajeta (ولقد أرسلنا نوحًا وإبراهيم) (*Mi smo Nuha i Ibrahima poslali*),<sup>14</sup> u

<sup>13</sup> 'Abbās Hasan, op. cit., str. 558. Autor navodi primjer ajeta kojim se potvrđuje izneseni stav لا يُستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة (Nisu jednaki stanovnici Džehennema i stanovnici Dženneta), u kome je na mjestu prvog vezanog sadržaja sintagma *stanovnici Džehennema* kao sadržaj sa značenjem prijetnje i kazne, u odnosu na drugi spomenuti, *stanovnici Dženneta*, sintagma sa značenjem nagrade i priznanja.

<sup>14</sup> Al-Qur'ānu, Al-Hadid, 26.

kojem je redoslijed spojenih elemenata (Nuha, a.s.) *al-ma'ṭūf 'alayhi* i (Ibrahima, a.s.) *al-ma'ṭūf*, u skladu sa historijskim redoslijedom poslanja dvojice poslanika, a.s. U semantičkom smislu, ovdje je prisutna i odgoda, ali je i to značenje sadržano izvan ovog veznika, ponudio ga je historijski kontekst konkretnog sadržaja.

Drugi ajet koji može poslužiti kao argument istome stavu je كذلِكَ يوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ أَعْزِيزُ الْحَكَمْ (Eto tako Allah Silni i Mudri objavljuje tebi, kao i onima prije tebe),<sup>15</sup> u kome je očito sintagma من قبلك ta koja upućuje na vrijeme realizacije objavljanja, a ne veznik koji spaja sudionike kao objekte radnje, spojenu ličnu zamjenicu *ka* (*al-ma'ṭūf 'alayhi*) i odnosnu zamjenicu *al-lađī* (*al-ma'ṭūf*). Vezani elementi realizirani su suprotno navedenom redoslijedu, tako da je sadržaj spomenut poslije veznika realiziran prije onog spomenutog ispred veznika.<sup>16</sup> Ako bi ovaj veznik upućivao na redoslijed, ne bi bilo potrebe za uvođenjem posebnih riječi, ili sintagmi, koje svojom semantikom upućuju na vrijeme realiziranja radnje. U slučaju da ovaj veznik dođe sam, bez implikacija značenja izvan njega, razumijevao bi se kao veza između dva sadržaja koji se realiziraju istovremeno, rjeđe u hronološkom nizu impliciranom u redoslijedu navođenja elemenata vezivanja.

Važno je na ovome mjestu napomenuti da veznik *wa* može slijediti ponovljena partikula *immā*. U tom slučaju veznik *wa* nema značenje kako je definirano, nego značenje izbora, kao u primjeru سافر إِمَا بِالقطارِ وَ إِمَا بِالحافلة (Putuj ili vozom, ili autobusom).

Ovaj veznik spaja pojedinačne riječi, prijedložne sintagme i rečenice. Spajanje pojedinačnih riječi je zastupljeno u pretvodnim primjerima, kao i u brojnim ajetima, npr., فاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيٌّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَة (O Stvoritelju nebesa i Zemlje, Ti si Zaštitnik moj i na ovome i na onome svijetu).<sup>17</sup> Ovdje veznik *wa* spaja dvije imenice koje su u ulozi drugog člana genitivne veze

15 Al-Qur'ānu, Aš-Šūrā, 3.

16 Primjere navodi 'Abbās Ḥasan (op. cit., str. 559).

17 Al-Qur'ānu, Yūsuf, 101.

i imaju zajedničkog regensa, kao i druge dvije imenice koje imaju zajedničkog regensa, prijedlog *fī*. Veznikom *wa* se mogu spajati, kako je kazano i prijedložne sintagme, kao u primjeru ﴿استفدت من القراءة ومن حضور الدروس (Imao sam koristi od učenja i od prisustvovanja časovima),<sup>18</sup> ili u stihu pjesnika kojeg navodi ‘Abbās Hasan:

لأنت أحلى من لذيد الكري و من أمان ناله الخائف<sup>19</sup>

*Ti si ljepeš od slatkog drijemeža i od sigurnosti kad je uplašeni osjeti*

Primjeri spajanja prijedložnih sintagmi ovim veznikom brojni su i u kur'anskome tekstu, poput ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَىٰ (To je Allahova milost prema nama i ostalim ljudima).<sup>20</sup> Kad su u pitanju rečenice spojene ovim veznikom, one mogu biti i glagolske i imenske. Primjer spajanja imenskih rečenica имамо у poslovici لا فقر أشد من الجهل و لا مال أتفع من العقل و لا حسبي كحسن (Nema većeg siromaštva od neznanja, ni korisnijeg imetka od pameti, ni veće vrijednosti od lijepog morala), kao i u slijedećem من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها و من يشفع شفاعة kur'anskom ajetu سيئة يكن له كفل منها (Onaj ko se bude za dobro zalagao – biće i njemu udio u nagradi, a onaj ko se bude za зло zauzimao – biće i njemu udio u kazni).<sup>21</sup> Glagolske rečenice, također, mogu biti spojene ovim veznikom, kao u primjeru rečenice قرأ الكتاب و فهمته (Čitao sam knjigu i shvatio sam je)<sup>22</sup> u kojoj su oba glagola u istom vremenu i imaju istog vršioca radnje.

Uz formalno vidljive osobitosti ovog veznika mogu se nавести i primjeri njegovog izostavljanja (sa i bez elemenata koje spaja), pod uvjetom da se željeni smisao sačuva.

Izostavljanje samog veznika može se sresti u primjerima poput خذ قلمًا دفترًا كتابا (Uzmi olovku (i) svesku (i) knjigu), gdje se u nabranjanju veznik *wa* podrazumijeva, iako formalno ne stoji,

18 An-Nādirī, op. cit., str. 854.

19 Stih navodi 'Abbās Hasan (op. cit., str. 561) bez imena pjesnika.

20 Al-Qur'ānu, Yūsuf, 38.

21 Al-Qur'ānu, An-Nisā', 85.

22 An-Nādirī, op. cit., str. 857.

سُئمُ الْلَّبَنَانِيُّونَ هَذِهِ الْحَرْبِ الْمَدْمُرَةِ (وَ بَاتُوا يَطْلُبُونَ السَّلَامَ الْأَمْنَ الْعَدْلَ النَّظَامَ الْبَنَاءَ) (Dozlogrdio je Libanoncima razarajući rat i počeli su tražiti mir, sigurnost, pravdu, sistem, izgradnju), u kojem, također, imamo nabranje gdje je izostavljen veznik, ali se njegovo prisustvo podrazumijeva. U istom primjeru možemo uočiti veznik *wa* koji spaja dvije glagolske rečenice sa zajedničkim subjektom, prva bi bila سُئمُ الْلَّبَنَانِيُّونَ هَذِهِ الْحَرْبِ الْمَدْمُرَةِ (وَ بَاتُوا يَطْلُبُونَ السَّلَامَ الْأَمْنَ الْعَدْلَ النَّظَامَ الْبَنَاءَ) druga, gdje ovaj formalno ispoljen veznik upućuje na zajednički smisao kojeg imaju (ove rečenice) u sklopu zajedničke složene rečenice. 'Abbās Ḥasan navodi nabranje brojeva u formi desetica kao uobičajeni primjer izostavljanja veznika, a da se njegovo prisustvo podrazumijeva, npr., ... عَشْرُونَ ثَلَاثُونَ أَرْبَعُونَ ... *Dvadest, trideset, četrdeset...*

Primjer izostavljenog veznika imamo i u stihu pjesnika:

كَيْفَ أَصْبَحْتَ كَيْفَ أَمْسَيْتَ مِمَّا يَغْرِسُ الْوُدُّ فِي فُؤَادِ الْكَرِيمِ<sup>23</sup>

*Kako si osvanuo, kako omrknuo, čime usaditi ljubav u srce Ple-menitog.* Podrazumijeva se كَيْفَ أَصْبَحْتَ و كَيْفَ أَمْسَيْتَ (*Kako si osvanuo i kako omrknuo*).

### Posebna gramatička obilježja vezivanja veznikom *wa*

Ovaj veznik se izdvaja od drugih po određenim gramatičkim pravilima koja prate vezivanje sadržaja njime. Navest ćemo neka pravila koja nalazimo kod 'Abbāsa Ḥasana, Ibn Hišāma, Ar-Rađīja al-Astrābāđija, An-Nādirīja i Mušṭafe Ḥamīde.

Vezivanje veznikom *wa* može se promatrati u odnosu na vrijeme realiziranja spojenih sadržaja, pa shodno tom kriteriju mogu se prepoznati tri stanja vezivanja:

On spaja u sadržaje čija je dualnost, ili množnost, regirana semantikom zajedničkog regensa koji svoje djelovanje ne može ograničiti samo na prvi sadržaj u vezivanju (*ma'ṭuf 'alayhi*) a

23 Stih navodi Ibn Hišām, al-Anṣārī, *Awḍahu al-masālikī 'ilā 'Alfiyyati Ibn Mālik*, III, obrađa: Muhammad Muhyi d-Dīn 'Abdu l-Hamīd, Manṣūrātu l-Maktabati l-‘aṣriyyati, Bejrut, b.g.i.str., 357) bez imena pjesnika;

da cjelovit sadržaj ima smisla. Posebno obilježje ovog tipa vezivanja jeste i to da regens koji zahtijeva dual, ili množinu nosi u sebi i značenje istovremenosti realizacije vezanih sadržaja (*al-muṣāḥaba*).

U kur'anskom primjeru *وَخُسْفَ الْقَمَرِ وَجُمُعُ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ* (*i Mjesec pomrači i Sunce i Mjesec spoje*)<sup>24</sup> spojeni su Sunce i Mjesec u kontekstu pomračenja. Istovremenost tog dešavanja ne implicira veznik, kako to u analizi ovog primjera iznosi Muṣṭafā Ḥamīda, nego semantika glagola, kao regensa, koji podrazumijeva potrebu za više realizatora (rektuma) u istom vremenu. Isti autor navodi i slijedeće kur'anske primjere ovakvog vezivanja:

*قل لا يستوي الخبيث والطيب*<sup>25</sup> (*Reci: "Nije isto ono što je zabranjeno i ono što je dozvoljeno";*) *(A) الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد*<sup>26</sup> (*smo ga namijenili svim ljudima, kako za mještanina tako i za došljaka;*) *وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا (A ima i drugih koji su grijeha svoje priznali, i koji su dobra djela s drugim koja su hrđava izmiješali).*<sup>27</sup>

U primjeru rečenice *هُمَا أَخٌ وَأَخْتٌ* (*Njih dvoje su brat i sestra*) očita je implikacija istovremenosti, kao i dualnosti subjekta (*al-mubtada'*) ove imenske rečenice koji je regens sadržaju što slijedi. On se nikako ne bi mogao ispoljiti na samo prvom vezanom elementu kao svom predikatu (*al-habaru*), pa tačna rečenica ne bi mogla glasiti *هُمَا أَخٌ*.

U rečenici *تَخَاصَّ زَيْدٌ وَعَمْرٌ* (*Svađali su se Zejd i Amr*) imamo glagol čija realizacija nije moguća ako se, kao regens, ograniči samo na sadržaj prije veznika *al-ma'ṭūf 'alayhi*. Time je jasno da nije ispravno kazati *تَخَاصَّ زَيْدٌ*, jer ovaj glagol podrazumijeva najmanje dvije strane koje (istovremeno) učestvuju u njegovoj realizaciji. Slični su i slijedeći primjeri: *تَنَازَّ الظَّالِمُ وَالْمُظْلُومُ* (*Borili su se zlikovac i žrtva*); *جَمِيعُ زَيْدٍ عُمْرًا وَحَسَنًا* (*Okupio je Zejd Amra i Hasana*). I u ovim rečenicama nije moguće isključiti sadržaj koji

24 *Al-Qur'ānu, Al-Qiyāma*, 8. i 9.

25 *Al-Qur'ānu, Al-Mā'ida*, 100.

26 *Al-Qur'ānu, Al-Haqq*, 25.

27 *Al-Qur'ānu, At-Tawba*, 102 (primjere navodi Muṣṭafā Ḥamīda, op. cit., str. 53. i 54).

slijedi poslije veznika, jer se glagol ne bi realizirao, pa nije ispravno kazati **جمع زيد عمرًا** (*Okupio je Zejd Amra*).

Regensi koji impliciraju dual ili množinu, podrazumijevajući istovremenost u realizaciji, mogu se ispoljiti i ukoliko nemamo elemente vezane veznikom, već imenom u dualu, odnosno u množini, shodno smislu koji se želi postići. Tako se može kazati **هُمَا أَبْوَانٌ** (*Njih dvoje su roditelji*), ili se može upotrijebiti glagol *ğama'a* u rečenici tipa **جَمِيعَ الْمُعْلَمِ تَلَامِيذَهُ** (*Okupio je učitelj svoje đake*). Ova osobina, koja je specifikum veznika *wa*, u gramatici se naziva *vezivanje neophodnog sadržaja* ('*atfu mā lā yustagnā'anhu*). Objasnjenje za upotrebu baš ovog veznika u slučaju kada je implicirana istovremenost u regensu, leži u činjenici da semantika veznika *wa* ima neutralan odnos prema vremenu realiziranja sadržaja koje povezuje tako da regens, koji ima značenje istovremenosti, ima potrebu za neutralnim odnosom drugih elemenata prema toj karakteristici kako bi se sam ispoljio. Drugi važan detalj koji treba istaći, jeste to da u ovakvim primjerima nije moguće ponoviti regens i uz sadržaj poslije veznika, shodno objašnjenuju da je uvođenje veznika posljedica skraćivanja u govoru, pa ne bi bilo ispravno kazati **جمع زيد عمرًا** jer je veznik *wa* spojio dva sadržaja, zapravo, dva rektuma jednog regensa, koja se realiziraju u istom vremenu.

Primjeri koji zahtijevaju vezivanje sadržaja istovremene realizacije su i forme glagola *tafā'ala* koje podrazumijevaju više strana u njihovoј realizaciji, npr., *tašāraka* (*saučestvovati*), *ta'āwana* (*sarađivati, ophoditi se prema kome*), i slični njima. Sekundarni prijedlog *bayna*, također, implicira dvije strane, npr., **(أَizmeđu nas i tebe je pregrada)**,<sup>28</sup> kao i lične zamjenice u oblicima duala i množine, u ulozi regensa, kao u primjeru sa ličnom zamjenicom *humā*, kojeg smo već naveli, ili sa pokaznom zamjenicom, npr., **(هَذَا زَيْدٌ وَعَمْرٌ وَجَمِيعٌ حَسَنَا)** (*Ova dvojica su Zejd i Amr*).<sup>29</sup>

28 *Al-Qur'ānu, Fuṣṣilāt*, 5.

29 Vidjeti: Muṣṭafā Ḥamīda, op. cit., str. 54.

Uz navedene primjere treba spomenuti i rečenice u kojima se nabroja sadržaj nečega, poput شراب الليمون هو الماء والسكر وعصير (Limunadu čini voda, šećer i sok ploda limuna).<sup>30</sup>

Drugo posebno obilježje ovog veznika, s obzirom na vrijeme realizacije elemenata vezanih sadržajem, jeste spajanje čija se realizacija odvija u različito vrijeme, kao što je to slučaj sa veznicima *fa* i *tumma*. Međutim, uzmemu li u obzir da veznik *wa* nema u svojoj semantici vremensku odrednicu, njime mogu biti spojeni sadržaji na način da se realizira prvi spojeni sadržaj (*al-ma'ṭūf 'alayhi*) a potom drugi (*al-ma'ṭūf*), ali i obrnutim redoslijedom, za razliku od spomenuta dva veznika koji elemente uvijek hronološki spajaju, slijedom njihovih realizacija.

Kao primjer, navest ćemo neke ajete u kojima su vezani elementi različitog vremena, spojeni logičkim ili hronološkim slijedom realiziranja, kao i suprotno hronološkom slijedu.

Primjer spajanja sadržaja hronološkim ili logičkim slijedom, imamo u slijedećim ajetima: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آتُوكُمُ الْأَنْوَارَ كُوْنُوا إِذْ جَدُوا <sup>٣١</sup>*(O vjer-*  
*nici, molitvu obavljajte i Gospodaru svome se klanjajte);* فَصَيَّامُ ثَلَاثَةَ <sup>٣٢</sup>*(...neka posti tri dana u danima hadždža,*  
*i زَلَّتُ الْأَرْضُ زَلَّتْ هَا وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ <sup>٣٣</sup>*(إِذَا زَلَّتِ الْأَرْضُ زَلَّتْ هَا وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ*  
*أَنْتَلَهَا) (Kada se Zemlja najžešćim potresom svojim potrese i kada Ze-*  
*mlja izbaci terete svoje).**

I u ovim ajetima vremenska odrednica je izvan veznika, pa u prvom primjeru Uzvišeni, oslovljavajući vjernike, traži od njih da u molitvi čine ruku' i sedždu, a u ajetu su spojeni redoslijedom kojim se po propisu u namazu i čini. U drugom primjeru vezani su *talāṭati ayyāmin* i *sab'atīn*, (podrazumijeva se *sab'ati ayyāmin*) kao rektumi istog regensa (*ṣiyām*) u nizu koji odgovara stvarnoj realizaciji, a koja je eksplicitno iskazana na kraju ajeta – *'idā rağā'tum* (*kada se vratite*), odnosno, poslije realizacije prvog vezanog sadržaja. I treći ajet govori o potresu Zemlje i onome što

30 Muṣṭafā Ḥamīda, op. cit., str. 55.

31 *Al-Qur'ānu, Al-Hağğ*, 77.

32 *Al-Qur'ānu, Al-Baqara*, 196.

33 *Al-Qur'ānu, Az-Zilzāl*, 1.i 2.

će se desiti nakon toga, pa je implikacija redoslijeda sadržana u logičkom slijedu događanja.

U slijedećim primjerima spojeni su sadržaji suprotno redoslijedu njihovih realizacija:<sup>34</sup> (Mi smo Nuha i Ibrahima poslali); كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (Eto tako Allah Silni i Mudri objavljuje tebi, kao i onima prije tebe).<sup>35</sup>

U prvom primjeru, historijski kontekst je semantička odrednica redoslijeda, a u drugom izraz *min qablike* (*prije tebe*).

Treće posebno obilježje koje navodi Muṣṭafā Ḥamīda, upućuje na spajanje dijelova jedne cjeline u zbir, pod uvjetom da se kao zbir ne mogu realizirati istovremeno u značenju cjeline, nego svaki dio za sebe, slijedeći svoja pravila realizacije (*ġam'u l-ġuz'iyāti fi d-duħūli taħta l-hukmi l-kulliyi*). Sadržaji koji se spajaju ne podrazumijevaju ni realiziranje u nizu svih spojenih elemenata da bi se postigla cjelina smisla. Kao primjer autor navodi ajet الحمد لله فاطر السماوات والأرض جاعل الملائكة رسلاً أوليًّاً أجنحةً (Hvaljen neka je Allah, stvoritelj nebesa i Zemlje, koji meleke sa po dva, tri i četiri krila čini izaslanicima).<sup>36</sup> Ako bismo veznik *wa* zamijenili veznikom '*aw*, značilo bi da su meleki ili sa dva, ili sa tri ili četiri krila, a ne da postoje sva tri tipa u cjelokupnom skupu meleka o kojima je ovdje riječ. Nakon ove analize, čini se jasnjom opasnost od zamjene ova dva veznika u tumačenju ovakvih sadržaja.

Istog tipa je i primjer (Riječ je ime i glagol i partikula). Tačno je ako se u određenoj situaciji kaže الاسم (Ime) و الفعل (Riječ) و الحرف (Partikula) u značenju: (Ime je vrsta riječi), ili الكلمة (Ključna riječ) و الفعل (Glagol je riječ), kao i الحرف (Partikula je riječ), pri čemu obrnuti redoslijed nije ispravan. Nećemo kazati, npr., الاسم (Riječ je ime), jer bi to značilo da su riječi samo imena. Isto tako, nije tačno ni ako se kaže da je riječ ime i glagol i partikula istovremeno, što ide u prilog rečenom da se realizacija sadržaja u

<sup>34</sup> Al-Qur'ānu, Al-Hadīd, 26.

<sup>35</sup> Al-Qur'ānu, Aš-Šūra, 3.

<sup>36</sup> Al-Qur'ānu, Fātīr, 1. Primjer navodi Muṣṭafā Ḥamīda, op. cit., str. 59.

ovom vezivanju ne odvija istovremeno, niti u različitim vremenskim periodima. Jednostavno, tu nema vremenske komponente kao karakteristike.

Četvrto posebno obilježje ovog veznika je povezivanje rektuma jednog regensa sa rektumom drugog regensa koji je ispušten, pa formalno izgleda kao vezivanje više rektuma jednog regensa, kao u primjeru kojeg navodi ‘Abbās Ḥasan قضينا في الحديثة يوما سعيدا. أكلنا فيه أشهى الطعام و أطيب الفاكهة و أعزب الماء smo u parku jedan lijep dan. Jeli smo najukusniju hranu, najbolje voće i najpitkiju vodu). U drugoj rečenici veznikom *wa* su spojeni أطيب الفاكهة i أشهى الطعام kao rektumi istog regensa. Posljednji u nizu spojenih elemenata istim veznikom je أعزب الماء (najpitkija voda). Očito je da voda ne može biti rektum glagola u značenju *jesti*, pa se podrazumijeva glagol شربنا prije ove sintagme kao njen pravi regens. U tako postavljenoj rečenici vezane su u osnovi dvije glagolske rečenice, a ne sintagme, kako to formalno izgleda.

Primjer ispuštanja sadržaja koji se veže i slijedi poslije veznika nalazimo i u ajetu اسكن أنت وزوجك الجنّة (*O Ademe, živite, ti i žena tvoja*),<sup>37</sup> ispušten je glagol kojemu kao subjekat odgovara ispoljeno ime *zawġuka*. To može biti samo tzv. nepravi imperativ trećeg lica (*neka živi*), pa je pravi smisao ليسكن زوجك. Drugi ajet koji se može navesti u istom kontekstu je والذين تبؤوا الدار والإيمان من قبلهم (*I onima koji su Medinu za življene izabrali i domom prave vjere još prije njih je učinili*),<sup>38</sup> u kojem imenici *al-īmāna* nedostaje njen pravi, semantički regens, glagol kojemu je ona objekat, npr., glagol *‘alifū*, u značenju *voljeti, ne napuštati*, pa je smisao .. تبؤوا الدار وألفوا الإيمان.. (*Medinu za življene izabrali i pravu vjeru prigrlili*).

<sup>37</sup> Al-Qur’ānu, *Al-Baqara*, 35. Gramatičko je pravilo da pravi imperativ nema subjekat u obliku ispoljenog imena. On se podrazumijeva u licu kojem se nareduje, a ako s radi o ispoljenom imenu, uz njega može kao naredba doći samo tzv. *nepravi imperativ* kojim se posredno nareduje trećem licu.

<sup>38</sup> Al-Qur’ānu, *Al-Haṣr*, 9 (primjer navode ‘Abbās Ḥasan, op. cit., str. 564. i Ibn Hišām, *‘Awḍahu l-masālik* ..., str. 357).

S obzirom na to da većina gramatičara ne odobrava vezivanje rektuma različitih regensa, iz prethodnih primjera bi se moglo zaključiti da je pravilo kontradiktorno primjerima iz Kur'ana. Stoga je potrebno prilikom analize i tumačenja konkretnih sadržaja uzeti u obzir ispušteni sadržaj koji se i semantički i sintaksički podrazumijeva u njemu.

Peto posebno obilježje je spajanje sinonimnih riječi sa ciljem pojačanja značenja, kao u primjeru *الصمت والسكوت عن غير السداد سداد* (*Ne odgovoriti i šutke preći preko neispravnog postupka je ispravno*)<sup>39</sup>. U navedenom primjeru veznikom *wa* su spojeni *samtun* i *sukutun*, masdari sinonimnih glagola koji znače *šutjeti, umuknuti, ne odgovoriti, šutke preći preko*,<sup>40</sup> sa očitim utjecajem stilskog ponavljanja na semantiku sadržaja, spojenih veznikom koji se u ovakovom kontekstu ne bi mogao zamijeniti nekim drugim, te se smisao čini jačim nego da je u rečenici samo jedan navedeni glagol. U kur'anskome tekstu, također, ima primjera vezivanja sinonimnih riječi ovim veznikom, kao što je *svima vama smo zakon i pravac propisali41 kao i (*إِنَّمَا أَشْكُو بُشِّي وَحْزَنِي إِلَى اللَّهِ* (“Ja tugu svoju i jad svoj pred Allaha iznosim”)).<sup>42</sup>*

Šesto posebno obilježje koje odlikuje ovaj veznik jeste spajanje posebnog sa općenitim, poput primjera *زرت القاهرة و الحواضر الكبرى* (*Posjetio sam Kairo i druge velike gradove*), ili kao u kur'anskome tekstu (*رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا* (*Gospodaru moj, oprosti meni, i roditeljima mojim, i onome koji kao vjernik u dom moj uđe*)).<sup>43</sup> Ibn Hišām napominje da je moguće povezivanje i obrnutim redoslijedom, kao spajanje općenitog sa posebnim. *حافظوا على الصلوات والصلوة حافظوا على الصلوات والصلوة* (*Redovno molitvu obavljajte, naročito onu krajem dana*), u

39 Primjer navodi 'Abbās Ḥasan, op. cit., str. 565.

40 Prema: Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 1997, str. 814. i 659.

41 *Al-Qur'ān, Al-Mā'ida*, 48 (primjer navodi Ibn Hišām, *'Awdaḥu l-masālik ...*, str. 357, uz napomenu da se radi o sinonimnim imenima prema nekim tumačima. Imenica *šī'r'atun* prema Teufiku Muftiću ima značenje, između ostalih, i *pravi put*, (Teufik Muftić, op. cit., str. 729).

42 *Al-Qur'ān, Yūsuf*, 86 (primjer navodi 'Abbās Ḥasan, op. cit., str. 565).

43 *Al-Qur'ān, Nūh*, 28.

kome je prvo navedena opća imenica – namaz, pa poslije jedan od namaza.<sup>44</sup>

Sedmo posebno obilježje spajanje pojedinačnih pojmoveva koji dolaze nakon sadržaja sa negacijom uz negativnu partikulu *lā* poslije veznika, poput primjera sa zabranom لا تصدق الحلال (Ne vjeruj onome ko se mnogo kune, ni klevetniku, ni zavidniku), kao i u kur'anskim primjerima لا تحلوا شعائر الله ولا الهادي ولا القلائد ولا أمين البيت الحرام (ne omalovažavajte Allahove odredbe hadždža, ni sveti mjesec, ni kurbane, naročito one ogrlicama obilježene, ni one ljude koji su krenuli ka Časnomu hramu)<sup>45</sup> i لا تستوي الحسنة ولا السيئة (Dobro i zlo nisu isto).<sup>46</sup> Uvjet za uvođenje partikule *lā* je da se veže pojedinačno sa pojedinačnim.

Ako nakon uvodne negativne forme ne dođe ponovljeno negiranje partikulom *lā*, kao u primjeru, negirali smo sve tri moguće indicije koje veznik *wa* implicira, odnosno, negirali smo dolazak zajedno i dolazak u različitim vremenima u dvije moguće varijante.

Niječna partikula *lā* se uvodi i ako se želi negirati samo jedna konkretna indicija (od mogućih tri s obzirom na vrijeme realizacije) proistekla iz neutralnosti značenja veznika *wa*, kao u rečenici ما جاءني عمرو و زيد معا (Nije mi došao Amr sa Zejdом), gdje je negirano značenje istovremenosti, jer se moglo sumnjati da su došli zajedno. U drugom primjeru ما جاءني عمرو و زيد بعده (Nije mi došao Amr i Zejd poslije njega) negirana je prepostavka da je možda Amr došao prvi. Treća prepostavka, da je Amr došao poslije Zejda, negira se na isti način, uvođenjem jezičke odrednice koja upućuje na to značenje pa se negira partikulom *lā*.

Osmo posebno obilježje je mogućnost razdvajanja veznika *wa* i sadržaja kojeg veže (*ma'tūfun*), prijedložnom sintagmom ili prilogom, kao u primjeru جاء الأستاذان، أستاذ من القاهرة و من مكة أستاذ (Došli su dva profesora, profesor iz Kaira i iz Meke profesor), gdje

44 Ibn Hišām, op. cit., str. 358.

45 Al-Qur'ānu, Al-Mā'ida, 2. (primjer navodi Ibn Hišām, op. cit., str. 357).

46 Al-Qur'ānu, Fuṣīlāt, 34.

je jasno da su imenice *ustādun* prije veznika i *ustādun* poslije veznika sadržaji koji se vežu, ali su razdvojeni prijedložnom sintagmom, što je jezički ispravno. ‘Abbās Ḥasan navodi primjer ajeta<sup>47</sup> (Ispred kojih i iza kojih smo pregradu metnuli), u kojem su sadržaji koji se vežu razdvojeni na isti način.

Deveto posebno obilježje jeste spajanje brojeva između desetica, iznad dvadeset, npr. وَاحِدٌ وَعَشْرُ وَخَمْسَةٌ وَثَلَاثُونَ, i slično tome.

Deseto posebno obilježje ovog veznika je njegovo pridruživanje partikuli *lākin*, kao u kur'anskome primjeru مَا كَانَ مُحَمَّدًا أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكُنْ رَسُولُ اللَّهِ (*Muhammed nije roditelj nijednom od vaših ljudi, nego je Allahov poslanik*).<sup>48</sup> U ovakvim primjerima partikula *lākin* nije dio veznika, niti je veznik. Ona tu стоји да bi utjecala na semantički neutralan veznik *wa* u cilju postizanja određenog značenja (*al-qarīna*).

Jedanaesto posebno obilježje tiče se pridruživanja ponovljenoj partikuli *immā*, kojom započinje rečenica, pod uvjetom da veže pojedinačno sa pojedinačnim, kao što je to bio slučaj sa partikulom *lā*. Primjere takvog vezivanja imamo u kur'anskome tekstu, kao što je إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرٌ وَإِمَّا كَفُورٌ (Mi mu na Pravi put ukazujemo, a njegovo je da li će zahvalan ili nezahvalan biti).<sup>49</sup> Nijedna od ponovljenih partikula ‘*immā* ne vrši ulogu veznika, već prva uvodi rečenicu, a druga ima ulogu da veznik *wa* semantički približi rastavnom vezniku ‘*aw*, odnosno da, u konkretnom slučaju, detaljnije objasni mogućnosti izbora koje se pred čovjeka stavljuju.

<sup>47</sup> *Al-Qur'ānu, Yā Sīn*, 10 (prema: “Tafsir” Ibn Katīr, prijevod: grupa prevodilaca, drugo izdanje, skraćena verzija, Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, 2002, str. 1113).

<sup>48</sup> *Al-Qur'ānu, Al-Aḥzāb*, 40.

<sup>49</sup> *Al-Qur'ānu, Al-Insān*, 3. S obzirom na semantiku veznika *wa* o kojoj je ovdje riječ, te na to da je prisustvo partikule *immā* samo formalne prirode, tj. da uvodi sadržaj koji se nudi kao izbor, mi bismo u prijevodu umjesto suprotog veznika “a” stavili sastavni veznik “i”, čije značenje i nosi veznik *wa*, pa bi prijevod glasio “... i njegovo je da li će zahvalan ili nezahvalan biti.” Uvođenje veznika “a” u prijevodu datog ajeta, po našem sudu unosi određenu dozu sumnje u to da će izbor biti pravi, dok semantička neutralnost veznika *wa* treba doći do izražaja i u prijevodu, kako bi se stavilo do znanja da čovjek ima ravnopravna oba sadržaja kao izbor. U prijevodu Ibn Katīrovog *Tefsira* iskorišten je drugi sastavni veznik (*pa*) koji ima funkciju uvodenja rastavnih rečenica, a prijevod istog ajeta glasi “*pa ili je zahvalan ili nezahvalan*” (“Tafsir” Ibn Katīr, str. 1455).

Dvanaesto posebno obilježje jeste povezivanje više različitih atributa koji se odnose na mnoštvo iste vrste, kao u primjeru تقلت في بلاد زراعية وصناعية وت التجارية (*Prošao sam /različitim/ krajevima, /i/ poljoprivrednim i industrijskim i trgovačkim.*) ‘Abbās Ḥasan napominje da u analizi ovakvih primjera povezivanja atributa, pridjevi poprimaju ulogu *ma’tūfa*, pa ih nije ispravno imenovati *atributom* (*na’tun*).<sup>50</sup>

Trinaesto posebno obilježje odnosi se na povezivanje imena u nabranjanju iako je moguća dualna forma ili forma množine. ‘Abbās Ḥasan navodi primjer rečenice Al-Ḥaḡġāga kada su mu na drugi svijet preselili sin Muhamed i brat Muhamed محمد و محمد فی يوم واحد (*Muhamed i Muhamed u istome danu*).<sup>51</sup> U ovom primjeru ponavljanje stilski doprinosi semantici koja ide u pravcu pridavanja većeg značaja onome što se ponavlja. Potpuno je jasno da kazati “dva Muhameda” (*Muḥammadāni*) ne bi izrazilo istu težinu boli. Isti autor navodi i stih pjesnika Al-Farazdaqa, izrečenog tim povodom, koji glasi:

فقدان مثل محمد و محمد إن الرزية لا رزية بعدها

*Zaista je teška bol, bol kakva se neće ponovit... gubitak Muhameda, i (još jednog) Muhameda*

Četrnaesto posebno obilježje tiče se učešća ovog veznika u izrazima za podstrek i upozorenje, poput الرقة والملائكة جهاد طاقتكم و العنف ما وجدت سبيلا للفرار منه (*Za blagost i ljubaznost ne žali truda, a grubosti se pazi i od nje bježi koliko možeš*),<sup>53</sup> za upozorenje, i primjeri koje navodi An-Nādirī, za upozorenje اياك والطبيش (*Čuvaj se lahkomišlenosti!*), i za podsticanje المروءة والنجد (*čovječnosti i hrabrosti /trebamo, hoćemo/*).<sup>54</sup>

Petnaesto posebno obilježje tretira spajanje ovim veznikom sadržaja od kojih onaj koji dolazi poslije veznika uzrokuje navođenje riječi kojom se uvodi rečenica (*sababiyy*), a sadržaj ispred veznika sa njom nema blisku vezu (*ağnabiyy*). U sklopu arapske

50 Primjer navodi ‘Abbās Ḥasan, op. cit., str. 567.

51 ‘Abbās Ḥasan, op. cit., str. 568. i 569.

52 ‘Abbās Ḥasan, op. cit., str. 569.

53 ‘Abbās Ḥasan, op. cit., str. 568.

54 An-Nādirī, op. cit., str. 856.

terminologije ovakvo vezivanje se naziva ‘*atfu sababiyyin* ‘*alā aġnabiyyin*. Primjer ovakvog vezivanja nalazimo u rečenici مَحْمَدًا أَكْرَمَهُ ابْنَاهُ وَعَمْرًا (Počastio sam Amra i Muhamedovog oca), sa primjerom vezivanja imena u akuzativu, gdje je ime iza veznika (‘*abāhu*) uzročno povezano sa imenom *Muhamed*, kojim započinje rečenica, na što ukazuje spojena lična zamjenica, zbog čega nosi termin *sababiyyun*. Ime na početku rečenice (Muhamed) nema direktnu vezu sa prvim spojenim sadržajem koji je zbog toga označen terminom *aġnabiyy*. Ako su spojena imena u genitivu, onda će i ime na početku rečenice, koje je uzročno povezano sa drugim vezanim sadržajem, biti u istom padežu, npr., محمد مررت بابيك و ابيه (Prošao sam pored tvog i Muhamedovog oca).<sup>55</sup>

Šesnaesto posebno obilježje vezivanja veznikom *wa* je vezivanje priloga *bayna* sa samim sobom, kao i riječi *ayyun* sa samom sobom. Primjer vezivanja priloga *bayna* možemo prepoznati u kur'anskim ajetima, npr. من بعد أن نزع الشيطان بيبي وبين إخوتي<sup>56</sup> (nakon što je šejtan između mene i braće moje bio razdor posijao) i (إِذَا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ حجباً مسْتُوراً<sup>57</sup> (Kad čitaš Kur'an između tebe i onih koji u onaj svijet ne vjeruju, Mi zastor nevidljivi stavimo)). Primjer ponovljenog prijedloga *bayna* imamo i u stihu kojeg navodi 'Abbās Ḥasan:

صبرت على ما كان بيبي و بينه و ما تستوي حرب الأقارب والسلُّمُ

*Otrpjeh ono što bi između mene i njega nisu isto rat među rodinom i mir.*<sup>58</sup>

Primjer vezivanja riječi *ayyun* prepoznaće se u stihu:

فَائِنَ لَقِيتُ خَالِيْنَ لَتَعْلَمَنْ أَبِي وَأَيْلَكَ فَارِسَ الْأَحْزَابِ

*E da sam te nasamo sreto saznao bi koji od nas je prvak u plemenu.*<sup>59</sup>

55 Vidjeti: 'Abbās Ḥasan, op. cit., str. 569.

56 *Al-Qur'ānu, Yūsuf*, 100.

57 *Al-Qur'ānu, Al-Isrā'*, 45.

58 Primjer navodi 'Abbās Ḥasan, op. cit., str. 563. U navedenom primjeru je iskorišten veznik *wa* tri puta u različitim funkcijama. Osim spomenutog prvog, drugi uvodi slijedeći stih, a treći spaja sadržaje poslije glagola koji zahtijeva dvije strane u svojoj realizaciji povezane ovim veznikom, o čemu je već bilo riječi u okviru prve opisane osobnosti ovog veznika.

59 'Abbās Ḥasan, op. cit., str. 569.

## 2. Partikula wa koja uvodi imensku rečenicu stanja (*wāwu l-hāli*)

Druga uloga ove partikule je uvođenje imenske rečenice koju u gramatici obilježava termin halija rečenica ili الجملة الحالية. Rečenica stanja, ili "halija", objašnjava stanje ili okolnosti u kojima se realizira sadržaj na koji se odnosi, npr. (Došao جئت والشمس تغيب sam sa zalaskom sunca). Dakle, rečenica تغيب je imenska i uvedena je partikulom *wa*, a smisao joj je da informira o okolnostima u kojima je dolazak realiziran.

252

Partikula *wa* u ovoj ulozi ima funkciju prijedložne partikule *id*, pa je ispravno reći i *جئت إذ الشمس تغيب*. *Wāwu l-hāli* dolazi samo ispred rečenice, nikad ispred pojedinačnog imena u akuzativu stanja, niti ispred prijedložne sintagme u istoj ulozi.<sup>60</sup> Primjer rečenice stanja uvedene partikulom *wa* postoji u brojnim ajetima, npr., (Kako će ga vuk pojesti, لئن أكله الذئب ونحن عصبة a nas ovoliko), zatim i u ajetu (O vjernici, لا تقربوا الصلاة وأتّم سكارى pijani nikako molitvu ne obavljajte), odnosno *a vi pijani*, kao i u (Zato ne činite syjesno druge Allahu ravnim), ili (a da ste svjesni).

Ponekad se čini da je veoma teško prepoznati tanku liniju između dvije moguće funkcije ove partikule u određenim situacijama. Tako u ajetu 161. sure Al-Baqara, koji glasi إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَا تُوْا وَهُمْ كُفَّارٌ أَوْ أَنَّكُفَّارًا عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسُ أَجْمَعُونَ vjeruju i koji kao nevjernici umru – zaslužuju, doista, prokletstvo Allahovo i meleka i svih ljudi), nalazimo umetnutu rečenicu وَهُمْ كُفَّارٌ koja se prema djelu Mu'ğamu i'rābi 'alfāzi l-Qur'āni<sup>61</sup> uvodi veznikom *wa* koji spaja dvije rečenice. Prema našem mišljenju, tu se radi o halija rečenici, koju uvodi partikula *wa*, a koja govori o okolnostima realiziranja sadržaja وَهُمْ كُفَّار (dok ne vjeruju), koji joj prethodi إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَا تُوْا (oni koji ne vjeruju i umru). U

60 Prijedložna sintagma, također, može biti u ulozi "akuzativa stanja", ili "kvalifikatora okolnosti", kako ga Mustafa Jahić naziva (op. cit., str. 191). Primjer prijedložne sintagme u ovoj ulozi imamo u rečenici *Nażartu l-‘usfūra ‘ala l-ǵusnī*, što znači: *Vidio sam vrapca na grani*, ili u ajetu فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِيَّتِهِ (I izide on pred narod svoj u svom sjaju), Al-Qaṣaṣ, 79. (vidjeti: Muṣṭafā Galāyīnī, Gāmi'u d-durūsi, op.cit, str. 476).

61 Muhammad Sayyid Tantawi, Mu'ğamu i'rābi 'alfāzi l-qur'āni l-kerimi, obrada: aš-Šayḥ Muhammed Fahīm 'Abū 'Ubayya, Maktabatu Lubnān nāširūne, 1997, str. 31.

prijevodu Kur'ana Besima Korkuta koji smo naveli, prepoznaće se, također, halija rečenica, prevedena kao kvalifikator okolnosti realiziranja sadržaja koji joj prethodi. U slučaju da se radi o vezničkoj ulozi, rečenica bi bila sastavna, a prijevod bi glasio ... *i umru i ne vjeruju ili ... i umru, a ne vjeruju*.

U 188. ajetu, također, nalazimo halija rečenicu koju uvodi *wa* kao partikula stanja. Ona je u *Mu'gambaru i'rabi* ... prepoznata kao partikula otpočinjanja. Ako analiziramo konkretni ajet koji glasi وَلَا تَأْكُلُوْ أَمْوَالَكُمْ بِيَنْكُمْ إِبْلٌ وَتُدْلُوْ بِهَا إِلَى الْحُكْمَ لَتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (*Nejedite imovinu jedan drugoga na nepošten način i ne parničite se zbog nje pred sudijama da biste na grješan način i svjesno dio tuđe imovine pojeli*), primjetit ćemo da rečenica upozorava na težinu pogreške koja se svjesno učini. Zadatak halija rečenice je upravo upućivanje na okolnosti, a u ovom primjeru težište je na istovremenosti.

Prema Zamahšeriju,<sup>62</sup> objašnjenje ovog dijela ajeta je, također, bazirano na isticanju težine pogreške koja se svjesno čini, čime ona postaje teža za počinioca, a svjesnost je bazirana na istovremenosti. U ovom slučaju istovremenost se postiže halija rečenicom, a ne naknadno dodatom kakvu uvodi *wa* kao partikula otpočinjanja, koja djeluje kao dodatak bez čvrste semantičke veze sa prethodnim sadržajem.

### *3. Partikula wa za otpočinjanje (wāwu l-isti'nāfi)*

Ovom partikulom se uvodi rečenica sintakšički neovisnog sadržaja u odnosu na sadržaj prije nje. Ona može uvoditi i glagolsku i imensku rečenicu. Primjer glagolske rečenice postoji u slijedećem ajetu (pa لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى) *A u materice smještamo šta hoćemo do roka određenog*,<sup>63</sup> a primjer imenske rečenice u ajetu (i čas smrti određuje, i samo On zna kada će Smak svijeta biti).<sup>64</sup>

62 Zamahšari, Abū l-Qāsim Mahmūd ibn 'Umar, *Al-Kašāfu 'an ḥaqā'iqi ḡawāmidi t-tanzīli wa 'uyūnu l-aqāwīli fī wuġūhi t-ta'wili*, kritička obrada Muḥammad 'Abdu s-Salām Tāhin, Dārul-kutubil-'ilmīyyati, prvo izdanje, Bejrut, 1415/1995.I, str. 233.

63 *Al-Qur'ānu, Al-Hağğ*, 5.

64 *Al-Qur'ānu, Al-An'ām*, 2.

## Aktivni tip partikule *wa*

Aktivni tip partikule *wa* (*al-wāwu l-‘āmila*) podrazumijeva slijedeće funkcije:

### 1. Partikula *wa* za pridruženost (*wāwu l-ma‘iyati*)

Formalne osobenosti ove partikule su da dolazi poslije rečenice – to je uvjet – zatim da prethodi iskazanom imenu koje je u akuzativu – tad ima značenje prijedloga *ma‘a* (*sa*) kao i značenje prijedloga *pored*. Ova partikula sa imenom, ili glagolom, tretira se kao sporedni rečenični sadržaj bez kojeg rečenica može imati završen smisao.

Primjere ove partikule ispred imena imamo u rečenicama *مشيت و النهر* (*Išao sam pored rijeke*), ili *خالدا* (*Šetao sam sa Halidom*). Ime poslije partikule *wa* ne učestvuje značenjski u realizaciji sadržaja prije partikule, za razliku od sadržaja koji je slijedio poslije veznika *wa*. Osim toga, ova partikula regira akuzativ imena koje slijedi poslije nje postižući značenje pridruženosti, odnosno značenje prijedloga *sa* (*ma‘a*), za razliku od vezivanja veznikom *wa* koje ne utiče, u smislu fleksije, na ime koje slijedi poslije njega.

### 2. Partikula *wa* za zakletvu (*wāwu l-qasami*)

Ova partikula dolazi ispred iskazanog imena i djeluje na njega kao prijedlog što je, prema tumačenjima nekih gramatičara, rezultat djelovanja ispuštenog sadržaja koji se podrazumijeva, *و الشمس و ضحها والقمر إذا تلها والنهر* (*Tako Mi Sunca i svjetla njegova, i Mjeseca kada ga prati i dana kada ga vidljivim učini*).<sup>65</sup>

<sup>65</sup> *Al-Qur'ānu, Aš-Šams*, 1., 2., 3. Partikula *wa* za zakletvu je po mnogim gramatičarima zamjena za partikulu *bi* za zakletvu. Oni to objašnjavaju njihovom sličnošću, fonetskom i semantičkom (oba glasa su bilabijali, partikula *bi* ima značenje – pristajanja uz – *ilsāq*, a partikula *wa* – spajanje – *ğam'* (vidjeti: Ibn'Ali al-Murādi, op.cit., str. 154).

### 3. Prijedložna partikula *wa* (*wāwu rubba*)

Prijedložna partikula *rubba* ima značenje umanjenja, ili uvećanja pa se prevodi prilozima *rijetko* i *često*, a može imati i značenje partikule *možda* te samo na osnovu konteksta prepoznajemo pravi smisao. Dolazi samo ispred neodređenog imena koje može biti opisano atributom ili rečenicom, npr. **أَلَا رُبْ مُولِودٍ، وَلَيْسَ لَهُ أَبٌ** *Nije li rijetko ko bez oca rođen kao i da dijete ima, a roditelji ga rodili nisu.*<sup>66</sup>

Ovaj prijedlog samo formalno utiče na ime koje ga slijedi i veoma često umjesto njega stoji partikula *wa* u istom značenju, regirajući isto padežno stanje. Dva su različita pristupa u posmatranju partikule *wa* u ovoj funkciji. Protagonisti Kufske škole kao i Mubarrid stajališta su da se radi o sinonimnim prijedlozima (*wa* i *rubba*) tako da je u ovom slučaju partikula *wa* prijedlog koji djeluje na ime koje ga slijedi. Ibn Malik, al-Muardi kao i oni koji slijede njihovo učenje smatraju da se radi o vezničkoj ulozi partikule *wa* koja u spajanju dva sadržaja podrazumijeva i značenje izostavljene partikule *rubba*. Primjer upotrebe partikule *wa* u funkciji prijedloga imamo u stihu mualake Imru'u l-Qajsu u opisu noći...<sup>67</sup> **وَلَيْلٌ كَمْوَجُ الْبَحْرِ أَرْخَى سَدُولَهُ... عَلَيْ بَأْنَوَاعِ الْهَمُومِ** *I koliko noći je, poput morskih talasa, na me obrušavalo mračne zavjesе briga svakojakih da bi me na kušnju stavili.*<sup>68</sup>

### 3. Partikula *wa* koja djeluje

*na prezenta glagola* (*wāw li naṣbi l-fi'li*)<sup>69</sup>

Ova partikula se javlja ispred glagola u prezantu i djeluje na nje- ga zahtijevajući konjunktivnu formu. U primjeru potvrđne rečenice, poput **أَتَبَتَسِّمُ وَتَصَافَحَ الزَّارِ؟** (*Da li se smiješiš i pozdravljaš gostu?*), formom konjunktiva glagola poslije partikule *wa* se

66 Muṣṭafā Ḡalajini, *Ǧāmi'u d-durūs*, III, str. 188, ne navodi ime pjesnika; U objašnjenju stiha stoji da se misli na Isa, a.s., i na Adema, a.s.

67 Stih naavodi Muṣṭafā Ḡalajini, op.cit., III, str.193.

68 Prijevod stiha iz kaside Imru'u l-Qajsu Duraković Esad, *Muallake, sedam zlatnih arabiljanskih oda*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2004, str.152.

69 Pojedini gramatičari ovo značenje različito imenuju ili ga vide samo kao varijantu *wawu l-ma'iyyati*, više 'Īsa Šahāta 'Īsa, *Dalālātū l-wāwi fi naṣṣi l-qur'āni*, Dāru l-`āfāqī l-'arabiyyati, 2012, Kairo, str. 260-271.

ukazuje na istovremenost realizacija obje radnje, pa se ista rečenica može prevesti i na slijedeći način: *Da li se smiješ dok pozdravljaš gosta?* U govornoj varijanti ova partikula zahtijeva dizanje glasa na sadržaju koji slijedi poslije partikule dajući joj i na taj način to posebno značenje koje se razlikuje od vezničkog. Veznička partikula *wa* bi u izgovoru u ovakvoj rečenici iziskivala isti ton za oba sadržaja.

U odričnoj rečenici, kao, npr., *لَا يَرْكُنُ العَاقِلُ إِلَيْهِ الْعَمَلُ وَيَلْعَبُ (Pamente ne ostavlja posao i zabavlja se)*, negacijom se negira realizacija obje radnje u isto vrijeme.

Ovu partikulu možemo prepoznati i u poslovicama, pa npr., *'Abbās Ḥasan navodi slijedeći primjer<sup>70</sup>: تَعُبُّ وَأَحْصُلُ رِزْقَهُ خَيْرًا مِّنْ (Teško stečen imetak vredniji je od udobnosti stečene prosjačenjem)*. I u ovom primjeru semantika partikule upućuje na istovremenost realiziranja sadržaja prije i poslije partikule te je to i osnov njenog razumijevanja.

Partikula konjunktiva javlja se, prema navodima u djelu *Mu'ğamu 'i'rabi...*, u ajetu 143. sure al-Baqara.<sup>71</sup> Međutim, terminološko obilježje ove partikule u konkretnoj situaciji je sporno, jer upućuje na partikulu regensa koja regira konjunktiv glagola kojemu prethodi i semantički djeluje na način da ističe istovremenost i pomalo uvjetovanost. Ako se analizira primjer u kojem se javlja ova partikula, *وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أَمَةً وَسَطًا لَّتَكُونُوا شَهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَكَذَلِكَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا (I tako smo od vas stvorili pravednu zajednicu da budete svjedoci protiv ostalih ljudi, i da poslanik bude protiv vas svjedok...)*, primijetit će se da spaja glagol koji je u formi konjunktiva pod utjecajem partikule *li* sa drugim glagolom također u konjunktivu, pa se putem *wa* utjecaj prenosi i na sadržaj koji se veže. Tako se podrazumijeva *ولَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا* baš kao što i Besim Korkut u prijevodu ponavlja namjerni veznik *da* u značenju partikule *li*. Ako bi se radilo o partikuli koja regira konjunktiv, prijevod bi trebao glasiti unekoliko drugačije, kako bi se istakao njen

<sup>70</sup> 'Abbās Ḥasan, *An-Nahwu l-wāfi*, op.cit. 4 dio, str. 287.

<sup>71</sup> Muḥammad Sayyid Ṭantāwi, *Mu'ğamu 'i'rābi 'alfāzī l-qur'āni l-kerīmi*, op.cit., str. 27.

semantički utjecaj, npr.: (...da budete svjedoci protiv ostalih ljudi, dok bi poslanik bio protiv vas svjedok).

### Zaključak

Partikula *wa* jedna je od najfrekventnijih u arapskome jeziku i u različitim kontekstima može imati više različitih uloga od kojih smo spomenuli sedam najfrekventnijih. Semantički potencijal riječi koju čini samo jedan harf baziran je na širokoj lepezi sintaksičkih funkcija koje mu ovaj jezik omogućava.

Partikula *wa* u tim različitim semantičko-sintaksičkim ulogama može biti aktivna u smislu sintaksičkog utjecaja na sadržaj koji slijedi (الواو غير العاملة) kao i neutralna (الواو العاملة). U prvu skupinu spadaju *wa* za konjunktiv glagola, - وَأَوْ نَصْبُ الْفَعْلِ, zatim *wa* za zakletvu وَأَوْ الْمَعِيَّةِ – *wa* pridruženosti وَأَوْ الْقَسْمِ – *wa* prijedložna *wa*, *dok* druga skupina obuhvata vezničku *wa*, وَأَوْ الْعَاطِفَةِ, *wa* otponičanja وَأَوْ الْحَالِ, te *wa* halija rečenice وَأَوْ الْحَالِ.

Veznička uloga ove partikule je najfrekventnija i vezuje se za apsolutno spajanje sadržaja što podrazumijeva neutralnost u smislu prioriteta u nizanju spojenih sadržaja. Ovu njenu ulogu gramatičari su definirali kroz različite sintaksičke situacije od kojih ovaj rad donosi šesnaest.

U suočavanju sa arapskim tekstrom treba imati na umu da je veoma teško prepoznati tanku liniju između dvije moguće uloge ove partikule u određenoj situaciji. Pogrešno razumijevanje te sintaksičke uloge nužno vodi pogrešnom razumijevanju njenе semantike, a onda i šireg konteksta. Opasnost od ove pogreške je veća ako imamo na umu njenu izuzetnu frekventnost.

Naši prijevodi arapskoga teksta ponekad mogu biti zbumujući jer, možda, neće na pravi način reflektirati semantički potencijal koji u sebi nosi ova partikula i koji se mijenja zavisno od konteksta u kojem se nađe. To je neophodno osjećati, jer su naravi jezika različite i leksički i sintaksički. "U području leksike, prevodiocu nije dovoljno prevesti riječ, već je treba kao i autor izvornog djela, odgovorno birati i u prijevod unositi sa

značenjem koje najviše odgovara situaciji izraženoj iskazom”, kaže profesor, M. Kico u svome djelu *Ogledi u poetici prevodenja*.<sup>72</sup> Svaki potencijalni prevodilac ima zadatku da što vjernije prenese taj skriveni smisao, a uvjet za to je, prije svega, dobro poznavanje jezika izvornika. U tom smislu, ovaj rad i jeste pokušaj da se skrene pažnja na jednu izuzetno frekventnu partikulu, u arabističkoj literaturi nepravedno zanemarenu i često pogrešno razumijevanu.

## Izvori

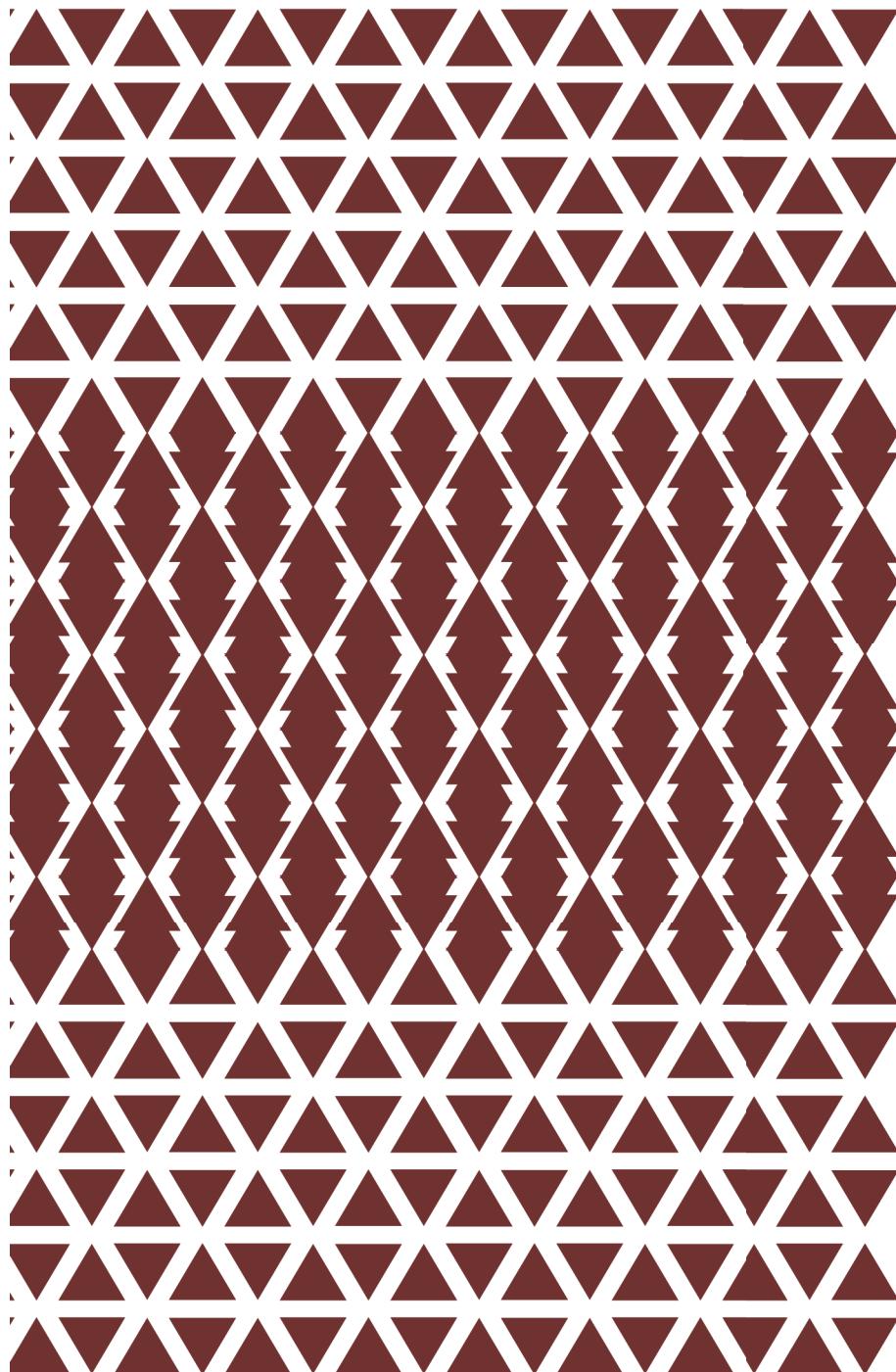
1. *Kur'an s prijevodom*, preveo Besim Korkut, Orijentalni institut, Sarajevo, 1977.
2. “Tafsīr” Ibn Kaṭīr, skraćeno, drugo izdanje, Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, Sarajevo 2002.

## Literatura

1. Duraković, Esad, *Muallake, sedam zlatnih arabljanskih oda*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2004.
2. Ḥalāyīnī, Muṣṭafā: *Ǧāmi‘u d-durūsi l-‘arabiyyati*, I-III, al-Maktabatu l-‘aṣriyyatu, Bejrut, 2005.
3. Ḥamīda, Muṣṭafā, *Asālibu al-‘atfi fī al-Qur’āni l-Karīmi*, Aš-Šarikatu l-miṣriyyatu l-‘ḍlamiyatu li n-našri Longman, Kairo, 1999.
4. Ḥasan, ‘Abbās, *An-Naḥwu l-wāfi*, Dāru l-ma‘ārifī, III, Kairo, 1980.
5. Ibn Ḥāḡib, ‘Abū Bakr, *Al-Kāfiyatū fi ‘ilmī n-nahwī*, Maktabatu l-bušrā li t-tibā’ati wa n-našri wa t-tawzī‘i, Karači, 2011.
6. Ibn Hišām, al-‘Anṣārī, *Awḍaḥu al-masālikī ‘ilā ‘Alfiyyatī Ibn Mālik*, III, obrada: Muḥammad Muḥyi d-Dīn ‘Abdu l-Ḥamīd, Manṣurātu l-Maktabati l-‘aṣriyyati, Bejrut, b.g.i.
7. Ibn Hišām al-‘Anṣārī: *Muğnī l-labībi ‘an kutubi l-‘a‘rībi*, I-VII, obrađa: ‘Abdu l-Laṭīf Muḥammad al-Kātib, Kuvajt, 2000.
8. Ibn ‘Umm Qāsim, al-Murādī, *Ǧinnī dānī fī ḥurūfi l-ma‘ānī*, muhaqqiq: Fahru d-Dīn Qubāwa i Muḥammad Nadīm Fāḍil, Dāru l-kutub al-‘ilmīyya, Bejrut, 1992, 1 dio.

<sup>72</sup> Mehmed, Kico, *Ogledi u poetici prevodenja u svjetlu iskustava o arapskome jeziku*, El-Kalem i Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 2009, str. 30.

9. 'Isā Šahāta 'Isā, *Dalālātu l-wāwi fi n-naṣṣi l-qur'āni*, Dāru l-āfāqi l-'arabiyya, Kairo, 2012.
10. Isfarāyīnī, 'Abū Ḥāmid, *Al-Lubābu fi 'ilmī l-i'rāb*, obrada: Šawqī al-Ma'arrī, Maktabatu Lubnān, Bejrut, 1996.
11. Jahić, Mustafa, *Arapska gramatika u djelu Al-Fawa'id al-'abdiyya* Mustafe Ejubovića, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2007.
12. Kico, Mehmed, *Ogledi u poetici prevođenja u svjetlu iskustava o arapskome jeziku*, El-Kalem i Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 2009.
13. Muftić, Teufik: *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*, NIP Oslobođenje, Sarajevo, 1973.
14. Muftić, Teufik: *Gramatika arapskoga jezika*, Izdavačka kuća Ljiljan, Sarajevo, 1998.
15. Nādirī (an-), Muhammad As'ad, *Nahwu l-luğati l-'arabiyyati*, Al-Maktabatu l-'aṣriyyatu, treće izdanje, Bejrut, 1998.
16. Tanasković, Darko i Mitrović, Andelka, *Gramatika arapskog jezika*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva Beograd, 2005.
17. Ṭanṭāwi, Muhammad Sayyid, *Mu'ǧamu 'i'rābi 'alfāži l-qur'āni l-kerīmi*, obrada: aš-Šayḥ Muhammād Fahīm 'Abū 'Ubayya, Maktabatu Lubnān nāširūne, 1997.
18. Trnka-Uzunović, Amira, "Semantika veznika u Kur'anu", neobjavljena doktorska disertacija, odbranjena na Fakultetu islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu, 2016, str. 125.
19. Zamahšari, Abū l-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar, *Al-Kaššāfu 'an haqā'iqi gawāmidi t-tanzīli wa 'uyūnu l-aqāwīli fī wuġūhi t-ta'wili*, obrada Muhammād 'Abdu s-Salām Tāhīn, Dāru l-kutubi l-'ilmīyyati, prvo izdanje, Bejrut, 1415/1995.



# **ABDULFETTAH AHMED SHEHATA**

## **Neophodne pedagoške prepostavke obnove vjerskog diskursa**

---

**'Abd al-Fattah Ahmad Shahata**  
*vanredni profesor na  
Katedri za filologiju Kur'ana  
email: shehata236@yahoo.com*

**Originalni naučni rad**  
Primljeno: 11. 10. 2017.  
Prihvaćeno: 02. 10. 2018.

**Ključne riječi**  
prepostavke, vjerski diskurs,  
pedagogija, slobodno rasuđivanje (idžtihad), umjerenos  
(vesatija), prihvatanje drugog  
i drugačijeg, ospozobljavanje  
misionara (daija)

### **Sažetak**

Savremene orientacije u obnovi vjerskog diskursa zasnuju se na nekolicini osnovnih prepostavki. Naime, neophodno je da osobe koje se bave obnovom vjerskog diskursa posjeduju sposobnost slobodnog rasuđivanja (idžtihad) i kreativnog stvaralaštva, da budu umjerene u mišljenju, da prihvataju drugog i drugačijeg te da su spremne na suživot uz naklonost i uvažavanje bez narušavanja njegovih osjećanja, mišljenja i usmjerenja, te da budu u stanju voditi jedan svrshodan dijalog koji teži prevladavanju racionalne logike i prihvati njegove rezultate. Isto tako, pedagoške prepostavke obnove vjerskog diskursa su i sljedeće: pripremanje misionara (daija) te njihovo znanstveno i odgojno opskrbljivanje onim što je u skladu s njihovom odgovornošću prema vjerskom diskursu, postizanje sveobuhvatne izvrsnosti u visokoškolskom obrazovanju na univerzitetima koji se bave vjerskim diskursom. U nastavku ćemo ove prepostavke detaljno izložiti.

## Pedagogical Prerequisites for the Renewal of Religious Discourse

### Key words

prerequisites, religious discourse, pedagogy, free judgment (*ijtihād*), moderation (*wasaṭiyah*), acceptance of the other and the different, training missionaries (*dā'is*)

262

### الكلمات المفتاحية

المتطلبات، الخطاب الديني، التربية، الاجتهد، الوسطية، تقبل الآخر، تأهيل الدعاة

### Abstract

Contemporary orientations in the renewal of religious discourse are based on several basic prerequisites. Namely, it is necessary for the persons engaged in the renewal of religious discourse to possess the ability to reason freely (*ijtihād*) and work creatively, to be moderate in thought, to accept the other and the different, to be ready for coexistence in good will and respect, without hurting others' feelings, thoughts and directions, to be capable of conducting meaningful dialogue which seeks to overcome rational logic and to accept its outcome. Pedagogical prerequisites for the renewal of religious discourse also include: preparing missionaries (*dā'is*), equipping them scientifically and educationally with what is in accordance with their responsibility for religious discourse, attaining a comprehensive excellence in higher education at universities which are concerned with religious discourse. The article offers a detailed exposition of the aforementioned prerequisites.

### ملخص البحث

إن الاتجاهات الحديثة في تجديد الخطاب الديني تعتمد على مجموعة من المتطلبات الأساسية والالازمة، حيث أنه من الضروري من يقوم بتجديد الخطاب الديني أفراد لديهم القدرة على الإبداع والاجتهد، والوسطية في الفكر والرأي، وتقبل الآخر والتعايش معه بحب وتقدير دون المساس بمشاعره وأرائه واتجاهاته، والقدرة على تبني حوار هادف يسعى إلى تغليب المنهج العقلي والتسليم بنتائجها، كما أنه من المتطلبات التربوية الالزمة لتجديد الخطاب الديني: إعداد الدعاة وتأهيلهم علمياً وتربوياً بما يتاسب ومستوياتهم تجاه الخطاب الديني، وتحقيق الجودة الشاملة في التعليم الجامعي بالجامعات المعنية بالخطاب الديني، وفيما يلي عرض تفصيلي لتلك المتطلبات.

## مقدمة البحث:

سبق وأن تحدث الباحث - في العدد الماضي من مجلة كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو (٢١) - عن مفهوم تجديد الخطاب الديني وآلياته ، وقد ذكر الباحث 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 شرعى من الكتاب والسنة، وبناءً على ذلك فتجديد الخطاب الديني ليس أمراً عشوائياً وإنما يرتبط بفهم الواقع المعاصر ومستجداته ومتطلباته لإيجاد حلول تناسبه.

263

ABDULFETTAH AHMED SHEHATA

كما ذكر الباحث أيضاً أهمية توافر الضوابط الالزمة 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 التعامل 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، والقدرة الصالحة والعدالة، وألا يكون مبتدعاً، وأن يكون ذا خبرة بحال زمانه.

وأكيد الباحث أن تجديد الخطاب الديني يعتمد 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 تسيء إلى الإسلام وتشوه صورته الصحيحة، ومن أهم هذه الآليات: الاستناد إلى صحيح الدين، وواقعيّة 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، ومواجهة الفكر التكفيري.

لذلك وجد الباحث من الضروري لتم الفائدة وتوضح الفكرة والرؤى حول الحديث عن الخطاب الديني ضرورة توضيح المتطلبات التربوية الالزمة لتجديد الخطاب الديني .

## مفهوم المتطلبات: Requirement

تشير معاجم اللغة إلى الكلمة «طلب» تعنى محاولة وجدان الشيء وأخذه

والطالبة: أن تطالب إنساناً بحق لك عنده ولا تزال تتراكم وطالبه بذلك .

وتطلبه: أى حاول وجوده وأخذه

والطلب: هو الطلب مرة أخرى (بن منظور، ١٩٩٨، ٦٠٢)

«وتطلب الشيء» بمعنى طلبه، إلا أن الطلب هو طلب الشيء مرة أخرى مع

تكلف<sup>(١)</sup>.

264

أما معجم ويستر : فيشير إلى أن المتطلب Requirement هو الشيء الذي يشرط توافر أو يحتاج إليه أو هو شرط مطلوب (السبتاني، عبدالله، ١٩٩٢، ٦٦٢)

أما معجم إكسفورد: فيشير إلى المتطلب هو شيء يستلزم وجوده أو هو شرط يجب توفيره أو الإذعان له<sup>(٢)</sup>.

## مفهوم المتطلبات التربوية:

المتطلبات: جمع متطلب، ومادة الطاء واللام والباء (طلب) في اللغة تدل على محاولة وجدان الشيء وأخذه ، وتطلبه: حاول وجوده وأخذه، والطلب: الطلب مرة بعد أخرى (بن منظور، د.ت، ٦٠١)، ويرى بعض الباحثين أن المتطلبات شروط قبلية لازمة للشئء (خالد، محمد عبدالرازق، ١٩٩١، ١١).

ويقصد الباحث بمصطلح «المتطلبات التربوية»: أنه مجموعة من القيم، والمهارات، والمعلومات الالازمة لتجديد الخطاب الديني والتي يتم وضعها في ضوء رصد بعض سلبيات واقع الخطاب الديني المعاصر بغرض علاج تلك السلبيات.

وتعتمد الاتجاهات الحديثة في تجديد الخطاب الديني على مجموعة من المتطلبات الأساسية والالازمة، حيث أنه من الضروري من يقوم بتجديد الخطاب الديني أفراد لديهم القدرة على الإبداع والاجتهاد، والوسطية في الفكر والرأي، وتقبل الآخر والتعايش معه بحب وتقدير دون المساس بمشاعره وأرائه واتجاهاته، والقدرة على تبني حوار هادف

1 Webster's Dictionary of the English Language, (N. Y. Lexicon Publication, Inc, 1991), P 1999.

2 Oxford English Dictionary, (Oxford, Clarendon Press, 1993), P 2557.

يسعى إلى تغليب المنطق العقلي والتسليم بنتائجها، كما أنه من المتطلبات التربوية الالزامية لتجديد الخطاب الديني: إعداد الدعاة وتأهيلهم علمياً وتربوياً بما يتناسب ومسئولياتهم تجاه الخطاب الديني، وتحقيق الجودة الشاملة في التعليم الجامعي بالجامعات المعنية بالخطاب الديني، وفيما يلي عرض تفصيلي لتلك المتطلبات:

#### ١ - تربية الشخصية المسلمة على الاجتهداد:

يتطلب تجديد الخطاب الديني وتطويره بما يتناسب مع روح العصر وظروفه المتجددة القدرة على الاجتهداد وإعمال العقل فيما ليس فيه نص شرعي، والقدرة على فهم النص بما يتناسب ومستجدات الحياة المتغيرة، ويقصد بالاجتهداد «بذل الفقيه نهاية جهده وأقصى وسعه لتحصيل حكم شرعي عملي، بطريقة الاستنباط من الأدلة الشرعية، والفقيه المجتهد هو الذي أتي بملكة عقلية ذكية، يقدر بها على استخراج الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية» (طنطاوي، محمد سيد، ١٩٩٧، ٩).

والاجتهداد العقلي في الشريعة الإسلامية شرع منذ حياة الرسول صلى الله عليه وسلم للأئمة جميعها، ويدل على ذلك أنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَعْثَثْ مَعَادًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: «كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟»، قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟»، قَالَ: فَبِسُنْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟» قَالَ: أَجْتَهُدْ رَأْيِي، وَلَا أُلوِّ فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ، وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ» (أبو داود، د.ت، ٣/٣٠٣).

وقد بدأ الاجتهداد عند المسلمين بعد رحيل النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك في النظر فيمن يخلف الرسول صلى الله عليه وسلم بتطبيق الشورى مستندين في ذلك إلى النص القرآني «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (الشورى: ٣٨)، وباعتبار عدم وجود نص صريح من النبي صلى الله عليه وسلم على من يخلفه في نظرهم، وجواز الاجتهداد بالرأي، مستمرين في ذلك وواضعين له أساساً وقواعدً اتفق عليها البعض وخالفها آخرون، فكان هناك أئمة ومدارس فقهية متعددة لكل منهم اجتهاده فيها يراه وفق شروطه في استنباط الأحكام من المصادر الأساسية (الخوئي، عبد المجيد، ٢٠٠١، ٧٦).

ولعل مما يزيد الاجتهداد أهمية وجعله متطلباً أساسياً في تجديد الخطاب الديني: أن المسائل الاجتهدادية متعددة ومتعددة بتنوع أنشطة الحياة اليومية، مما يستلزم الاجتهداد في كل مسألة أسلوباً في التفكير، وتفهم المسألة وما يحيط بها من ظروف واعتبارات معينة، تختلف

عما يحوط غيرها من المسائل، الأمر الذي يؤدي إلى تشعب طرق التفكير التي يمكن أن يصل بها المجتهد إلى الحال، وإن كانت هذه الظروف تتسلق في منهج وتكوين عقلي معين يصدر عنه المجتهد في اجتهاداته» (حسين، عبد القوي عبد الغني، ١٩٩٤، ٢٢٨).

وتحتحقق تربية الشخصية المسلمة على الاجتهد بتكوين العقلية العلمية الاجتهادية وذلك من خلال رفض التقليد الأعمى والتبعية للغير، واتباع قواعد التفكير العلمي، وتعلم النقد البناء، والتمكن من اللغة العربية، وتعلم اللغات الأجنبية والقدرة على إتقانها.

أما عن رفض التقليد الأعمى والتبعية للغير فإن الإسلام حرر الإنسان من أغلال

266

الحجر العقلي وسيطرة التبعية العميماء، وتربيته على حرية الفكر واستقلال الإرادة، ليكمل بذلك عقله، ويستقيم تفكيره، وتكمل له شخصيته وإنسانيته، فإن كمال العقل، واستقامة التفكير، واستقلال الإرادة، هي أساس صحة العقائد ومعرفة الحق الذي يجب أن يتبع، وقد عني الإسلام بذلك فجعل البرهان أساساً لإيمان الصادق، والعقيدة الصحيحة قال تعالى «أَوَّلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلْكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا حَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ...» (الأعراف: ١٨٥)، وذم الغافلين ونعي عليهم غفلتهم عن دلائل الآيات الكونية التي يشاهدونها في كل لحظة، وهم عنها غافلون، قال تعالى: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَكُوئُنَّ كُلُّمُ قُلُوبُ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانُ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَلُ الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَلُ الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (الحج: ٤٦)، كما نهى الإسلام أسرى التقليد في إعراضهم عن الحق (السابع، أَحَمَدُ بْنُ الرَّحِيمِ، ٢٠٠٥ : ٢٠٠٥)، قال تعالى: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ أَبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (المائدة: ١٠٤).

ومن مظاهر تربية الشخصية المسلمة على الاجتهد اتباع قواعد التفكير العلمي، ويعرف التفكير العلمي بأنه «طريقة في التفكير أكثر منه مجموعة من الحقائق أو اتجاه عام أو منهج عقلي يعالج به الحوادث والواقع التي تقع حولنا» (عفيفي، محمد الهادي، ١٩٧٨: ٢١).

ولكي يكون التفكير علمياً يشترط فيه أن يكون منظماً، وأن يبني على مجموعه من المبادئ التي تطبق في كل لحظة دون الشعور بها شعوراً واعياً، مثل مبدأ استحالة تأكيد الشيء ونقضه في آن واحد، وأن لكل حادث سبباً ولا شيء يحدث من لا شيء، كما أن التفكير ليس حكراً على العلوم التطبيقية، ولا على القضايا التجريبية، وإنما هو طريقة في التفكير ذات منهجية منتظمة وخطوطات مقننه هدفها الحقيقة، ويمكن أن تطبق على المجالين النظري والتطبيقي، بل إنه ليس قاصراً على المجالات المعرفية والعملية، بل

يتعداها إلى جوانب الحياة وصور التفاعل والتعامل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وغير ذلك (القرشي، هدى، ١٤٢٩هـ، ٢٩).

وبالنسبة إلى ضرورة توافر النقد البناء كأحد مظاهر تربية الشخصية المسلمة على الاجتهاد، فينبغي أن يؤدي الإنسان واجبه كناقد أمين، في حدود خبراته وقدراته العقلية، فالنقد يكون مجدياً حين يحييء من خبير عارف، أما حين يكون مجرد إدعاء وتقحم فلا خير إذن فيه ولا نفع له، وليس معنى النقد أن يكون الإنسان سليط اللسان، وأن يصدر فيه عن رغبة شريرة في الإيذاء والكيد، وليس معنى النقد إصدار أحكام مطلقة، أو أحكام متطرفة تحصي السيئة وتتجهد الحسنة، ولا أحكام عشوائية تلقى في غير ثبت أو اكتراش، إنما النقدأمانة وقضاء، وله ما للأمانة وللقضاء من حرمة وتحوط (خالد، خالد محمد، ١٤٤٠، ١٩٩٠).

والمتمكن من اللغة العربية وتعلم إحدى اللغات الأجنبية الأخرى أحد المظاهر الهامة في تربية الشخصية المسلمة على الاجتهاد، فسلامة اللغة العربية والمتمكن منها وضبط الكلمات والجمل يجعل المتحدث ذو قدرة على التحاور والتفاهم والتداخُل، فإذا ما أضيف إلى ذلك اتقان لغة وسيطة أو أكثر، كان ذلك عاملاً هاماً في فهم الآخر، وتحقيق التواصل مع العالم، في ظل منتجات العلم الذي حول العالم المترامي الأطراف إلى قرية صغيرة (مراد، سعيد، ٢٠٠٤، ٤٥).

ومالتبع لعلماء الحضارة الإسلامية يلاحظ مدى حرصهم على تعلم اللغات الأجنبية والإسلام بها، فكان أبو الريحان البيروني يجيد اللغات الفارسية واليونانية والسريانية والخوارزمية، لكنه كان يفضل التأليف باللغة العربية، وكان ثابت بن قرة يحسن الترجمة من السريانية واليونانية والعبرية إلى اللغة العربية، واعتبره مؤرخ العلم «جورج سارتون» من أعظم المترجمين في العصر الإسلامي، وتعلم الفارابي العربية إلى جانب التركية والفارسية ولغات أخرى (باشا، أحمد فؤاد، ١٩٨٣، ٣٦).

واضح مما سبق أهمية الاجتهاد في تجديد الخطاب الديني، فبدون الاجتهاد يكون من الصعوبة الوصول إلى حكم أو رأي مستجد يناسب ظروف العصر ومتغيراته، والاجتهاد يتطلب اعمال العقل والنقد البناء واتباع قواعد ومنهج التفكير العلمي، والمتمكن من اللغة العربية مع اتقان وإجاده بعض اللغات الأجنبية الأخرى، حتى يستطيع التواصل والتقارب مع الآخرين خارج الوطن العربي والإسلامي.

## ٢- تربية الشخصية المسلمة على الوسطية:

إن الإسلام دين الفطرة الحنيفة السمحاء، قال تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَكْمَلْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيَتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (المائدة: ٣)، فهو دين شامل لكل مقومات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية والتنظيمية والإدارية، وصالح لكل زمان ومكان، كما أنه دين وسطي متوازن في أحکامه وتشريعاته، قال تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أَمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا..» (البقرة: ١٤٣)، والعلاقة بين تجديد الخطاب الديني والوسطية علاقة قوية ومبنية فالاتجاهات الحديثة لتجديد الخطاب الديني تعتمد على إظهار وسطية الإسلام وتوازنه، وما حدثت معظم الانحرافات الفكرية والثقافية والمارسات الإرهابية واللجوء للعنف إلا نتيجة البعد عن وسطية الإسلام واعتداله.

268

وكلمة «وسطية» تستعمل في معانٍ عدة أهمها: أنها بمعنى الخيار والأفضل والعدل، وقد ترد لما بين شيئين فاضلين، وتستعمل لما كان بين شيئين وهو خير، وتستعمل لما كان بين الجيد والرديء والخير والشر، وقد تطلق على ما كان بين شيئين حسًّا، كوسط الطريق، ووسط العصا، وقد تأتي لمعانٍ أخرى قريبة من هذه المعانٍ، فهناك من جعل مصطلح الوسطية مرادفًا للنفط الخيرية، ولو لم يكن بين شيئين حسًّا أو معنى. (الصلابي، علي محمد، د.ت، ٢١ / ١).

والوسطية مفهوم أحس العالم الإسلامي بحاجة ملحة إلى أهميته عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ م، وضرورة تطبيق ذلك بين أبناء المجتمع الإسلامي، واتضح جليًّا واقعية الوسطية الإسلامية لمواجهه مجريات الأحداث، مما جعل الوسطية الإسلامية من الأساليب الضرورية لحماية الهوية الإسلامية، ومواجهة تحديات العصر في الوقت نفسه، لأنها بديل في حل المشكلات المعاصرة، فالوسطية تشمل الشريعة والمجتمع والسياسة والاقتصاد والثقافة والتربية. (حبيب الله، صالح، ٢٠١٥، ١١).

وتتحقق تربية الشخصية المسلمة على الوسطية بالالتزام بمنهج الإسلام السمح، والتيسير في كافة ألوان الحياة ومارساتها والبعد عن الغلو والتقطيع والتشدد والتفرط والتسيب.

أما عن التيسير في ممارسات الحياة اليومية والدعوية فمن الضروري أن يتسم الخطاب الديني بالتيسير ورفع الحرج ونبذ التعسیر، قال تعالى: «هُوَ اجْبَأْكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَأَهُ أَيْكُمْ إِبْرَاهِيمَ» (الحج: ٧٨). ويعقب سبحانه وتعالى على التكاليف بارادة التيسير فيها، كما قال بعد إيجاب الصيام مع رعاية المشقة في السفر والمرض: «يُرِيدُ

الله بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (البقرة: ١٨٥)، وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم جاءت تذكر بهذا الأصل، وتبه إليه، وتدعى إلى الاعتماد عليه، وتوكد على الدعاء ضرورة الارتكاز عليه، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدَّدُوا وَقَارُبُوا، وَأَبْشِرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدُوَّةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِّنَ الدُّجْنَةِ» (البخاري، ١٤٢٢ هـ، ١/١٦)، وبوضوح الرسول صلى الله عليه وسلم أهمية التيسير فيترك الأمر بشيء خشية أن يشق على المسلمين أو يفرض عليهم، فيقول في أمر السواك: «لَوْلَا أَنْ أَشَقَ عَلَى أُمَّتِي أَوْ عَلَى النَّاسِ لَأَمْرَתُهُمْ بِالسَّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَةٍ» (البخاري، ١٤٢٢ هـ، ٤/٢)، واستقراءً لهذا الأصل راعي الفقهاء قواعد كلية تراعي التيسير في الأحكام والتکلیف (عبد الرحمن، عبد الله الزبير، ١٤١٧ هـ، ٨٣: ٨٦).

وأحد مظاهر الوسطية البعد عن الغلو والتقطيع والتشدد، فالتشريع الإسلامي شاملًا لكل ما يحتاجه الإنسان في أمور دينه ودنياه، وطلب من الإنسان أن يسلك طريق الوسطية لأنها المظهر المميز للدين الإسلامي، وجاءت النصوص تحت على ترك الغلو والتقصير، لأن ذلك أصون للنفس، وأقرب إلى نيل المراد، ولكن من الناس من يسلك طريقةً غير طريق الوسطية فيكلف نفسه فوق طاقتها، كالبالغة في آداء العبادات، والرغبة في لفت الأنظار للوصول إلى مراكز الاحترام، واتباع الهوى والجهل والتعصب (الزهراني، عبد الله بن محمد، ٢٠٠٠، ١٣٢: ١٣٩).

واضح مما سبق أهمية تربية الشخصية المسلمة على الوسطية والاعتدال والتوازن في الآراء والأفكار، وتلك سمة أساسية لم يقوم بالتجديف في الخطاب الديني، الذي يقوم على التيسير والبعد عن التنفيذ والتشدد، كذلك في المقابل من الضوري مواجهه أولئك الذين يقومون بالتفريط والتسبيب، فالإسلام دين الوسطية لا إفراط ولا تفريط.

### ٣- تربية الشخصية المسلمة على تقبل الآخر:

بعد تقبل الآخر أحد الملامح المميزة للعلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، وبين المجتمعات المختلفة، لذلك يسعى الإسلام من خلال مبادئه وتعاليمه إلى تربية أتباعه على تحقيق التسامح وتقبل الآخر تجاه كل الأديان والثقافات؛ لأن الله تعالى جعل الناس جميعاً خلفاء في الأرض كما جعلهم شركاء في المسؤولية عن عمارتها مادياً ومعنوياً.

والعلاقة بين تجديد الخطاب الديني وتقبل الآخر علاقة أساسية ومتينة، فمن الأخرى عند تجديد الخطاب الديني التطرق لموضوعات تمس الآخر، لذلك ينبغي معالجة ذلك في ضوء ساحة الإسلام التي تحدث على تقبل الآخر والتعايش معه بطريقة تؤدي

إلى عدم التعصب لأي فكر أو رأي، كما أن الشخص المنوط به الخطاب الديني مطالب بالتسامح مع الآخر ورفض التعصب، وضرورة الحوار والتعايش معه بما يحقق السلام للفرد ولل الوطن.

إن تقبل الآخر في عالمنا الحديث أكثر ضرورة مما كان في أي وقت مضى، فنحن في عصر يتميز بعولمة الاقتصاد، وبالزيادة المتصارعة في التحرك والاتصال والتكافل والهجرات واسعة النطاق، وتغيير الأنماط الاجتماعية، وما دام كل جزء في العالم يتميز بالتنوع، فإن تصاعد التعصب والصراع يهدد كل إقليم ومنطقة بشكل قوي وخطير، ولا يقتصر هذا التعصب على بلد معين بل هو خطر عالمي، لذلك فإن تقبل الآخر ضروري فيما بين الأفراد وعلى مستوى العائلة والمجتمع، ثم إن الدعوة إلى تقبل الآخر وتشكيل اتجاهات الانفتاح والاستماع والتضامن المتبادل يجب أن يأخذ مكانه في المدارس والجامعات، وعن طريق التعليم غير الرسمي، وفي البيت وفي مكان العمل، ووسائل الإعلام، في وضع يتبع لها أن تقوم بدور بناء وفعال في تيسير المناقشات والحوارات الحرة والصريحة، ونشر قيم التسامح، وتسلیط الضوء على أخطار اللامبالاة تجاه ظهور الجماعات المتعصبة (تونو، ديزموند، د.ت، ١٤٣).

ويقصد بتقبل الآخر في الشريعة الإسلامية: قدرة الفرد على تقبل معتقدات الآخرين وأرائهم، وعدم الضيق بالأراء المخالف لرأيه، ليس فقط في مجال الأمور اليومية، بل حتى في أمور الدين والفكر والسياسة، كما أن تقبل الآخر يقصد به أيضاً التسامح والصفح والعفو عن الغير والإحسان إليه (زفروق، محمود حمدي، ٢٠٠٣، ١٦٢؛ ١٦٤)؛ قال تعالى: «فُلِّلَّدِينَ آمَنُوا يَعْفُرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ آيَاتِ اللَّهِ لِيَجْزِيَ فَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (الجاثية: ١٤).

وعرف البعض مفهوم «تقدير الآخر» بأنه: قدرة الفرد على البقاء بدرجة معقولة من التوافق والخلو من الردود الانتقامية من خلال كضم الغيظ، والعفو، والإحسان للمسيء، بحيث يمكن من التعامل مع الإساءة الموجهة إليه بحكمة، فيمتنع بإرادته عن الانتقام من المسيء، ويعفو عن طيب خاطر دون أن يبقى في داخله أثراً للإساءة، بل ويغادر بالإحسان لمن بدرت منه الإساءة بطرق الإحسان المتعددة، كتقديم العون له (السيد، بسيوني، ٢٠٠٢، ١٦٧).

ومن مظاهر تربية الشخصية المسلمة على تقبل الآخر التسامح الديني الذي هو أعلى درجات التسامح مع المخالفين في العقيدة، والأساس في ذلك قوله تعالى: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ»..» (آل عمران: ٢٥٦)، وهذا الفكر يوجد حالة من التسامح

في المجتمع بين المسلمين وغيرهم وينهي على المشكلات التي تثار بين الحين والأخر، من خلال بعض أنصار التيارات الإسلامية الموجودة على الساحة الآن، ويتم بالتالي القضاء على التعصب لدى المسلمين، تلك الحالة التي لم تظهر في المجتمع الإسلامي إلا خلال فترات ضعفه وهوانه، بل فترات بعده عن روح الدين السمحنة (مراني، أحمد أبو جمعة، ٢٠٠١، ٢٠٢).

ومتتبع للتاريخ الإسلامي يلاحظ مدى حرص الحكام المسلمين على رعاية العلماء والحكماء من أهل الملل المختلفة، يقول الفيلسوف (داربر): إن المسلمين الأوّلين في زمن الخلفاء لم يقتصرّوا في معاملة أهل النصارى واليهود وغيرهم على مجرد الاحترام، بل فوضوا إليهم كثيراً من الأعمال الجسمانية، ورقوهم إلى المناصب المختلفة في الدولة، حتى أن هارون الرشيد، وضع جميع المدارس تحت مراقبة من يثق فيه من المسيحيين وهو (يوحنا بن ماسوبيه) وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على التسامح الذي تمكّن من نفوذه واستقر في وجودهم بين المسلمين والآخرين من الملل المختلفة (معدبي، محمد بدر، ١٤٢، ٢٠٠٢، ١٤٣).

وتتحقق تربية الشخصية المسلمة على التسامح الديني من خلال الحوار بين المسلمين وغيرهم، ذلك الحوار الذي يقوم على الموضوعية والهدوء المفضي إلى التعايش السلمي في مجتمع واحد، فالبداية المادّة للحوار تسمح بإيجاد جو من التسامح المشجع على الحوار، قال تعالى: «وَلَا تُحَاجِدُوا أَهْلَ الْكِتَابَ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّاَذِلَّةِ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (العنكبوت: ٤٦)، ومن حسن الحوار مع غير المسلمين الأسلوب الرقيق المادّي الذي لا يظهر الغلبة بل يظهر الإقناع (عاشر، سعد عبد الله، ٩٨، ٢٠٠٨).

وتربية الشخصية المسلمة على التسامح الديني تحدد علاقة المسلم بغيره، فهي علاقة قائمة على المواطنة والتعايش جنباً إلى جنب في سلام واستقرار، وهذا ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم في المعاهدة، التي أبرمها مع اليهود عقب وصوله المدينة والتي حفظ فيها للمسلمين ولليهود، ولكافّة ساكني المدينة حقوقهم الدينية والاجتماعية على حد سواء، مما كان لهذا الأمر أثر كبير في الحد من الصراع الذي كان اليهود يريدون أن يشعلوه في الجزيرة العربية، ومهد لتحقيق الأمن داخل المدينة، ولقد سار الخلفاء الراشدون، وفق هذا النموذج، واستمرت هذه الممارسة الرشيدة في مختلف العصور، مما يؤكّد ذلك عندما تقدم أهل (سمر قند) بشكوى إلى عمر بن عبد العزيز ضد (قييبة بن مسلم الباهلي) عندما دخل بلادهم دون إنذار مسبق فحكم القاضي (سلیمان بن أبي السري) بخروج العرب من أرض سمر قند (عيّد، منصور الرفاعي، ٦٥، ٢٠٠٤).

ويعد التسامح الفكري أحد مظاهر تربية الشخصية المسلمة على تقبل الآخر فكما أن التسامح الديني مطلوب لترطيب الأجواء بين أبناء البشر، وللتقارب بين أبناء الوطن الواحد، وإن اختلفت دياناتهم، فإنه من المطالب المهمة إشاعة التسامح الفكري بين أصحاب الاتجاهات الفكرية المختلفة، بحيث يحاور بعضهم بعضاً، ويensus بعضهم بعضاً، ويبحثوا عن الجواب المشتركة ليلتقو عندها (القرضاوي، يوسف، ٢٠٠٢، ٢٢٦).

وتربية الشخصية المسلمة على التسامح الفكري تؤدي إلى الانفتاح والتفاعل مع الآخر، على أن يكون في اتجاه يدعم التمايز الحضاري الذي ينطلق من حقيقة موضوعية تؤكد وجود سمات وخصائص تمايز ما بين الحضارات، تعبيراً عن تمايز الشخصيات القومية والمكونات التاريخية لأمم تلك الحضارات، وقد أثبت التاريخ أن هذا التمايز لا يمنع من التقاء هذه الحضارات وتفاعلها، وإذا كان هذا التفاعل صحيحاً، من موقع الاستقلال لا التبعية، كان مثراً لمختلف الأطراف، وكانت نتيجته دعماً للتمايز وليس إلغاء له، ونفياً للانغلاق، الذي يحمل مخاطر الجمود والانحراف للحضارة التي تسلكه (ال حاج عمر، هاشم، ٢٠٠٥، ١٤٥).

يتضح مما سبق أهمية متطلب تقبل الآخر في تجديد الخطاب الديني، ويفظهر ذلك في مظاهر تربية الشخصية المسلمة على تقبل الآخر، من خلال التطبيق الفعلي للتسامح الديني والتسامح الفكري، وتحقق التربية الإسلامية بنجاحها في ذلك الأمر، العلاقات الطيبة بين أبناء الوطن الواحد مسلمين وغير مسلمين، ويتم التعامل مع الفرد على أساس المواطنة لا على أي أساس آخر (كالدين أو الجنس أو اللون)، كما أنها تتحقق أيضاً التفاعل الحضاري والثقافي بين الحضارات المختلفة والمتعددة.

#### ٤- تأهيل الدعاة:

تعتمد الاتجاهات الحديثة في تجديد الخطاب الديني على متطلب تأهيل الدعاة، وإعدادهم إعداداً يتاسب وحجم المسؤولية الملقاة على عاتقهم، فالداعية يقع عليه عبء كبير في توصيل رسالة الإسلام ونقل الخطاب الديني إلى الجمهور من المسلمين وغير المسلمين؛ لذلك وجب العناية به والاهتمام بإعداده من جميع الجوانب الخلقية والاجتماعية والثقافية والتربوية والعلمية.

ولعل ذلك يرجع إلى أن الداعية قدوة ومرجعاً دينياً لأفراد المجتمع المسلم ولرواد مسجده، كما أنه مصدر معرفي موثوق به، ومحبب إليهم، يمكن من خلاله اكتسابهم الثقافة العلمية، خاصة المرتبطة بالقرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة، وذلك لما يزخران به من

مفاهيم وقضايا علمية تظهر إعجاز الله في كونه، والإعجاز العلمي في القرآن والسنة، وعلى ذلك فإن الداعية يسهم في اكتساب أفراد المجتمع الثقافة العلمية المتضمنة في القرآن والسنة، وإنماء الوعي العلمي لديهم، وتدعم العلاقة بين العلم والدين لديهم، وتصويب المعتقدات الخاطئة لديهم حول بعض الظواهر الطبيعية والكونية (شرف، عبد العليم محمد، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٠١٠).

أما عن المتطلبات الخلقية لإعداد الدعاة، فمن الضروري توافر صفات خلقية للدعاة حتى تتطابق أقوالهم مع أفعالهم فالداعية قدوة أمام جمهوره ينبغي أن يتسم بالأخلاق الفاضلة حتى يكون جديراً بالاحترام في كل مكان، وأن يكون متفقاً في الدين والدنيا، ويُسخر الدنيا لخدمة الدين حتى تقوى وتعمر القلوب، ثم إن مهارته في شؤون الحياة تتحول مع صدق النية إلى وسائل لدعم الحق وسيادته، كما ينبغي أن يتصرف الداعية بالصبر، وهذا يساعد على اجتذاب الناس واستيعابهم، فالناس أصحاب أمزجة شتى، ومشكلاتهم كثيرة، وهو مهمهم كبيرة يحتاجون إلى من يتسع صدره لهم، كما أن نقل إنسان من الضلال إلى الهدى، والأخذ بيده من الظلمات إلى النور يحتاج من الداعية إلى صبر طويل وتحمل عظيم، وفي سيرة النبي صل الله عليه وسلم أعظم الدروس في الصبر الجميل، كما ينبغي على الداعية أن يكون أليفاً رقيقاً في المعاملة، ليناً من غير ضعف، متواضعاً من غير ضعة، ورزيناً يتجه إلى معالي الأمور، لا ينزل إلى سفاسفتها، وأن يتبع عن موطن الشبهات (يونس، رمضان صالحين، ٤، ٥٩، ٢٠٠٤، ٦٠).

لذلك يجب أن يركز الداعية على بث الأخلاق الفاضلة بين جمهوره خاصة تلك الأخلاق التي تساعد على التعاون بين البشر والعمل على مساعدة الآخرين، فالمسلم الحقيقي يجب مساعدة الآخرين ويسعى دائماً لما فيه مصلحتهم، تطبيقاً لقوله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ لِمَنْ قُرْبَةً فِي تَوَادِّهِمْ، وَتَرَاحِمْهِمْ، وَتَعَافُفَهُمْ مِنْ لِمَنْ جَسَدٍ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضُوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَّى» (مسلم، د.ت، ٤ / ١٩٩٩)، وهذا ما يؤكده القرآن الكريم في قوله تعالى «وَعَاهَوْنُوا عَلَى الْبَرِّ وَالنَّوْتَرِ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدُوانِ وَأَنْقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (المائدة: ٢٢).

واضح مما سبق أهمية الارتباط بين تجديد الخطاب الديني والمتطلبات الخلقية للدعاة، حيث إن الداعية المتوافر فيه تلك المتطلبات يستطيع التأثير على سمعيه وحاضر مجلسه، كما أن دعوته تلقى أصداء القبول والاستماع، والعكس صحيح تماماً.

ومن المتطلبات التربوية الالزامية لإعداد الدعاة: المتطلبات الثقافية وهي الأحداث والأجزاء العامة التي يعيش فيها الداعية، لذلك ينبغي على الداعية الوعي التام بأحداث

مجتمعه ومحيطة والظروف التي يمر بها العالم العربي والإسلامي، وبالتالي لابد أن يكون على دراية بالثقافة العامة والإسلامية والتاريخية، حتى تكون دعوته ناجحة.

إن الدعاة يتحققون نجاحهم بقدر سعه ثقافتهم وقدرتهم على إفراز أفكار وآراء تؤكد على العطاء الحضاري الإسلامي في كافة مجالات الحياة، ويتحقق ذلك من خلال الافتتاح على الآخرين علمانيين أو غيرهم، بهدف استكشاف «عناصر القاء» يمكن توظيفها في تشكيل إطار ثقافي عام يفيد منه المسلمين أولاً قبل غيرهم، كما يتحقق ذلك بمعرفة عادات الآخرين وتقاليدتهم وطرق معيشتهم واتجاهاتهم كل ذلك بعرض ملائمة الخطاب الديني لأفكارهم وثقافتهم (الطيب، أحمد، ٢٠٠١، ١٦١).

274

ويتحقق الإعداد الثقافي للداعية من خلال تعلم بعض اللغات الأجنبية، والإلمام بها، فاللغة الأجنبية تساعد الداعية في تفنيد الدعاوى التي يطلقها أعداء الإسلام ضد المسلمين والدين الإسلامي، ويساعده في نشر الأفكار الصحيحة عن الإسلام وموقفه من مختلف القضايا فيها، كما أنها تساعد في نشر الدعوة الإسلامية في الدول الأوروبية وغيرها (الشيخ، محمود يوسف، ٢٠١٤، ١٠٣).

وبهذا يستطيع الداعية أن يؤدي دوراً أساسياً في تحسن طريقة عرض الإسلام في الغرب والتعریف بمبادئ وقيم الإسلام السمعة، كما يمكنه ذلك التخلص من أثر الموروث التاريخي في وعي وعقل الغرب عن الإسلام وعن المسلمين، وجعل الأوروبيين ينظرون إلى الإسلام بموضوعيه وعقائده. (العشماوي، فوزية، ٢٠٠١، ٩٩٤).

ومن المتطلبات التربوية الالزمة لإعداد الدعاة وتأهيلهم بما يتناسب ودورهم الرئيس في تجديد الخطاب الديني: الإعداد التربوي للدعاة، ويتحقق ذلك بدراسة العلوم التربوية بوجه عام، وذلك مثل علم التربية الإسلامية، فدراسة التربية الإسلامية وما تتضمنه من قيم تربية وخلقية واجتماعية وعقلية واقتصادية وسياسية تساهم في بناء الشخصية المسلمة وبناء المجتمع المسلم، والتعرف على أساليب التربية في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية، وترجع أهمية دراسة الدعاة للتربية الإسلامية لدورها في تزويد الدعاة بطرق بناء المجتمع المسلم والنهوض به، وإبراز المنهج الإسلامي الذي يدعو إلى الوسطية والبعد عن الغلو، ومن العلوم التربوية الالزمة للدعاة: علم نفس النمو، فتعد دراسة الدعاة لعلم نفس النمو من الأمور المأمة حتى يكونوا على وعي بالخصائص النفسية والاجتماعية للأفراد في المراحل العمرية المختلفة، ويساعدهم ذلك على معرفة المتطلبات المختلفة للأفراد وتوجيههم إلى إشباع متطلباتهم ودوافعهم في ضوء الالتزام بالمبادئ الإسلامية، وتساعد دراسة الدعاة لمراحل النمو المختلفة على نجاحهم في القيام بمهمة الدعوة، فنجاح

كل صاحب رسالة أو دعوة يكون بقدر نضج شخصيته وقوه تأثيره في الآخرين (جزر، شحات غريب، الشیخ، محمود يوسف، ٢٠٠١، ٣٠٢، ٢٠٠٣).

إن دراسة الدعاة للعلوم التربوية بتخصصاتها وفروعها المختلفة تفيد الدعاة في استخدام الأساليب المثل في عرض محتوى الخطاب الديني، كأسلوب الاستدلال العقلانية، التي تعتمد على مخاطبة عقل المتلقى وتقديم الحجج والبراهين والشاهد المنطقية وتفنيد الآراء المضادة بعد مناقشتها وإظهار جوانبها المختلفة، كما يستفيد الدعاة أيضاً من دراسة العلوم التربوية في استخدام الاستدلالات العاطفية، للتاثير في وجdan المتلقى وانفعالاته وإثارة حاجاته النفسية والاجتماعية، واستخدام الجوانب النفسية، والبعد عن الترهيب والتخييف، والقدرة على استخدام أسلوب المناسبة والتأكد. (حجاب، محمد منير، ٢٠٠٤: ٢٥٧-٢٦٩).

والإعداد التربوي للدعاة يتطلب دراسة علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الفلسفة، فدراسة الدعاة لعلم النفس تكمن أهميته في إعانا الداعية على فهم نفسية من يتوجه إليهم بالخطاب، وما يؤثر فيهم ويشغل اهتماماتهم، فعلم النفس هو العلم التجريبي الذي انتبه إليه الدراسات النفسية الحديثة القائمة على الدراسة العلمية المنهجية للظواهر النفسية على أساس الملاحظة والتجربة والقياس والاختبار، كما أن علم الاجتماع من العلوم الالازمة للدعاة، فيحسن بالداعية أن يقرأ نبذة من أصول هذا العلم، وأهم مقرراته، وأحدث ما انتهى إليه رجاله، ويجب الانتباه إلى ضرورة تناول أساس هذا العلم من منظور إسلامي وفق العقيدة الصحيحة، ومن العلوم التربوية الالازمة للدعاة دراسة علم الفلسفة، فالتربيـة تدعـو الداعـيـة أن يـكون مـلـماً بـجـمـيعـ العـلـومـ خـاصـةـ الـتـيـ تـنـمـيـ العـقـلـ، لأنـ الـبـحـثـ فيـ عـلـمـ الـفـلـسـفـةـ إـلـاـسـلامـيـ يـشـمـلـ الـبـحـثـ عـنـ الـأـجـسـامـ الـمـحـسـوـسـةـ وـمـاـ يـلـحـقـهـاـ مـنـ تـغـيرـ وـتـبـدـلـ، سـوـاءـ كـانـتـ هـذـهـ الـأـجـسـامـ جـادـاًـ أـمـ نـيـاتـاًـ أـمـ حـيـوانـاًـ (الصـافـيـ، عـلـيـ عـبـدـ الـحـكـيمـ، ٢٠٠٨ـ). (١٥٥ـ).

وأما عن المتطلبات العلمية فيعد تكوين الداعية من الناحية العلمية الأكاديمية أمراً في غاية الأهمية، وذلك لأن فاقد الشيء لا يعطيه، فالداعية الجيد هو الذي يؤمن بضرورة إتقان علمه الدعوي حتى يستطيع التواصل مع جمهور المدعوين بطلاقـةـ، ويعمل على تطوير نفسه باستمرار، لأن العلومات الأكاديمية دائمة التغير، وتوجد عدة اعتبارات تبرز أهمية الإعداد المستمر للداعية تمثل في: مساعدة الداعية في الوقوف على أساسيات مجال الدعوة الإسلامية، والإمام بمـوـادـ تـخـصـصـهـ الأـكـادـيـمـيـ، وتـلـيـةـ مـتـطلـبـاتـ العـصـرـ منـ أـسـالـيـبـ وـوـسـائـلـ مـتـجـدـدـةـ لـلـدـعـوـةـ، وـتـعـوـيـضـ الدـاعـيـةـ عـنـ بـعـضـ جـوـانـبـ النـقـصـ

في الإعداد الأكاديمي عن طريق الدورات التدريبية أثناء العمل (مرعي، السيد محمد، ٢٠٠٦، ١٢٨، ١٢٩).

ويذكر بعض الباحثين جملة من الضوابط اللازم توافرها في المتطلبات العلمية للدعاة أهمها (البلوشي، سارة، ١٤٢٦، ٢٢: ٢٦):

- اعتماد الدعاة على العلم الموثق الصحيح.
- تدرج الداعية في طلب العلم.
- توسيع الداعية في العلوم النافعة.

276

- أن لا يقحم الداعية نفسه في دعوة لا سند لها يعتمد عليه من الكتاب أو السنة أو قول صحابي أو تابعي أو غيرهم من أهل العلم والفضل في كل زمان.
- أن يستبصر الداعية فيما ينقله من العلم، فيزن ما ينقله قبل بثه للمدعوين بميزان العلماء المعتبرين.
- أن يمارس الداعية المرونة في تعامله مع الناس من خلال إدراك أصنافهم والعلم بطريقة التعامل مع كل صنف، وأن لا ينحصر في جانب من جوانب العلم ويتغوقع عليه، بل يوسع علمه وينوعه بحيث يشمل العلم الشرعي والطبيعي والثقافات العامة التي يتداولها المدعوون ويعتنون بها.
- وبناءً على ذلك يمكن للكليليات الشرعية المنوطة بإعداد الدعاة أن تهتم بتحقيق تلك المتطلبات من خلال ما يلي (درويش، هدى، د.ت، ٤٨١، ٤٨٢):
- دراسة كتب التراث الإسلامي دراسة علمية دقيقة وتحقيقها وإخراجها للكشف عن إسهام الحضارة الإسلامية في الرقي والتقديم بالإضافة إلى دراسة تراث أجدادنا العظماء في كافة العلوم.
- فتح معاهد دينية لتشريف الدعاة وتدريتهم على كيفية استخدام لغة الحوار البناء القائم على الفضيلة والسلام والعدل، ونبذ الألفاظ الرنانة المتعصبة، المتشنجنة والتي ينهى الإسلام عنها.
- تشجيع البعثات الموجهة للخارج واختيار المبعوث المثقف الواعي، بشرط إلمامه بثقافة البلد المبعوث إليها، فنعد بذلك سفراء للإسلام.
- تشجيع استقدام الطلاب سواء الأجانب الراغبين في دراسة الدين في الجامعات الإسلامية، أم الطلاب المسلمين الذين يعيشون في الخارج، وتوفير الظروف الملائمة

لاستقبالهم وضيافهم، وإعداد برامج دراسية خاصة تساعدهم على الإمام بكلفة جوانب الدين الصحيح.

- دعوة الأساتذة الأجانب العاملين في الجامعات في حقل الأديان، وإعداد البرامج والخطط الدراسية لتعريفهم بأصول الإسلام الصحيحة والحضارة الإسلامية.
- تقوية دور الأئمة والخطباء وتوعيتهم بأسلوب الخطاب العلمي.
- إعداد منهج لدراسة الفرق الدينية والطوائف المذهبية المتعددة ودراسة فكر كل منها، بهدف نبذ الفرقة.
- الاهتمام بتدرис علم الأديان المقارن بهدف التعريف بأسس الأديان، والوقوف على قواعد كل منها وتحديد نقاط الاتفاق والاختلاف، ودراسة تاريخ كل منها، ومدى تأثر كل منها بالآخر.

ويقترح بعض الباحثين - لقيام الدعاة بدورهم الصحيح في تجديد الخطاب الديني - بضرورة إنشاء معهد دعوي متخصص لتخریج دعاة متميزين في العلوم الشرعية والثقافية الإسلامية، وكذلك الثقافة عامة واللغات، ولا يشارك في هذا المعهد إلا المتميزون من خريجي الجامعة، ومن يشاركون في الدراسات العليا، ويشارك مع هؤلاء بعض الدعاة المتميزين على الساحة الدعوية، ويكون هذا المعهد على غرار معاهد إعداد القادة، كذلك ينبغي إنشاء مجلس قومي للدعوة الإسلامية، تكون له ميزانية خاصة، وظيفته الدعوة في الخارج، وتكون له سلطة التعاون والتنسيق مع وزارة الخارجية لتوجيه الممثلين الدعويين من خلال السفارات المصرية، وذلك على غرار المجالس القومية المتخصصة (المراكيبي، جمال، ١٤٢٧ هـ، ٤).

يتضح مما سبق أهمية توافر المتطلبات الخلقية والثقافية والتربوية والعلمية لتأهيل الدعاة وإعدادهم السليم، لفهم الدين الإسلامي وطريقة عرضه للمسلمين ولغيرهم، لذلك فإن تحقيق تلك المتطلبات تساعد الداعية على ثقة الآخرين به وحسن الاستئاع إليه، واستخدام أفضل الأساليب الدعوية المناسبة، وأن لكل مقام مقال، وقد يكون في موقف أسلوب أفضل من الآخر، وأخيراً فإن تلك المتطلبات تربى في الداعية أدب الحوار وتقبل الآخر والتعايش معه.

صيغة مقترنة لتجديد الخطاب الديني في ضوء الاتجاهات الحديثة:

- ضرورة تجديد الخطاب الديني تعنى إعادة النظر في المسائل الاجتهادية من هو أهل للإجتهداد في ضوء ما له تأثير في تغيير الإجتهداد من الظروف والعادات والتقاليد،

- وهذا لا يعني تبديلاً أو تغييراً في الشع وجوهر الدين أو المساس بأصوله الثابتة من القرآن والسنة والإجماع.
- إن 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.
  - تعتمد الاتجاهات الحديثة في تجديد الخطاب الديني على مجموعة من الآليات أهمها: الاستناد إلى صحيح الدين الإسلامي، ومواكبة الأحداث، وتبني النهج العلمي، وتفعيل التقنيات الحديثة، واعتماد الخطاب الديني على ثقافة الحياة والتعمير، وضرورة التجديد في الآليات والوسائل والأساليب، وترتيب الأولويات في الخطاب الديني.
  - يمكن لوسائل الإعلام المتعددة (المئية والمقرؤة والمسموعة) أن تسهم في تجديد الخطاب الديني من خلال نشر مبادئ الإسلام الرفيعة التي تؤمن بمبادئ حقوق الإنسان وقبول الآخر والتعايش معه، وكل هذه دور في تقديم خطاب ديني متميز للمسلمين وغيرهم.
  - إنشاء قناة فضائية تبث باللغة العربية وباللغات الأجنبية لبيان صحيح الدين تكون تحت إشراف الأزهر الشريف.
  - تفعيل الواقع الدعوي على شبكة الانترنت.
  - التجديد في طريقة عرض الإسلام في الغرب إحدى الوسائل والأساليب المستحدثة في الخطاب الديني.
  - تنشيط ودعم حركة الترجمة الحديثة للمؤلفات الإسلامية سواء كانت تلك الترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية أم من اللغة العربية إلى اللغات الأخرى.
  - أهمية الندوات والمؤتمرات العلمية في تجديد الخطاب الديني، من خلال عقد مؤتمرات دولية توضح العلاقات التاريخية بين الإسلام والغرب.
  - توظيف فقه الأولويات في الخطاب الديني من خلال عرض موضوعات حديثة مثل قضايا التربية والأخلاق، ونظرة الإنسان إلى الحياة والتنمية والمستقبل، وواقع المجتمعات الإسلامية بصورة موضوعية، وأصول العلاقات بين المسلمين وغيرهم من الشعوب.
  - للأسرة دور في تجديد الخطاب الديني باعتبارها أحد المؤسسات التربوية الهامة في المجتمع بتربية أبنائها على آداب الحوار وحرية الرأي وحب الآخر.

- للمدرسة دور كبير في تجديد الخطاب الديني وذلك من خلال المناهج الدراسية سواء في مادة الدين الإسلامي أو في المواد الأخرى وذلك بتضمينها قيم التسامح والسلام والتعايش مع الآخر والمواطنة.
- تأكيد المناهج الدراسية على أسلوب الحوار في حل المشكلات.
- تأكيد الجامعات على مسئوليات حقوق الإنسان والوحدة والتضامن.
- تدريس مادة الثقافة الإسلامية في مراحل التعليم العام، والتي تعنى بإبراز جوانب الوسطية وسماحة الإسلام.
- تأكيد الجامعات على أهمية إيجاد خريج مجتهد ومبدع في حل المشكلات التي تواجهه.
- تشجيع الجامعات على عقد المؤتمرات العلمية والندوات للمساهمة في إعطاء الصورة الصحيحة للإسلام والتعريف بقيم الحضارة الإسلامية.
- إنشاء معهد دعوي متخصص لتخريج دعاة متميزين في العلوم الشرعية والثقافية.
- الإعداد الجيد للدعاة تربوياً وعلمياً ثقافياً وأخلاقياً.
- تجديد مناهج الدراسات الإسلامية بما يكفل تكوين عقلية مستنيرة ومعتدلة تميز بين الثابت والمتغير والأصول والفروع.

### **الخلاصة:**

يستخلص الباحث مما سبق أن مصطلح «المطلبات التربوية»: أنه مجموعة من القيم، والمهارات، والمعلومات الالزمة لتجديد الخطاب الديني والتي يتم وضعها في ضوء رصد بعض سلبيات واقع الخطاب الديني المعاصر بغرض علاج تلك السلبيات.

كما يستخلص الباحث أيضاً أن الخطاب الديني يعتمد على مجموعة من المطلبات الأساسية والالزمة، حيث أنه من الضروري من يقوم بتجديد الخطاب الديني أفراد لديهم القدرة على الإبداع والاجتهاد، والوسطية في الفكر والرأي، وتقبل الآخر والتعايش معه بحب وتقدير دون المساس بمشاعره وآرائه واتجاهاته، والقدرة على تبني حوار هادف يسعى إلى تغليب المنطق العقلي والتسليم بتائجه، كما أنه من المطلبات التربوية الالزمة لتجديد الخطاب الديني: إعداد الدعاة وتأهيلهم علمياً وتربوياً بما يتاسب ومسئولياتهم تجاه الخطاب الديني، وتحقيق الجودة الشاملة في التعليم الجامعي بالجامعات المعنية بالخطاب الديني.

كما يستخلص الباحث مما سبق أهمية الوسائل التالية في تجديد الخطاب الديني المعاصر:

280

- التجديد في طريقة عرض الإسلام في الغرب إحدى الوسائل والأساليب المستحدثة في الخطاب الديني.
- تنشيط ودعم حركة الترجمة الحديثة للمؤلفات الإسلامية سواء كانت تلك الترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية أم من اللغة العربية إلى اللغات الأخرى.
- أهمية الندوات والمؤتمرات العلمية في تجديد الخطاب الديني، من خلال عقد مؤتمرات دولية توضح العلاقات التاريخية بين الإسلام والغرب.
- توظيف فقه الأولويات في الخطاب الديني من خلال عرض موضوعات حديثة مثل قضايا التربية والأخلاق، ونظرية الإنسان إلى الحياة والتنمية والمستقبل، وواقع المجتمعات الإسلامية بصورة موضوعية، وأصول العلاقات بين المسلمين وغيرهم من الشعوب.

#### مراجع البحث:

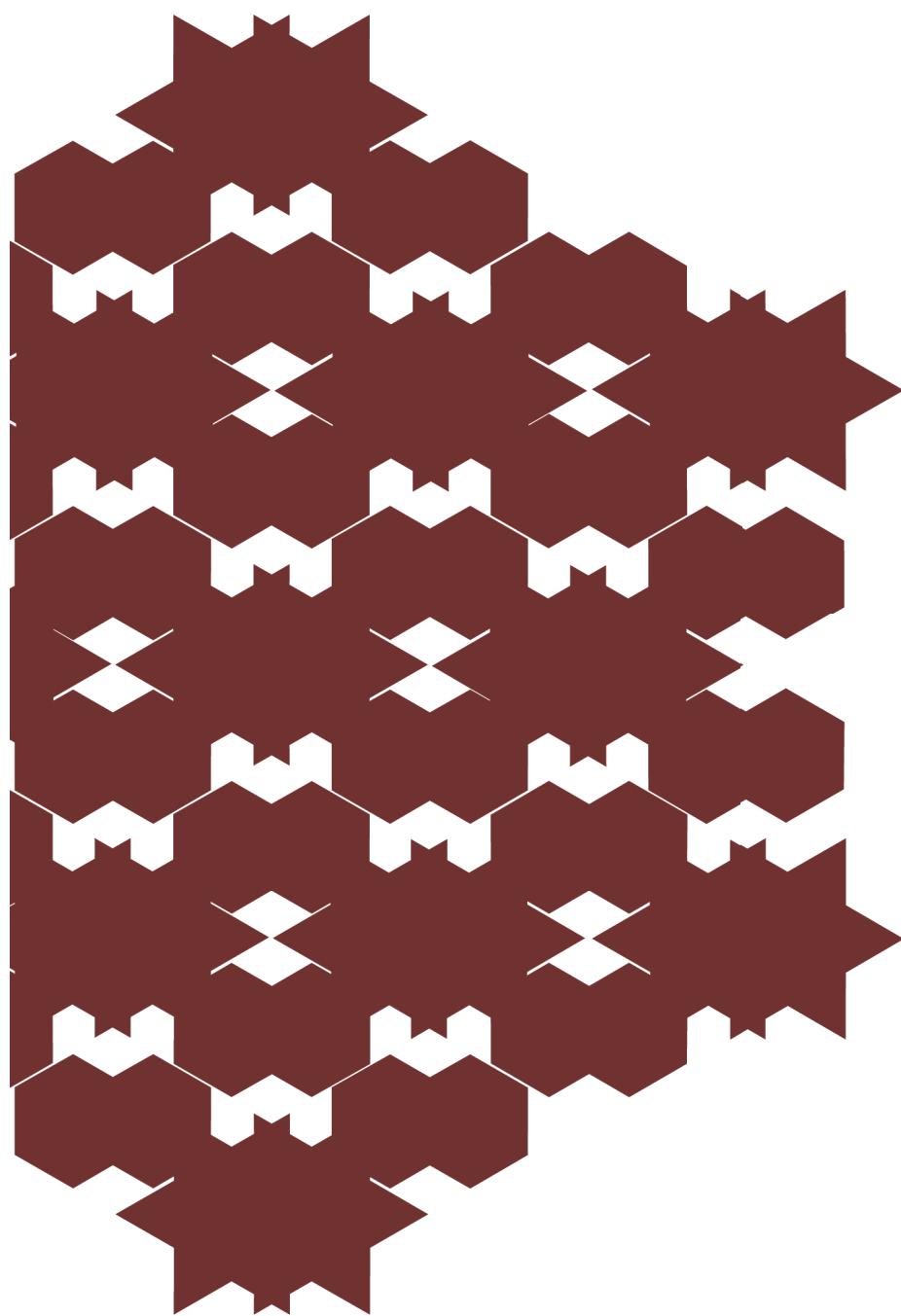
- ١) القرآن الكريم .
- ٢) أبو داود، سليمان بن الأشعث (د.ت): سنن أبي داود، بيروت، المكتبة العصرية.
- ٣) باشا، أحمد فؤاد (١٩٨٣): التراث العلمي للحضارة الإسلامية، ومكانته في تاريخ العلم والحضارة، القاهرة، مطابع دار المعرف.
- ٤) البخاري، محمد بن إسحاق (١٤٢٢ هـ): صحيح البخاري، القاهرة، دار طوق النجا. عبد الله السستاني : معجم لغوي مطول ، (بيروت ، مكتبة لبنان ، ١٩٩٢ م ) ، ص ٦٦٢
- ٥) البستاني، عبد الله البستاني : معجم لغوي مطول ، (بيروت ، مكتبة لبنان ، ١٩٩٢ م ) .
- ٦) البلوشي، سارة بنت عبد الله جمعه (١٤٢٦ هـ): فقه الدعوة من أمثال النبي صلى الله عليه وسلم، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية والعلوم الإنسانية، جامعة طيبة، المملكة العربية السعودية.
- ٧) تونتو، ديزموند (د.ت): إعلان مبادئ التسامح، مجلة ديوجين، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافات (اليونسكو) العدد (١٧٦)، ترجمه، بهجت عبد الفتاح عده.
- ٨) جزر، شحات غريب حسن، الشيخ، محمود يوسف محمد (٢٠٠١): المتطلبات الثقافية والتربوية لإعداد الدعاة في ضوء التغيرات العالمية المعاصرة، مجلة كلية التربية، جامعة الأزهر، العدد (١٠٤) ج ٢، ديسمبر.

- (٩) الحاج عمر، هاشم جعفر (٢٠٠٥): الخطاب الديني والواقع المعاصر دراسة تحليلية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية أصول الدين، جامعة أم درمان الإسلامية.
- (١٠) حبيب الله، صالح (تشي شيوة ي): وسطية الإسلام، متاح على: موقع الإسلام، <http://www.al-islam.com>
- (١١) حجاب، محمد مثير (٢٠٠٤): تحديد الخطاب الديني في ضوء الواقع المعاصر، القاهرة، دار الفجر للنشر والتوزيع.
- (١٢) حسين، عبد القوي عبد الغني محمد (١٩٩٤): الجوانب التربوية في حياة الخلفاء الراشدين، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة الأزهر.
- (١٣) خالد، خالد محمد (١٩٩٠): الوصايا العشر لمن يريد أن يحيا، القاهرة، دار ثابت للنشر، ط.٦.
- (١٤) خالد، محمد عبد الرزاق خالد: المتطلبات التربوية لطفل ما قبل المدرسة الابتدائية في القرية المصرية في ضوء الوظيفة التربوية للكتاب، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية التربية ، جامعة الأزهر ، ١٩٩١ م .
- (١٥) الخوئي، عبد المجيد (٢٠٠١): ضرورة الاجتهد وضوابطه، «التجديد في الفكر الإسلامي»، المؤتمر العام الثالث عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، المنعقد بالقاهرة في الفترة من ١١-٨ ربى الأول ١٤٢٢ هـ، ٣١ مايو إلى ٢ يونيو، القاهرة، وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- (١٦) درويش، هدى (د.ت): دور جامعة المستقبل في توجيه خطاب ديني موحد، معهد الدراسات والبحوث الآسيوية، جامعة الزقازيق.
- (١٧) زفروق، محمود حدي (٢٠٠٣): الإنسان والقيم في التصور الإسلامي، القاهرة، دار الرشاد.
- (١٨) الساigh، أحمد عبد الرحيم (٢٠٠٥) : الخطاب الديني والواقع المعاصر، «قضايا إسلامية» العدد (١٢٨)، سلسلة تصدر كل شهر عربي، القاهرة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- (١٩) السيد، بسيوني بسيوني (٢٠٠٢): الاتجاه الإنثائي للتسامح والانتقام لدى عينات من المراهقين والراشدين بالريف والحضر من الجنسين، مجلة كلية التربية، جامعة الأزهر، العدد (١١٢).
- (٢٠) شرف، عبد العليم محمد عبد العليم (٢٠١٠): أثر استخدام الندوة العلمية في إبراء ثقافة الدعاة عن بعض الظواهر العلمية الطبيعية في القرآن الكريم، وفهم دورهم العلمي في المجتمع، مجلة كلية التربية، جامعة الأزهر، العدد (١٤٤)، ج ٤، يوليو.
- (٢١) الشمرى، رؤوف أحمد محمد (د.ت): الخطاب الديني بين سلبيات الجمود وضرورة التجديد، جامعة الكوفة، كلية الفقه، قسم العقيدة والفكر الإسلامي.

- ٢٢) الشيخ، محمود يوسف محمد، وأخرون (٢٠١٤): الفكر التربوي الإسلامي، القاهرة، كلية التربية، جامعة الأزهر.
- ٢٣) الصافي، علي عبد الحكيم محمد (٢٠٠٨): دراسة تقويمية لكتابات إعداد الدعاة بجامعة الأزهر في ضوء أهدافها، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة الأزهر.
- ٢٤) الصلاي، علي محمد (د.ت): الوسطية في القرآن الكريم، ج ١، بيروت - لبنان، دار المعارف.
- ٢٥) طنطاوي، محمد سيد (١٩٩٧): الاجتهاد في الأحكام الشرعية، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر.
- ٢٦) الطيب، أحمد (٢٠٠١): ضرورة التجديد، «التجدد في الفكر الإسلامي»، المؤتمر العام الثالث عشر للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، المنعقد بالقاهرة في الفترة من ١١-٨ ربى الأول ١٤٢٢ هـ ٣١ مايو إلى ٢ يونيو، القاهرة، وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- ٢٧) عاشر، سعد عبد الله (٢٠٠٨): ضوابط الحوار مع الآخر، مجلة الجامعة الإسلامية، (سلسلة الدراسات الإسلامية)، المجلد السادس عشر، العدد الأول، ينایر.
- ٢٨) عاشر، شفيق جلال (٢٠١١): دور الخطاب الديني في مواجهة ظاهرة الفساد في مصر، «تجديد الخطاب الديني بين الفكر الفلسفى والاجتماعى»، أعمال المؤتمر الدولى لكلية الآداب، جامعة طنطا، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع.
- ٢٩) عبد الرحمن، عبد الله الزبير (١٤١٧ هـ): من مركبات الخطاب الدعوي في التبليغ والتطبيق، كتاب الأمة، العدد: ٦٥ ، ذو القعدة، سلسلة دورية تصدر كل شهرين، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، قطر.
- ٣٠) عبيد، منصور الرفاعي (٢٠٠٤): الحوار، أدابه، وأهدافه، القاهرة، مركز الكتاب للنشر.
- ٣١) عرابي، محمد (١٤٣٤ هـ): الخطاب الديني من خلال الأحاديث النبوية، ماهيته.. أهميته، مجلة الوعي الإسلامي، العدد (٥٦٩) محرر.
- ٣٢) العشماوي، فوزية (٢٠٠١): التجدد في طريقة عرض الإسلام في الغرب، «التجدد في الفكر الإسلامي»، المؤتمر العام الثالث عشر للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، المنعقد بالقاهرة في الفترة من ١١-٨ ربى الأول ١٤٢٢ هـ ٣١ مايو إلى ٢ يونيو، القاهرة، وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- ٣٣) عفيفي، محمد الهادي (١٩٧٨): في أصول التربية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.
- ٣٤) القرشي، هدى بنت عبد ربه بن حميد (١٤٢٩ هـ): أساليب تنمية التفكير العلمي لطفل المرحلة الابتدائية وتطبيقاتها في ضوء التربية الإسلامية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.
- ٣٥) القرضاوي، يوسف (٢٠٠٢): الصحوة الإسلامية من المراقبة إلى الرشد، القاهرة، دار الشروق.

- (٣٦) مراد، سعيد (٢٠٠٢): الخطاب الإسلامي المعاصر ومقوماته، «الإسلام وتطوير الخطاب الديني»، سلسلة فكر المواجهة، ج ٣، القاهرة، رابطة الجامعات الإسلامية.
- (٣٧) المراكبي، جمال (١٤٢٧ هـ): دور المؤسسات الدعوية في توحيد الخطاب الديني، مجلة التوحيد، العدد ٤٤، السنة الخامسة والثلاثون، جمادى الآخرة.
- (٣٨) مرانى، أحمد أبو جمعه (٢٠٠١): ضرورة التجديد في الفكر الإسلامي «التجديد في الفكر الإسلامي»، المؤتمر العام الثالث عشر للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، المنعقد بالقاهرة في الفترة من ١١-٨ ربى الأول ١٤٢٢ هـ ٣١ مايو إلى ٢ يونيو ٢٠٠١ م، القاهرة، وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- (٣٩) مرعي، السيد محمد (٢٠٠٦): فاعلية مقرر مقترن لتوظيف المستحدثات التكنولوجية ب مجال الدعوة الإسلامية في التحصيل والأداء المهاري والاتجاه لدى الطلاب الدعاة بجامعة الأزهر، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة الأزهر.
- (٤٠) مسلم، أبو الحسن بن الحجاج (د.ت): صحيح مسلم، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- (٤١) 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 ٢٩-٢٨ صفر ١٤٢٣ هـ، مايو.
- (٤٢) ابن منظور : لسان العرب المحيط ، إعداد وتصنيف يوسف خياط . بيروت ، دار لسان العرب ، د.ت .
- (٤٣) ابن منظور : لسان العرب المحيط ، تقديم عبد الله العلايلي ، (بيروت ، دار الجبل ، ١٩٨٨ م).
- (٤٤) يونس، رمضان صالحين أحمـد(٢٠٠٤): فاعلية برنامج مقترن في اللغة العربية للطلاب الدعاة بجامعة الأزهر في التحصيل والأداء اللغوي، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة الأزهر.

- Webster's Dictionary of the English Language, (N . Y. Lexicon Publication, Inc, 1991), P 1999.
- Oxford English Dictionary, (Oxford, Clarendon Press, 1993), P 2557.



# DINA SIJAMHODŽIĆ-NADAREVIĆ

## Uvid u islamsku perspektivu o osobama sa teškoćama u razvoju i nepovoljnim položajem

**Dina Sijamhodžić-Nadarević**  
docent na Katedri za religijsku  
pedagogiju i psihologiju  
[dsijamhodzic\\_nadarevic@fin.unsa.ba](mailto:dsijamhodzic_nadarevic@fin.unsa.ba)

**Stručni rad**  
Primljeno 28. 09. 2018  
Prihvaćeno: 11. 10. 2018.

**Ključne riječi**  
osobe sa teškoćama u razvoju,  
invaliditet, nepovoljan položaj,  
perspektiva islama, terminološka određenja, historijska  
primjena

### Sažetak

Rad prezentira shvatanje islamske perspektive i odnosa prema osobama sa teškoćama u razvoju i nepovoljnem položaju (fizičkom, ekonomskom i socijalnom) ispitivanjem primarnih izvora islamskog učenja. U prvom redu raspravlja se o nekoliko općih koncepata koji proizlaze iz kur'anskih tema: normalnost razlike, odgovornost i briga, fizičke osobine kao moralno nevažne, naglasak na promicanju zdravlja i normalnosti zdravlja i invaliditeta, što svjedoči pozitivan islamski stav prema osobama sa teškoćama i nepovoljnim položajem. Poslije ovog pregleda rad nastavlja sa objašnjenjem srođne terminologije koja ukazuje na osobe sa teškoćama u razvoju i nepovoljnem položaju razumijevajući značenja ovih pojmove i istraživanjem njihovih mogućih sinonima. U posljednjem pododjeljku donosi se diskusija o historijskoj primjeni islamske perspektive o osobama sa teškoćama i nepovoljnem položaju navodeći primjere koji daju naznake humanog i tolerantnog tretmana ove populacije u islamskim društvima.

المعاقون و الذين «موقفهم غير ملائم»:  
الإمام من منظور إسلامي

## A Review from an Islamic Perspective on Persons with Disabilities and in Disadvantaged Position

### Key words

persons with disabilities, disability, disadvantaged position, Islamic perspective, terminological definitions, historical application

286

### الكلمات المفتاحية

المعاقون، الإعاقة، «الموقف غير الملائم»،  
المنظور الإسلامي، التحديدات الاصطلاحية،  
التطبيق التاريخي

### Abstract

The article presents an Islamic perspective on the persons with Disabilities and in Disadvantaged position (physical, economic and social) in the light of the primary sources of Islamic teachings. First of all, it addresses several general concepts which stem from qur'anic themes: normality of difference, responsibility and care, the morally irrelevant nature of physical traits, emphasis on promoting health and normality of disability, all of which testify to a positive Islamic stance towards persons with Disabilities and those who are in disadvantaged positions. After that overview, the article explains the related terminologies for persons with Disabilities and in Disadvantaged position. The final part describes the discussion about the historical application of an Islamic perspective on persons with Disabilities/in Disadvantaged positions by providing examples which show humane and tolerant treatment of persons with special needs in Islamic societies.

### الملخص

يقدم في البحث منظور الإسلام وعلاقته بالمعاقين والذين «موقفهم غير ملائم» (جسدياً، اقتصادياً أو اجتماعياً) على أساس دراسة مصادر الإسلام الأصلية. فتتم في البحث أولاً مناقشة عدة المفاهيم العامة التي تتبّع عن الموضوعات القرآنية: طبيعية الخلافات، المسؤولية والاهتمام، الصفات البدنية كالصفات غير المهمة أخلاقياً، التأكيد على ترويج الصحة وطبيعة الصحة والإعاقة، مما يشهد بموقف الإسلام الإيجابي من المعاقين والذين موقفهم غير ملائم. وبعد عرض هذه الموضوعات نواصل في البحث بيان المصطلحات التجانسة التي تشير إلى المعاقين والذين موقفهم غير ملائم محاولين فهم تلك المفاهيم وباحثين في مرادفاتها الممكّنة. وفي الفصل الأخير نأتي بمناقشة تطبيق المنظور الإسلامي التاريخي للمعاقين والذين موقفهم غير ملائم ذاكرين أمثلة توحّي بالتعامل الإنساني والمتسامح مع المعاقين في المجتمعات الإسلامية.

## Uvod

Procjenjuje se da se u svijetu oko bilion ljudi ili 15% svjetske populacije suočava sa nekom vrstom teškoće u razvoju (invaliditeta) kao posljedice mentalnih, tjelesnih i osjetilnih poremećaja i da je prevalencija invaliditeta veća u zemljama u razvoju. Jedna petina procijenjenog globalnog ukupnog broja, između 110 miliona i 190 miliona ljudi, doživljava značajan stepen invaliditeta (World Bank Group, 2018). Konvencija Ujedinjenih naroda o pravima osoba s invaliditetom (CRPD) promiče punu integraciju osoba s invaliditetom u društvo. CRPD se posebno odnosi na važnost međunarodnog razvoja u rješavanju prava osoba s invaliditetom. Do sada je 177 zemalja ratificiralo CRPD, koji nosi snagu nacionalnog prava. Na nacionalnoj razini znatno se povećao broj zakona i ustavnih odredbi o diskriminaciji invalidnosti.<sup>1</sup>

Uz opće konvencije o pravima osoba s invaliditetom, bitno je analizirati i prezentirati religijsku perspektivu kako bi se dobila jasnija slika i dublje razumijevanje položaja osoba sa teškoćama u razvoju ili osoba u "nepovoljnem položaju" kakav je kur'anski opis populacije. Ovo razumijevanje položaja osoba sa teškoćama je izuzetno značajno s obzirom da je islam pozvao na zaštitu prava osoba sa teškoćama u razvoju prije više od četrnaest stoljeća i ovaj poziv nije bio ograničen samo na ove osobe, već je uključivao i osobe s bolestima općenito te osobe koji se suočavaju sa ekonomskim i socijalnim nepovoljnostima.

Osobe s invaliditetom, prema analizama World Bank Group, u prosjeku, kao skupina, imaju veću vjerovatnost da će doživjeti nepovoljne društveno-ekonomske ishode nego osobe bez invaliditeta, poput nižeg stepena obrazovanja, slabijih zdravstvenih ishoda, niže razine zaposlenosti i veće stope siromaštva.

Kako je broj osoba u svijetu koje se susreću sa različitim vrstama oštećenja velik što nam govori i naprijed navedeni

<sup>1</sup> World Bank Group, mart 2018; <https://www.worldbank.org/en/topic/disability> (dostupno 28.7.2018).

podatak i kako se još uvijek u nekim društvima, zajednicama, kod nekih grupa, pojedinaca i sl. javljaju nepovoljni statvovi ili neadekvatna briga spram ove populacije, apliciranje pozitivnih religijskih gledišta može u širim razmjerama doprinijeti poboljšanju položaja osoba sa teškoćama u razvoju i podići globalnu razinu svjesnosti o ovom pitanju.

U ovom radu operira se sa terminima koji se prepliću u određenoj mjeri kada se referira na osobe sa teškoćama u razvoju (invaliditetom) i osobe u "nepovoljnem položaju". U novije vrijeme se dosta učestalo koristi termin "osobe sa (po)teškoćama u razvoju" (engl. disabled people), u odnosu na izraz "osobe s posebnim potrebama"<sup>2</sup>, a odnosi se na fizička i mentalna oštećenja i nedostatak određenih sposobnosti.

Međutim, u klasičnim izvorima islamske populacije se opisuje kroz "nepovoljan položaj" i odnosi se ne samo na fizičke i mentalne, nego i na socijalne i ekonomske nepovoljnosti.

### **1. Klasični izvori islamske populacije sa teškoćama u razvoju i nepovoljnim položajem**

Klasični izvori islamske populacije promoviraju pozitivan stav prema osobama sa teškoćama u razvoju (invaliditetom) i onima koji su u nepovoljnem položaju.

Nekoliko općih koncepata o invalidnosti proizlaze iz tema unutar Kur'ana. Na temelju ispitivanja mogu se identificirati koncepti normalnosti razlika, odgovornosti i brige, fizičke osbine kao moralno nevažne, naglasak na promicanju zdravlja i normalnost zdravlja i invaliditeta.<sup>3</sup>

U islamu, normalnost razlike jedna je od najvažnijih odredica ljudskog postojanja. Ova se ideja jasno ističe u sljedećem

2 Haris Cerić (2018). Inkluzivno obrazovanje u Bosni i Hercegovini: utopija ili put do humanijeg društva?, *Novi Muallim*, XIX, br. 73, str. 25.

3 Isra Bhatty, Asad Ali Moten, Mobin Tawakkul, and Mona Amer (2009). Disability in Islam: Insights into Theology, Law, History, and Practice, str 163. Poglavlje u knjizi: Ed. Catherine A. Marshall (et al.). *Disabilities: Insights from Across Fields and Around the World, Volume 1. Praeger Perspectives: London*.

ajetu Kur'ana, a dolazi nakon skupa ajeta koji naglašavaju poštivanje dostojanstva drugih:

"O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali. Najugledniji kod Allaha je onaj koji ga se najviše boji, Allah, uistinu, sve zna i nije Mu skriveno ništa" (49:13).

Kur'an se obraća cijelom čovječanstvu skrećući pažnju da je Uzvišeni Bog sve stvorio od jednog čovjeka i jedne žene. Svi ljudi pripadaju jednoj ljudskoj porodici; svaka osoba je stvorena od istog oca i majke što podrazumijeva se da se ova jednakost biološkog porijekla mora odražavati u jednakosti ljudskog dostojanstva zajedničkog za sve. Islam se protivi predrasudama prema bilo kojoj skupini ljudi te se protivi isključivanju bilo koje skupine ljudi iz života zajednice.

Kur'anski stav prema svim ljudskim bićima, a prema tome i prava svake osoba s bolešću ili invaliditetom na zaštitu može se izvući iz ajeta kur'anske sure Al-Hudžurat:

"O vjernici, neka se muškarci jedni rugima ne rugaju, možda su oni bolji od njih, a ni žene drugim ženama, možda su one bolje od njih. I ne kudite jedni druge i ne zovite jedni druge ružnim nadimcima! O, kako je ružno da se vjernici spominju po drugljivim nadimcima! A oni koji se ne pokaju – sami sebi čine nepravdu" (Kur'an, 49:11).

U samo dva ajeta sure Al-Hudžurat (11,12) nailazimo na visoke etičke principe na kojima počiva međusobna komunikacija.

Ideja da je razlika u ljudskim stanjima normalna činjenica života jest naglašena je dalje temom odgovornosti i brige ovisne o sposobnostima. Jedan od poznatih kur'anskih ajeta kaže: "Allah nikoga ne optereće preko mogućnosti njegovih" (2: 286). U islamu se odgovornost za svoje obaveze i dužnosti mjeri sposobnošću osobe. Svako ima odgovornost za doprinos shodno svojim sposobnostima.

Kur'an i hadis ne samo da su proglašili postojanje invalidnosti kao prirodnog dijela ljudske prirode, nego su također pružili

principle i praktične prijedloge za odgovornost i brigu o osobama s invaliditetom, kao i raspravu o značaju takve brige.

Pored individualne odgovornosti osoba s posebnim potreba u skladu sa njihovim sposobnostima, odgovornost društva ilustrirana je u Kur'anu i naglašava da je društvo odgovorno za brigu o takvima pojedincima i odgovorno je za poboljšanje njihovih stanja.<sup>4</sup> Situacije osoba u nepovoljnem položaju (s fizičkim, ekonomskim ili socijalnim nedostacima) vjeruje se da su rezultat barijera koje proizvodi društvo. Socijalni pritisci stavljuju se na one osobe koje imaju posebne potrebe za pristup socijalnim službama koje su na raspolaganju.

Centralno mjesto u diskusiji o invalidnosti u Kur'anu zauzima i koncept duhovnog savršenstva iz islamske perspektive i moralna irelevantnost fizičkih osobina.

U Kur'anu je rečeno:

"Mi čovjeka stvaramo u skladu najljepšem" (95:4). Ali u isti dah nastavlja "zatim ćemo ga u najnakazniji lik vratiti, samo ne one koji budu vjerovali i dobra djela činili, njih čeka nagrada neprekidna" (95:5-6).

Islamsko učenje, elaborira Asad, tvrdi da svaki čovjek može postići punu mjeru savršenstva razvijanjem pozitivnih, već postojećih osobina od kojih su sastavljeni naši individualiteti. Koncept savršenstva i nesavršenosti u fizičkom smislu, dakle, ima malu primjenu u islamskom pogledu na ljudski život, tako i koncepti normalnosti i abnormalnosti.<sup>5</sup>

Asad nadalje kaže: "Dokle god imamo veze sa ljudskim, biološki ograničenim bićima, ne možemo uopće uzeti u obzir ideju 'apsolutnog' savršenstva, jer sve apsolutno pripada samo području Božanskih atributa". Čovjekovo savršenstvo, u svom istinskom fizičkom, psihološkom i moralnom smislu, mora nužno imati relativan i čisto individualan odnos. Zbog prirodne

4 Isto, 164-165.

5 M. Asad (1999). *Islam at the crossroads*. Kuala Lumpur, Malaysia: The Other Press. (Originalno djelo objavljeno 1934), str. 10.

raznolikosti životnog fenomena, urođeni kvaliteti ljudi se razlikuju u svakom pojedinačnom slučaju. Bilo bi absurdno, tvrdi Asad, da "prepostavimo da bi sva ljudska bića trebala, ili čak i mogla, težiti ka istom tipu savršenstva". Dalje objašnjava: "Ako bi savršenost trebalo standardizirati u određenom 'tipu', ljudi bi morali da odustanu ili da promijene ili suzbiju svoju individualnu različitost". Međutim, to bi kršilo božanski zakon individualnih raznolikosti koji dominira svim životom na ovoj zemlji. Ljudska dužnost je da što bolje iskoriste svoje potencijale kako bi poštivali životni dar koji im je Stvoritelj darovao; i pomagati drugima svojim vlastitim razvojem, svojim duhovnim, društvenim i materijalnim poduhvatima. Oblik individualnog života ni na koji način nije utvrđen standardom. Činjenica da se standardi razlikuju prema sposobnostima podržava zaključak da se razlike vide prirodnim u islamu.<sup>6</sup>

Viđenje da su raznolikost i razlika prirodni aspekt ljudskog stanja je u skladu s kur'anskom temom koja promiče ideju da su fizičke sposobnosti i karakteristike moralno nevažne. Umjesto toga, naglasak je na unutarnjoj pobožnosti u islamu. Dio prethodno citiranog ajeta to izričito kazuje: "Najugledniji kod Allaha je onaj koji ga se najviše boji" (49:13). Na sličan način hadis promiče ovo viđenje: "*Zaista Allah ne gleda u vaša tijela* i izgled, nego gleda u vaša srca" (Muslim).

Oba primjera ilustriraju da je duhovna izvrsnost, a ne tjelesna ili mentalna, pravi standard vrednovanja ljudskih bića.

Poznat je slučaj u islamu kada je Bog opomenuo Poslanika, a.s., jer je ignorirao slijepog čovjeka, koji je bio siromašan vjernik, kako bi opominjao nevjernike koji su bili bogatiji i prestižniji, a time i mnogo savršeniji u svjetovnim uvjetima. Kur'an'ska sura Abese je nazvana po gore spomenutoj pojavi.

Ajeti ove sure govore:

"On se namrštio i okrenuo, zato što je slijepac njemu prišao. A šta ti znaš – možda on želi da se očisti ili pouči pa da mu pouka

<sup>6</sup> Isto, 11-13.

bude od koristi. Onoga koji je bogat, ti njega savjetuješ, a ti nisi kriv ako on neće da vjeruje; a onoga koji ti žureći prilazi i strah osjeća, ti se na njega ne osvrćeš" (80:1-10).

Iako je slijepac pretrpio tjelesnu nesposobnost, smatrao se da je bolji od ostalih koji nisu fizički bili onesposobljeni, ali su bili moralno i duhovno onesposobljeni. Radi njegove časti Bog, dž.š., opomenuo je Poslanika koji je slijepca opravdano i samo na neko vrijeme zanemario.

Iako se bolest i varijabilnost u fizičkom izgledu mogu promatrati prirodnim u islamu, kur'anska tema naglašava i promociju zdravlja. Islam naglašava zaštitu i održavanje zdravlja, što uključuje i prevenciju (npr. zdravom hranom, aktivnošću, čistoćom i sl.). Zaključak koji može proizaći iz ove teme je da u mjeri u kojoj se mogu spriječiti invalidnosti i oštećenja, društvo i pojedinci moraju poduzeti mjere da to učine.<sup>7</sup>

Sunnet također podržava pojam društvene odgovornosti i brige prema osobama sa posebnim potrebama. Radi ilustracije toga navodimo nekoliko primjera.

U slijedećem hadisu se generalno izražava briga za svakog čovjeka vjernika:

"Primjer vjernika u njihovoj medusobnoj ljubavi i samilosti je kao primjer tijela, ako oboli jedan organ, ostatak tijela obuzme groznicu i nesanica" (Buharija i Muslim).

Priča o Džulejbibu pokazuje koliko je Poslanik poduzeo aktivne korake kako bi u muslimansko društvo uključio osobe u nepovoljnem položaju. Džulejbib je opisan kao čovjek neprijatnog izgleda. Njegovo porijeklo nije bilo poznato, što je u plemenskom društvu tada bilo ozbiljan nedostatak jer su se ljudi oslanjali na plemensku strukturu i porodične veze. Džulejbib je bio dobar musliman, ali zbog njegovog fizičkog izgleda i socijalnih nedostataka, bio je odbačen od društva. Poslanik je otišao u

<sup>7</sup> Isra Bhatty, Asad Ali Moten, Mobin Tawakkul, and Mona Amer (2009). Disability in Islam: Insights into Theology, Law, History, and Practice, str. 165. Poglavlje u knjizi: Ed. Catherine A. Marshall (et al.). *Disabilities: Insights from Across Fields and Around the World, Volume 1. Praeger Perspectives: London.*

porodicu najprivlačnije neudate žene u Medini i zamolio roditelje da je ožene Džulejbibom. Čini se da je akt ženidbe poželjnom ženom osigurao Džulejbibu potpunu uključenost u društvo. Također je to bio namjeran čin radi uklanjanja svake stigme koju bi mu društvo moglo postaviti zbog nedostataka. Džulejbib se hrabro borio uz Poslanika i bio je ubijen u bici. Poslanik ga je sahranio i rekao: "On je od mene i ja od njega", proglašavajući tako čovjeka u nepovoljnem položaju kao člana svoje porodice.<sup>8</sup>

Drugi primjer govori o situaciji kada je Božiji Poslanik upoznao ženu koja se žalila da pati od epileptičnih napada. Ona je izrazila zabrinutost da njen tijelo postaje izloženo očima drugih ljudi tokom tih napada. Poslanik joj je ponudio dva rješenja: da moli Gospodara za njen ozdravljenje, da ozdravi ili da moli Gospodara da joj podari džennet ali da ona strpljivo podnese svoje stanje bolesti. Ona je odlučila da se i dalje nosi sa stanjem u kojem se nalazi sa strpljenjem, ali je zamolila Poslanika da moli Gospodara da joj tijelo ne bude izloženo očima drugih ljudi.<sup>9</sup> Ova priča pokazuje vrijednost strpljivosti od strane osoba sa teškoćama (invaliditetom) kao individualnu odgovornost i potvrđuje pravo pojedinaca da skrenu pažnju na njihove posebne potrebe te ukazuje na potporu koju šira zajednica treba osigurati za pojedinca.

Tretman osoba sa teškoćama u razvoju i nepovoljnim položajem očituje se u i dijelu hadisa koji govori o dijeljenju sadake. Ibn Hibban bilježi predanje od Ebu Zerra, r.a., u kojem стојi da je Poslanik, a.s., rekao: "Svakom čovjeku određeno je da svakog dana u kojem Sunce izade podijeli sadaku." Ashabi rekoše: "Allahov Poslaniče, odakle nama da udjelujemo sadaku!?" Poslanik odgovori: "Zaista je puno džennetskih vrata; tesbih, tekbir, tahmid, naređivanje dobra i odvraćanje od zla, uklanjanje prepreka s puta, urazumiti gluha, uputiti slijepa, ispuniti potrebu

8 M. Bazna & T. Hatab (2005). Disability in the Qur'an: The Islamic alternative to defining, viewing and relating to disability. *Journal of Religion, Disability and Health*, 9 (1), str. 20.

9 I. A. Musse (2002). Disability: An Islamic insight.; <http://www.naseeb.com/villages/journals/article-from-australia-on-disability-and-islam-5380> (dostupno 10.6.2018).

potrebitom, žurno utješiti ucviljenog i žalosnog i čvrsto stati uz potlačenog. Sve je to sadaka od tebe za tebe.”

Kroz navedene primjere tek ilustrativno se pokazuje teorija i praksa brige za osobe sa teškoćama i nepovoljnim položajem u doba poslanika Muhammeda, a.s.

## **2. Terminološka određenja teškoća u razvoju i nepovoljnog položaja osoba u islamskoj perspektivi**

Definiranje teškoća u razvoju (invalidnosti) u svijetu engleskog govornog područja u značajnoj mjeri odstupa od definiranja ove pojave u klasičnim izvorima islama što se praktično odražava ili se odražavalo na kreiranje prava ili politika tokom historije.

U SAD-u, naprimjer, generalna definicija invalidnosti (disability) potiče iz zakonskog akta najrelevatnijeg u kontekstu teme o invaliditetu Americans with Disabilities Act (ADA) iz 1990. koji definira invalidnost kao: 1. fizičko ili mentalno oštećenje koje značajno ograničava jednu ili više glavnih životnih aktivnosti (npr. govor, hodanje, slušanje); 2. evidenciju ovakvog oštećenja, ili 3. smatra se da ima ovakvo oštećenje.<sup>10</sup>

Nasuprot tome, arapska terminologija, klasična i savremena, generalno nema ovako širok i obuhvatan termin invaliditet. Invaliditet se u islamu vidi kao moralno neutralan. Ne vidi se ni kao blagoslov niti kao prokletstvo i prihvata se kao neizbjegni dio ljudskog stanja.<sup>11</sup>

Bazna i Hatab (2005) proveli su studiju s ciljem ispitivanja kur'anskih tekstova i klasičnih arapskih rječnika (Lisanu-l-Arab) s ciljem razumijevanja invaliditeta u islamskom kontekstu. Zaključili su da se generički izraz “invaliditet” (prijevod engl. izraza disability) ne spominje u Kur'anu. Pojam ljudi u “nepovoljnem položaju” koristi se odnoseći se na one s nepovoljnim položajem

10 L. Rothstein & J. Rothstein (2006). *Disabilities and the law* (3rd ed.). St. Paul, MN: Thomson/West, str. 38.

11 I. A. Musse (2002). *Disability: An Islamic insight.*; <http://www.naseeb.com/villages/journals/article-from-australia-on-disability-and-islam-5380> (dostupno 10.6.2018).

u fizičkom, socijalnom i ekonomskom kontekstu. Klasični izvori islamskog prava, naime, Kur'an i hadis ne identificiraju jedan konkretan izraz koji obuhvata oštećenja povezana sa općim pojmom invaliditeta. Umjesto toga, ovi izvori koriste specifične termine za opis različitih osoba sa invaliditetom, uključujući slijepi (a'ma), gluhe (asamm), nijeme (abkam ili akhras), hrome, osakaćene (a'raj), ili duševno bolesne (majnun).<sup>12</sup>

*Slijep (A'ma).* Riječi slijep i izvedenice korijena *amiya* javlja se 32 puta u Kur'anu. Prema Lisanu-l-Arabi, Arapi su koristili glagol u značenju onog ko ne vidi ili nije u mogućnosti da vidi. Pasivni oblik glagola *amiya* korišten je u najmanje devet ajeta u značenju koje se odnosi na one koji nisu mogli vidjeti duhovnu uputu.

“Zašto oni po svijetu ne putuju pa da srca njihova shvate ono što trebaju shvatiti i da uši njihove čuju ono što trebaju čuti, ali, oči nisu slijepi, već srca u grudima” (22:46).

Samo tri puta riječ *a'ma* se koristi u Kur'anu odnoseći se na osobu koja je izgubila vid (24:61; 48:17; 80: 2.). Zanimljivo je, kada se odnosi na ovu osobu, Kur'an koristi riječ *a'ma*, ali ne i riječ *dhareer*, što je još jedna riječ koja je bila i još uvek se koristi za označavanje slijepih u fiziološkom smislu. Prema Lisanu-l-Arabi, riječ *a'ma* ima mnoga značenja, od kojih je jedno za osobu koja je fizički slijepa, dok riječ *dhareer* ima mnogo ograničenije značenje i korištena je uglavnom kada se odnosi na osobu koja je izgubila vid.<sup>13</sup>

O tretmanu i brizi slijepih osoba u islamskoj perspektvi govori i slučaj ashaba Abdullaha Ibn Umm Maktuma koji je bio slijep i o kome je Bog objavio ajete (80: 1-10) opominjući Poslanika zbog trenutnog zanemarivanja. Nakon prelaska iz Meke u Medinu, Ibn Umm Maktumu dobio je položaj mujezina. Više od deset puta, Poslanik ga je postavio za nadzornika Medine kada je on bio izvan grada.

12 S. M. Bazna and T. A. Hatab (2005). Disability in the Quran: The Islamic alternative to defining, viewing and relating disability. *Journal of Religion, Disability and Health*, 9(1): 5–27.

13 Isto, str 11-13.

*Nijemi (Abkam).* Riječi *abkam* istaknuta je na šest mesta u Kur'antu. Prema Lisanu-l-Arabu, riječ *abkam* je korištena odnosno seći se na osobu koja može govoriti, ali ne može dobro govoriti zbog neukosti, ne mogu se razumjeti odgovori ili se ne može obratiti njegovom srcu za uputu. Zanimljivo je da se izraz *abkam* u vrijeme kad je Kur'an objavljen nije odnosio na osobu koja je rođena nijema ili izgubila fiziološku sposobnost govora, već izraz *akhras*. Riječ *akhras* se ne spominje u Kur'antu. U svih šest ajeta (2: 17-18, 2: 171, 16:76, 6:39, 8:22, 17:97), Kur'an koristi riječ *bukm* (pluralni oblik *abkam*) u usporedbi sa onima koji su napustili Božiji put (Asad, 1980). Naglašava se kontekst u kojem se pojavljuje riječ *bukm* tako da se ne odnosi na ljude koji su fizički nijemi. Naprimjer, Kur'an opisuje one koji su odstupili s puta Božijeg u ajetu 2:18 kao "bukm" koji se "ne može vratiti natrag". U ajetima 2:171 i 8:22 opisuju se kao "bukm" oni koji "ne koriste svoj razum", a u ajetima 6:39 i 17:97 "bukm" su oni koji ne idu pravim putem. Uspoređujući ajete dolazi se do zaključka da riječ *abkam* u Kur'antu označava onoga koji je duhovno, etički ili moralno nijem.

*Gluh (Assum).* Prema Lisanu-l-Arabu, riječ prepostavlja brojna značenja i upotrebe. Naprimjer, razdoblje tokom kojega nije bilo rata. Samo jedna upotreba riječi *assum* prepostavlja gubitak osjeta slušanja. Zanimljivo je da su Arapi tog vremena isključivo upotrijebili pojam *atrash* odnoseći se na osobu koja je rođena gluha ili je teško čula. Četrnaest ajeta sadrže riječ *assum* ili njegovu množinu (*summ*), dok se ne javlja spominjanje riječi *atrash* u Kur'antu. Riječ *assum* nije bila korištena za označavanje gluhih u fizičkom smislu. Da bi ilustrirali, Kur'an kaže:

"Ima ih koji dolaze da te slušaju. A možeš li ti učiniti da te čuju gluhi, koji ni pameti nemaju?" (10,42).

*Hrom (A'raj).* Dva ajeta koji sadrže riječ *a'raj*. Kur'an kaže:

"Nije grijeh slijepcu, niti je grijeh hromu, niti je grijeh bolesnu, a ni vama samima da jedete u kućama vašim, ili kućama očeva vaših, ili u kućama matera vaših, ili u kućama braće vaše, ili u kućama sestara vaših, ili u kućama amidža vaših, ili u kućama

tetaka vaših po ocu, ili u kućama daidža vaših, ili u kućama tetaka vaših po materi, ili u onih čiji su ključevi u vas ili u prijatelja vašeg; nije vam grijeh da jedete zajednički ili pojedinačno. A kad ulazite u kuće, vi ukućane njene pozdravite pozdravom od Allaha propisanim, blagoslovljenim i uljudnim. Tako vam Allah objašnjava propise, da biste se opametili!" (24:61)

Ovaj ajet izričito spominje riječ hrom, uz slijepe i bolesne i uklanja bilo kakve praznovjerne pojmove koje bi ljudi mogli povezati sa osobama s invaliditetom. Na taj način, Kur'an preokreće mnoge prevladavajuće običaje prema osobama s invaliditetom i potiče njihovo uključivanje u društvo.<sup>14</sup>

Klasični izvori, posebno Kur'an i hadis, sadrže i nekoliko općih pridjeva za opisivanje ugroženih pojedinaca, uključujući i siročad (yateem), slabe (da'if), potlačene (mustad'af), putnike ('ala safar ili ibn us-sabi-l), nezbrinute (miskin), bolesne (marid) i potrebne (faqir).

*Slab, nejak (Da'if).* Arapska riječ za slab je da'if iz korijena da-'a-fa. Riječ da'f (slabost) znači i odnosi se jednakom na fizičke, mentalne, duhovne i moralne attribute. Riječi koje pripadaju korijenu da-'a-fa poput da'f, da'if, du'afa' (slabost, slaba, slabi u množini) u Kur'antu se javljaju 22 puta. Ajet "Allah želi da vam olakša - a čovjek je stvoren kao nejako biće" (4:28) čini se da objašnjava položaj Kur'ana prema ljudima općenito; da su ljudi stvoren slabi (i u fizičkom i moralnom smislu) i da Bog želi da olakša njihovo opterećenje kako u svjetovnim, tako i duhovnim i vjerskim pitanjima.

Još jedno značenje pojma da'if proizašlo je iz priče o Šuajbu, a.s., kojeg je Bog poslao Medjenu suočavajući se sa oholima i moćnicima iz svog naroda koji su odbacivali njegovu poruku. Oni su rekli da su ga vidjeli kao da'if (slabog, nejakog) među njima. Ovo nam pokazuje da se nizak društveni status smatra izvorom slabosti iz islamske perspektive.

14 Isto, 13-16.

Izraz mustad'afun u Lisanu-l-Arabi označava one koji se smatraju slabima i stoga su ugroženi ili iskorišteni. Kur'an razlikuje du'afa', one koji su slabi i mustad'afun, oni koji se smatraju slabim, potlačenim. Opisani su Jevreji Egipta u vrijeme Musaa, a.s., u Kur'anu kao oni koji se smatraju slabim od strane faraona i njegove klase a to nije zbog toga što su bili malobrojni i slabiji fizički nego bilo koja druga skupina u društvu, nego je njihova slabost bila u njihovom niskom položaju u egipatskom društvu zbog čega su ugnjetavani i ponižavani u rukama faraonovih ljudi.<sup>15</sup>

298

Pojam mustad'afun pojavljuje se nekoliko puta u Kur'anu i obuhvata muškarce, žene i djecu bez razlike. Za one koji su opisani kao takvi, Kur'an poziva ekstremnu pomoć i zaštitu prava. Zanimljivo, međutim, Kur'an kaže:

"Kad budu uzimali duše onima koji su se prema sebi ogriješili, meleki će upitati: 'Šta je bilo s vama?' – 'Bili smo potlačeni na Zemlji' – odgovorice. – 'Zar Allahova Zemlja nije prostrana i zar se niste mogli nekud iseliti?' – reći će meleki, i zato će njihovo prebivalište biti Džehennem, a užasno je on boravište. Samo nemoćnim muškarcima, i ženama, i djeci, koji nisu bili dovoljno snalažljivi i nisu znali puta, Allah će, ima nade, oprostiti jer Allah briše grijeha i prašta" (4:97-99).

Ovi ajeti podrazumijevaju da onaj koji ima mogućnost pobjeci od stanja tlačenja ili slabosti ne može sam sebe označiti kao potlačen (mustad'af). Taj je izraz rezerviran za one koji nemaju pravo i ne mogu pronaći izlaz iz svog stanja.

Postoji i nekoliko autentičnih hadisa koji dalje elaboriraju kako islam vodi računa za one slabije.

"Kada neko od vas klanja kao imam ljudima, neka bude umjeren u namazu jer zaista među njima ima maloljetnih i starih, slabih, bolesnih, a kada neko od vas klanja samo za sebe, onda neka odulji koliko hoće" (Buhari).

*Siroče (Yateem).* Arapska riječ za siroče je yateem iz korijena ya-ta-ma. Tradicionalno značenje riječi označava onu osobu koja je izgubila svog oca prije nego dostigne dob puberteta. Generičnija implikacija je gubitak potpore i podrške prije postizanja snage i neovisnosti. Riječ se pojavljuje u nekom obliku (jednini ili množini) 20 puta u Kur'anu, od kojih pet govori izričito i izravno o slučaju siročeta čijom imovinom upravlja neko drugi. Međutim, većina situacija gdje se jetim spominje samo govore o neodređenom jetimu i vrlo često u povezanosti sa izrazima miskeen i ibn us-sabeel (potrebni i putnik).<sup>16</sup> Jedan određeni ajet nalaže da muslimani trebaju čvrsto stajati na putu pravde za jetime „.. sa siročadi trebate pravedno postupati...“ (4,127). Sve to nas vodi uvjerenju da je islam dao jetimima u širem smislu te riječi poseban status.

Jedan ajet Kur'ana kaže: „...I pitaju te o siročadi. Reci: 'Bolje je imanja njihova unaprijediti!' A ako budete s njima zajedno živjeli, pa oni su braća vaša, a Allah umije razlikovati pokvarenjaka od dobročinitelja...“ (2: 220). Implikacija ovdje je da ako neko ko dijeli svoj život u bilo kojem obliku s jetimom trebao bi ih tretirati kao braću i sestre, tražiti ono što je u interesu jetima i ni na koji način ne oštetiti njihov interes.

Poslanik, a.s., ohrabrio je sve muslimane da sudjeluju u brizi za jetimima tako da mogu dobiti nagradu dženneta.

*Potrebni (Miskeen).* Značenje izraza odnosi se na one koji ne mogu zadovoljiti osnovne potrebe u hrani, odjeći i tako dalje. Devetnaest ajeta u Kur'anu pozivaju muslimane da se bave pitanjem miskina (referirajući na siromašne) i samo pet ajeta poziva da se bave pitanjem onih koji su u potrebi (faqeer). Pojmovi se razlikuju pa tako naprimjer, dok se muslimani uglavnom potiču da daju sadaku i zekat onima u stanju potrebe, potiču se da počažu prema siromašnima (miskin) ihsan/dobročinstvo (2:83; 2: 177; 04:36).

16 Isto, 20-21.

*Putnik (Ibnu-s-Sabeel).* Pojam je obično označavao putnika, međutim on ima i dodatnu dimenziju. Kur'an spominje ljude koji su na putovanju pomoću izraza *ala safar*. Ibnu-s-sabeel ponavlja se osam puta u Kur'anu, gotovo uvijek pridruženog pojmovima jetim i miskin i uvijek s jakim poticajima prema muslimanima da pokažu ljubaznost i ihsan. U Lisanu-l-Arabi riječ doslovno znači sin ceste i bio je objašnjen kako bi označio stranca kojeg je cesta donijela.<sup>17</sup>

Asad je napisao: Sin ceste označava svaku osobu koja je daleko od svog doma i posebno onoga ko zbog svojih okolnosti nema dovoljno sredstava za život. U svom širem smislu opisuje osobu koja se iz bilo kojeg razloga ne može vratiti kući bilo privremeno ili trajno. Naprimjer, politički izgnanik ili izbjeglica, imigrant, stranac i sl. Čini se da je Kur'an prepoznao njihovu nesreću, a to bi moglo objasniti zašto se pojam ibnu-s-sabeel uvijek spominje uz miskin i jetim, koji predstavljaju druge skupine u nepovoljnem položaju i stalno se ljudi potiču da pokažu ihsan/dobročinstvo prema njima.<sup>18</sup>

Povijest nekoliko ashaba govori nam da su stranci i imigranti postigli visoki i uzvišeni status u muslimanskoj zajednici. Salman al-Farisi (Perzijanac) bio je jedan od najbližih drugova Poslanika i bio je među njegovim savjetnicima. Suhayb al-Rumi (Bizantinac) imenovan je za privremenog vodu zajednice dok je postupak odabira halife bio u toku nakon drugog halife h. Omere.

Dakle, iako klasični izvori – Kur'an, hadis, kao i fikh – možda nisu koristili arapski ekvivalent za engleski izraz “disability” – nesposobnost, postoje neke indikacije da se šira grupa gore navedenih termina preklapa i na taj način uključuju različite osobe sa invaliditetom. Posebno, arapski termin *marid*, koji bi doslovno bio preveden kao “bolestan” ili “individua sa bolestima” i njen imenski oblik *marad* (bolest) često se koriste u klasičnim izvorima kao termini koji uključuju pojedince.

17 Isto, 21-24.

18 M. Asad (1980). *Message of the Qur'an*. Lahore, Pakistan: Maktaba Jawahar Ul Uloom.

Savremeno arapsko pravo i jezik, za razliku od toga, koriste šire pojmove, kao što su ashabu-l-'ahat, dhawul 'ahat, mu'awwaqun, ili 'ajizun, da se ukaže na osobe sa invaliditetom što je slično upotrebi u engleskom jeziku. Ovi izrazi potiču iz krijena arapskih riječi poput defekta, ograničenja, teškoća, nemo-gućnosti ili slabosti. Termin mu'awwaqun, naprimjer, odnosi se na pojedince koji su na neki način ograničeni u svojoj fizičkoj ili psihičkoj sposobnosti – vrlo sličan engleskoj frazi “mentalno ili fizički onesposobljen” i često se koristi u pravnim razgovorima o ovom predmetu u muslimanskom svijetu.<sup>19</sup>

301

### **3. Primjena islamske perspektive o osobama sa teškoćama u razvoju i nepovoljnijim položajem kroz historiju**

Tretman osoba sa teškoćama u islamskom društvu kroz različita historijska razdoblja može se općenito označiti tolerantnim i humanim što se može vidjeti i kroz navođenje nekih primjera. Ovdje se navode primjeri koji bi mogli dati snimak postojanja takvih napora od početka islama. Dakle, takva istraživanja u islamskoj povijesti mogu pružiti neke prosvjetljujuće činjenice koje pomažu poboljšati razumijevanje trenutne situacije.

Poslanik, a.s., bio je prvi koji je zagovarao prava osoba sa invaliditetom kada je pozvao na uključivanje svih ljudi, bogatih ili siromašnih, starijih ili mlađih, pismenih ili nepismenih, normalnih ili onesposobljenih, kao dio zajednice i cijenio njihove individualnosti. Kao vođa, obrazovao je svoj narod o važnosti prihvatanja osoba sa teškoćama u razvoju i rješavanja njihovih potreba cijeneći njihove talente i sposobnosti.

Poznati slučaj je slijepi ashab Abdullah Ibn Umm Maktum kome je Poslanik delegirao odgovornost u njegovom odsustvu za upravljanje gradom Medinom. Amr ibn Al-Jamuh je bio hrom i poginuo je u bici kod Uhuda (iako nije bio obavezan prisustvovati zbog svoje nesposobnosti). Džulejbib je bio “nepri-vlačan”, ali kada je umro, poslanik je rekao: “Ovaj čovek je od

19 V. Rispler-Chaim (2007). *Disability in Islamic law*. Dordrecht: Springer.

mene, a ja sam od njega.” Ponovio ga je nekoliko puta da bi svi mogli da čuju.

Neki kasniji historijski primjeri odnosa prema osobama sa teškoćama u razvoju također nude pravac koji pokazuje značajnu razinu integracije ovih osoba u muslimanskim društvima.

Takav model promovirao je i Omer Ibn al-Hattab, treći halifa, koji je osigurao slijepcu stanovanje u blizini džamije nakon što se otac dječaka s invaliditetom žalio Omeru da njegov sin nije u mogućnosti doći do džamije.

**302** Abaan Ibn ‘Uthmaan ibn’ Affaan, sin trećeg halife bio je gluhi, razrok i imao je lepru i bio je paraliziran na jednoj strani tijela. Uz to je bio naučnik dobro upućen u hadis i fikh, sudija te imenovan za guvernera Medine.<sup>20</sup>

Historija islama bilježi i osnivanje specijalnih ustanova namijenjenih brizi osoba sa teškoćama u razvoju. Primjer je i Damask u vrijeme emevijskog halife al Walid Ibn Abd al Malika koji je osnovao prvi dom za brigu osoba s intelektualnim teškoćama. On je također izgradio prvu bolnicu koja je smjestila intelektualno onesposobljene u sklopu svojih usluga. Također je dodijelio svakoj osobi s invaliditetom njegovatelja.<sup>21</sup>

Historija islama bilježi i mnoge primjere ljudi koji su, iako su imali neku vrstu invaliditeta, zauzimali odlične pozicije i istaknuti status u društvu.

‘Atta Ibn Abi Rabah, poznat po tome što je bio tamnoput, hram i paralizovana osoba, bio je muftija u Mekki. Bio je visoko počastvovan od strane Abdul-Malika Ibn Marawana, halife tog vremena. Njegovo ogromno znanje zaslужilo je ovaj prestiž.<sup>22</sup>

Osim toga posvećivana je pažnja i teorijskoj razradi pitanja odnosa i položaja osoba sa teškoćama u razvoju u društvu.

20 Uzma Bano. Perspective About Disability In Islam, [http://www.academia.edu/4265153/PERSPECTIVE\\_ABOUT\\_DISABILITY\\_IN\\_ISLAM](http://www.academia.edu/4265153/PERSPECTIVE_ABOUT_DISABILITY_IN_ISLAM) (Dostupno 15. 6. 2018).

21 Hiam Al-Aoufi, Nawaf Al-Zyoud & Norbayah Shahminan (2012). Islam and the cultural conceptualisation of disability, *International Journal of Adolescence and Youth*, 17:4, 205-219, DOI: 10.1080/02673843.2011.649565

22 Uzma Bano. Perspective About Disability In Islam, [http://www.academia.edu/4265153/PERSPECTIVE\\_ABOUT\\_DISABILITY\\_IN\\_ISLAM](http://www.academia.edu/4265153/PERSPECTIVE_ABOUT_DISABILITY_IN_ISLAM) (Dostupno 15. 6. 2018).

Brojni su autori i znanstvenici pisali o temi invaliditeta u glavnim pravnim i drugim radovima od vremena Muhammeda, a.s.

Prvi poznati pisac o invaliditetu u srednjovjekovnoj islamskoj historiji bio je Al-Haytham bin Adiyy, koji je umro 821. godine (Ghaly, 2006).<sup>23</sup> Drugi srednjovjekovni pisci o invaliditetu uključuju Al-Jahiza (u. 868) koji je eksplicitno pisao o normalnosti i moralnoj neutralnosti invaliditeta, Khalil ibn Aybak al-Safadi (u. 1361) koji je napisao biografski rječnik slijepih svjetiljki i Ali Ibn Sultan Muhammad Qari al-Harawi (u. 1606) koji je napisao kratku raspravu o sljepoći u Kur'anu i hadisu.<sup>24</sup>

Vodeći muslimanski sudija u Španiji u dvanaestom vijeku, Ibn Hazm, zagovarao je da invaliditet ne može biti prepreka da neko postane vođa.

U ovim se radovima pojavljuje jasna potvrda koncepta invaliditeta koji je normalan aspekt života. Ni na koji način nije znak zla, sramote ili inferiornosti i ne bi smio spriječiti nikoga od svakodnevnog sudjelovanja u društvu.

Scalengheova studija slučaja gluhih pojedinaca u Osmanskem carstvu (16-18. stoljeće) također ilustrira trend integracije. Scalenghe također je primijetila postojanje brojnih pravnih odluka u osmanskoj Siriji nabrajajući obaveze gluhih i nijemih osoba i izričito afirmira korištenje znakova u ugovorenim stvarima kao što su brak i dozvolu onima koji imaju govorne nedostatke da predvode molitvu.<sup>25</sup>

Nekoliko značajnih znanstvenika i političara bili su gluhi, uključujući Ibn al-Farfura (pravnik) i Riyadi al-Utrush al-Rumi (sudac). Također postoje dokazi o upotrebi znakovnog jezika u osmanskim sudovima.<sup>26</sup>

23 M. M. Ghaly (2008). Physical and spiritual treatment of disability in Islam: Perspectives of early and modern jurists. *Journal of Religion, Disability & Health*, 12(2): 105–143. [Taylor & Francis Online].

24 S. Scalenghe (2005). The deaf in Ottoman Syria, 16th-18th Centuries. *Arab Studies Journal*, 12 (2)-13 (1), 10–25.

25 S. Scalenghe (2014). *Disability in the Ottoman Arab World, 1500-1800*. Cambridge University Press, str. 21.

26 M. Miles (2002). Some historical texts on disability in the classical Muslim world. *Journal of Disability & Health*, 6 (2/3), 77–88.

Takve zakonske odredbe kojima se utvrđuju vjerska i građanska prava osoba s invaliditetom otkrivaju još jedan važan momenat, a to je progresivni pogled muslimanskih učenjaka i pravnika. Oslanjajući se na stavove Kur'ana i hadisa ove pravne su se odluke odnosile na teme kao što su brak, ugovori i imovinska prava, pružajući afirmirajuća prava pojedinaca s invaliditetom u svakoj od ovih.

Naprijed navedeni primjeri čvrsti su dokaz praktične pomoći onima koji su bili manje sposobni u islamskim društvima u prošlosti. Doista, islam pruža veliku pažnju svim skupinama unutar društva. Svako ima svoja prava, uključujući i one sa teškoćama u razvoju.

### Zaključak

Koncept teškoća u razvoju (invaliditeta) u konvencionalnom smislu nije direktno razmatran u Kur'anu ili sunnetu. Islam smatra da je invaliditet moralno neutralan. Ne vidi se ni kao blagoslov niti kao prokletstvo. Jasno je da je invalidnost stoga prihvaćena kao neizbjegni dio ljudskog stanja. To je jednostavno činjenica o životu o kojoj se društvo mora adekvatno baviti.

Na temelju diskusije o terminologiji invaliditeta u izvorima islama može se zaključiti da su upotrijebljeni termini potpuno opisni. Štaviše, dok engleski termin invaliditet sadrži eksplicitno značenje "nedostatak sposobnosti" i vezuje se sa negativnom konotacijom, klasične arapske riječi ne sadrže indikaciju "odsustva", čime se izbjegava stvaranje implicitne norme koja isključuje invalidnost.

Kur'an se koncentrira na pojam o nepovolnjem položaju odnoseći se ne samo na fizičke, nego i na ekonomski i socijalne nepovoljnosti. Nepovoljnosti stvara društvo i nameće onima koji možda ne posjeduju socijalne, ekonomski ili fizičke osobine koje ljudi vrednuju u određenom vremenu i mjestu. S obzirom da ovaj nepovoljan položaj stvara društvo, nije iznenađujuće što Kur'an postavlja odgovornost da se ispravi ova nejednakost u

društvu svojim stalnim podsticanjem ljudi da prepoznaju stanje te osobe i poboljšaju njihovo stanje i status.

Kur'an ne pominje svako fizičko stanje ili socijalnu nepovoljnost, ali bi pomenuti termini trebali služiti samo kao primjer i definicije bi trebale biti proširene kako bi se pokrili svi fizički ili socijalni uvjeti koji mogu nastati ili se razvijaju u različitim društвima u različito vrijeme.

Teorija i praksa brige za osobe s invaliditetom postojale su tokom doba Poslanika, a.s. Historija islama također svjedoči prisustvo sjajnih primjera odgovornosti i brige pojedinaca i društva prema osobama sa teškoćama u razvoju i osobama u nepovoljnem položaju.

### Literatura

1. Asad, M. (1980). *Message of the Qur'an*. Lahore, Pakistan: Maktaba Jawahar Ul Uloom.
2. Asad, M. (1999). *Islam at the crossroads*. Kuala Lumpur, Malaysia: The Other Press (Original work published 1934).
3. Bazna, M., & Hatab, T. (2005). Disability in the Qur'an: The Islamic alternative to defining, viewing and relating to disability. *Journal of Religion, Disability and Health*, 9 (1), 5-27.
4. Cerić, H. (2018). Inkluzivno obrazovanje u Bosni i Hercegovini: utopija ili put do humanijeg društva?, *Novi Muallim*, XIX, br. 73.
5. Ghaly, M.M. 2008. Physical and spiritual treatment of disability in Islam: Perspectives of early and modern jurists. *Journal of Religion, Disability & Health*, 12(2): 105–143. [Taylor & Francis Online]
6. Hiam Al-Aoufi , Nawaf Al-Zyoud & Norbayah Shahminan (2012) Islam and the cultural conceptualisation of disability, International Journal of Adolescence and Youth, 17:4, 205-219, DOI: 10.1080/02673843.2011.649565
7. Isra Bhatty, Asad Ali Moten, Mobin Tawakkul , and Mona Amer (2009). Disability in Islam: Insights into Theology, Law, History, and Practice. Poglavlje u knjizi: Ed. Catherine A. Marshall (et al.). *Disabilities: Insights from Across Fields and Around the World, Volume 1. Praeger Perspectives: London*.
8. Miles, M. (2002). Some historical texts on disability in the classical Muslim world. *Journal of Disability & Health*, 6 (2/3), 77–88.

9. Musse, I.A. (2002). *Disability: An Islamic insight*. <http://www.nasseeb.com/villages/journals/article-from-australia-on-disability-and-islam-5380>
10. Rispler-Chaim, V. (2007). *Disability in Islamic law*. Dordrecht: Springer.
11. Rothstein, L., & Rothstein, J. (2006). *Disabilities and the law* (3rd ed.). St. Paul, MN: Thomson/West.
12. Scalenghe, S. (2005). The deaf in Ottoman Syria, 16th-18th Centuries. *Arab Studies Journal*, 12 (2)–13 (1), 10–25.
13. S. Scalenghe (2014). *Disability in the Ottoman Arab World, 1500–1800*. Cambridge University Press, str. 21.
14. Uzma Bano. Perspective About Disability In Islam, [http://www.academia.edu/4265153/PERSPECTIVE\\_ABOUT\\_DISABILITY\\_IN\\_ISLAM](http://www.academia.edu/4265153/PERSPECTIVE_ABOUT_DISABILITY_IN_ISLAM) (dostupno 15. 6. 2018).
15. World Bank Group, mart 2018. *Disability*; <https://www.worldbank.org/en/topic/disability> (dostupno 28.7.2018).