



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

SARAJEVO 2019

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

23/2019

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

Jusuf Ramić
Džemal Latić
Almir Fatić
Dževad Šošić
Zuhdija Hasanović
Kenan Musić
Nedžad Grabus
Junus el-Azuzi
Orhan Bajrektarević
Nusret Isanović
Dina Sijamhodžić-Nadarević
Abdulfettah Ahmed Shehata
Amrudin Hajrić
Orhan Jašić
Zehra Alispahić
Amira Trnka-Uzunović

IZDAVAČ / PUBLISHER
Fakultet islamskih nauka
Faculty of Islamic Studies

GLAVNI UREDNIK / EDITOR-IN-CHIEF
Zuhdija Hasanović

UREDNIK / EDITOR
Nusret Isanović

SEKRETAR / SECRETARY
Orhan Jašić

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)

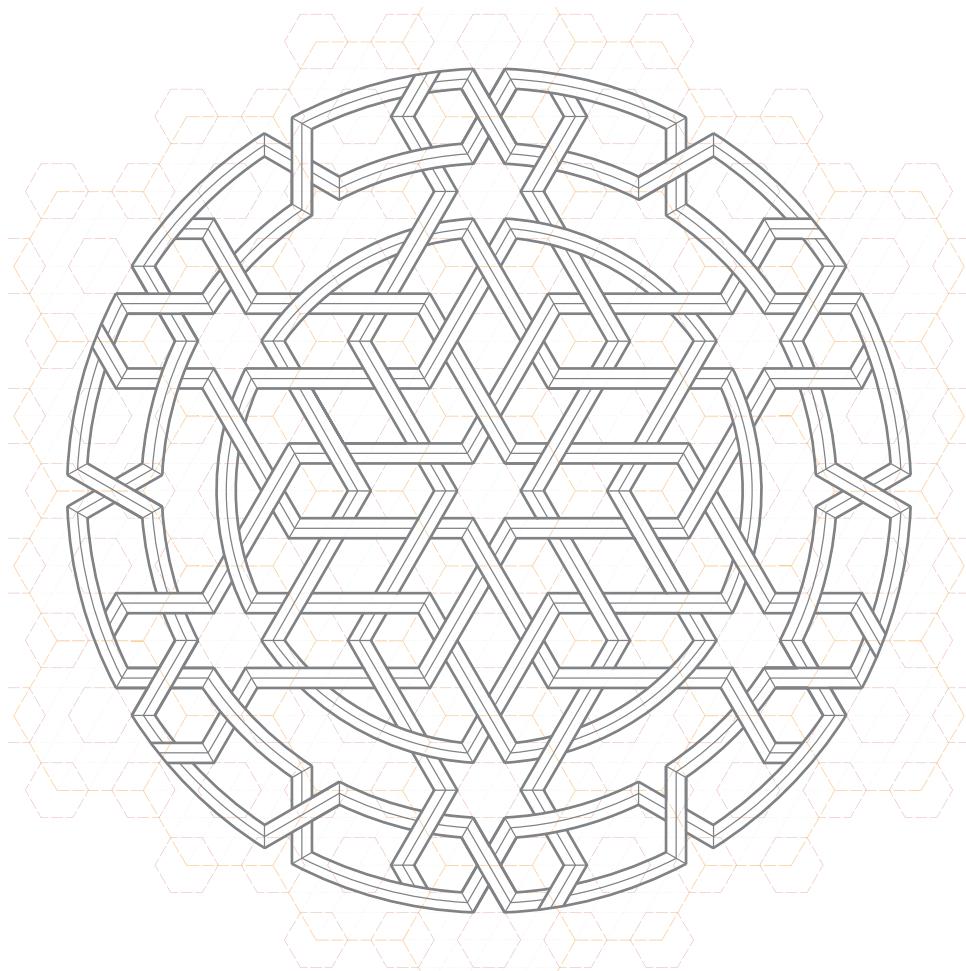
LEKTURA / PROOFREADING
Alma Genjac-Nakičević

TEH. UREĐENJE / TECH. ARRANGEMENT
Aida Mujezin-Čolo

DIZAJN / DESIGN
Berin Spahić

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

UNIVERZITET U SARAJEVA
FAKULTET ISLAMSKIH NAUKA



23 | ZBORNIK
2019 RADOVA

SADRŽAJ CONTENT

Uvod Introduction	7
13	Jusuf Ramić Vjerodostojne predaje u povodima objave Kur'ana Credible Traditions and the Motives for the Revelation of the Qur'an
Džemal Latić Prijevod, tefsir i te'vil posljednjih sedam sura Translation, Tafsir, and Ta'wil of the Last Seven Surahs or Chapters	31
53	Džemal Latić Društvena pravda u islamu Sejjida Qutba "Social Justice in Islam" By Sayyid Qutb
Almir Fatić Metodologija tematskog tefsira Thematic Tafsir Methodology	71
85	Dževad Šošić Tedžvidske osnove Kalunovog rivajeta Tajweed Fundamentals of Qalun's Riwayah
Zuhdija Hasanović Pojam mira u osnovnim izvorima islama (Kur'anu i sunnetu) The Concept of Peace in the Primary Sources of Islam (Qur'an and Sunnah)	103
127	Kenan Musić Razumijevanje sunneta u savremenom dobu: "Sudnji dan" Understanding the Sunnah in Modern Times: "Judgment Day"
Nedžad Grabus Razumijevanje islama u slobodnom društvu Understanding Islam in a Free Society	141

Junus el-Azuzi

Fetva i njen značaj u očuvanju kulturnog identiteta muslimana Jugoistočne Evrope (na primjeru BiH)

Fatwa and its Significance in Preserving the Cultural Identity of Muslims in Southeast Europe (on the example of Bosnia and Herzegovina)

159

181

Orhan Bajrektarević

Novi Ibn Rušd i povratak duha religije u savremenosti

New Ibn Rushd and the Return of the Spirit of Religion in Modern Times

Nusret Isanović

Arabeska: Anikonična vizualizacija monoteističkih načela islama i žudnje za beskonačnim

Arabesque: An Aniconic Visualization of the Monotheistic Principles of Islam and the Longing for the Infinite

191

221

Dina Sijamhodžić-Nadarević

Aktivno učenje i metode aktivnog učenja u visokoškolskoj nastavi

Active Learning and Methods of Active Learning in Higher Education

Abdulfettah Ahmed Shehata

Načela pedagogije državljanstva i načini njenog unapređivanja u savremenom dobu

Analitička studija iz ugla islamske pedagogije

Principles of Citizenship Pedagogy and Ways of its Improvement in the Modern Age

Analytical Study from the Point of View of Islamic Pedagogy

247

273

**Amrudin Hajrić
Orhan Jašić**

Arabističko djelo Mehmeda Kice

The Arabist Oeuvre of Mehmed Kico

Zehra Alispahić

Semantičko polje glagola govorenja u Kur'antu kao odraz svetosti jezika

Semantic Field of the Verbs of Speaking in the Qur'an Reflecting the Holiness of Language

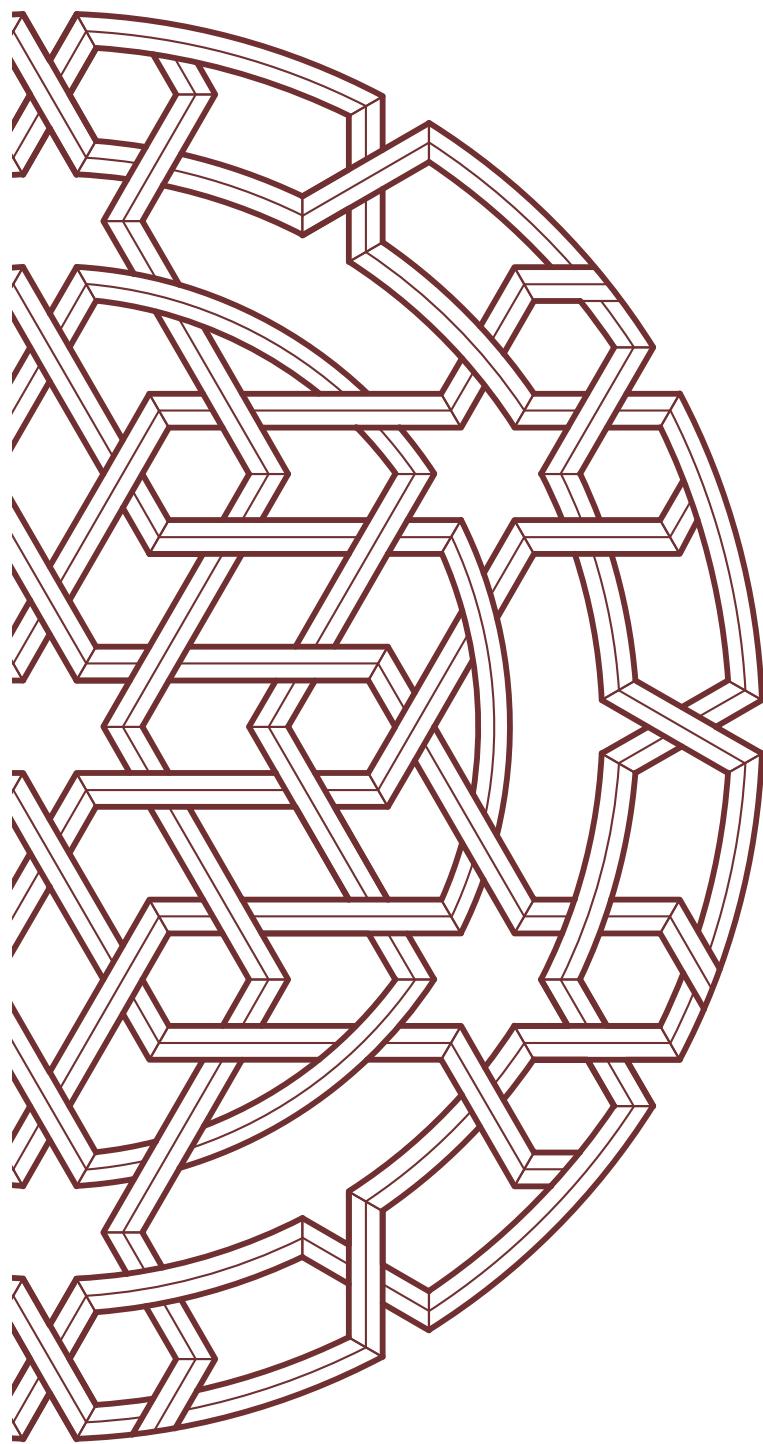
289

313

Amira Trnka-Uzunović

Specifičnosti partikule fa u arapskom jeziku

The Specificity of the Particle Fa in the Arabic Language



Uvodna riječ

Bismillahir-Rahmanir-Rahim

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

Kao i mnoge ranije i 2019. godinu na globalnoj razini obilježili su ratni sukobi, pokušaji predstavnika velikih sila da približe svoje stavove, nastavak terorističkih akcija s različitom ideo-loškom pozadinom, klimatske promjene i prirodne katastrofe, dok evropski prostor još uvijek najviše opterećuje migrantska kriza, različiti pristupi njenom rješavanju i Brexit i previranja oko izlaska Velike Britanije iz Evropske unije. Stanovnike Bosne i Hercegovine najviše zabrinjava sada već višedecenijsko istrajanje odgovornih na političkoj isključivosti i nepostojanju istinskog konsenzusa o ustrojstvu države, o snažnjem ekonomskom oporavku, integriranju obrazovnog sistema, odlučnoj borbi protiv mita i korupcije zbog čega je sve više onih koji se odaju opijatima ili zauvijek napuštaju svoju domovinu.

Ipak, borba za bosanski jezik učenika iz Vrbanjaca i presuda Ustavnog suda Bosne i Hercegovine da im je povrijedeno pravo koje proistječe iz Ustava BiH, presuda Evropskog suda za ljudska prava po tužbi Fate Orlović, kojom je naloženo javnim vlastima da uklone crkvu s njenog imanja i izgradnja i otvorenje Aladže džamije u Foči svjedoče o istrajnosti muslimana ovih prostora i njihovojoj odlučnosti da se izbore za svoja prava i odbrane univerzalne vrijednosti.

Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu nastavlja ispunjavati svoju misiju obrazovanja dobrog čovjeka kroz redovni nastavni proces, naučnoistraživački rad i međunarodnu

saradnju sa srodnim ustanovama, a čiji je cilj bolje razumijevanje među narodima, religijama i kulturama koje bi trebalo dovesti do jasnog ukazivanja na smisao života i temeljne ljudske vrijednosti i jačeg angažmana na njihovom ostvarenju.

U saradnji sa Fakultetom islamskih nauka Sultan Fatih Mehmet Vakif Univerziteta u Istanbulu, Ilahijat fakultetom Univerziteta u Ankari, Udruženjem Ilmije IZ-a u Bosni i Hercegovini, Gazi Husrev-begovom bibliotekom i Turskom agencijom za saradnju i koordinaciju (TIKA) Fakultet je organizirao Međunarodni simpozij o naučnoj misli imama Ebu Mensura el-Maturidija. Simpozij je održan 20. i 21. novembra 2019. godine. Organiziranje ovog seminara bilo nam je višestruko značajno.

Važno je govoriti o Maturidiju, Eš'ariju i drugim velikanima ehli sunneta vel-džemata u vrijeme kada se drugi pravci mišljenja, bez jasnog utemeljenja i snažne argumentacije, nameću kao magistralni tokovi islamskog mišljenja i prakse.

Kako bismo jačali procese integracije ummeta, zbližavanja sljedbenika Božijeg Poslanika, s.a.v.s., i afirmiranja zajedničkih vrijednosti i interesa, neophodno je razvijanje kulture dijaloga koja bi nam omogućavala argumentirani razgovor o razlikama u mišljenju koje se ne bi koristile kao povod za veća nepovjerenja i udaljavanja.

Važno je da su o imamu Maturidiju govorili u Bosni zajedno islamski učenjaci Bosne i Hercegovine i Republike Turske, jer je on temelj naše zajedničke islamske tradicije. Širenje islama u Bosni i Hercegovini pod osmanskom vlašću prepoznatljivo je po afirmiranju maturidijskog tumačenja islamskog vjerovanja i hanefijskog primjenjivanja šerijata.

Na ovoj matrici stoljećima smo odgajali naše potomstvo, gradili naše obrazovanje, razvijali naše intelektualno naslijeđe, štaviše, naš cjelokupni život i kultura življenja na ovim prostorima utemeljena je na hanefijsko-maturidijskoj osnovi.

Posebno je značajno da mi Bošnjaci govorimo o Maturidiju, jer nas je upravo naše vjerovanje, koje je temelj egzistencije i koje je prožimalo naš način života, a koje je definirao i formulirao

imam Maturidi i njegovi učenici, očuvalo na ovim našim prostorima gdje se konstantno preživljava pokušaj zatiranja svega što podsjeća na islam i muslimane.

Otuda je egzistencijalno važno vraćati se na imama Maturidija i njegovo učenje, iznova ga proučavati, kontekstualizirati njegovu misao i aktualizirati je kako bismo na osnovu nje dobili odgovore na koji način očuvati i jačati identitet muslimana.

Posebno je važno tražiti odgovore na izazove i zahteve sadašnjeg trenutka i novih generacija, mlađih ljudi punih, često neutemeljenog, samopouzdanja, koji imaju svoja vjerovanja, ideale i način života! Osobe koje su konstantno nezadovoljne, koje osjećaju da zaslužuju daleko više od života, a što je često u velikom raskoraku s njihovim realnim mogućnostima i angažmanom. Kako uopće prići generaciji koja izbjegava govoriti o važnim životnim pitanjima, a o onim svakodnevnim, rješenja nalaze na internetu. Kako im približiti doktrine koje čine naš identitet, a oni sve što čuju relativiziraju i smatraju pitanjem prava na izbor i orijentaciju?!

Cilj ovog međunarodnog simpozija bio je da kroz govor o naučnoj misli imama Maturidija govorimo o snažnim i jasnim islamskim principima vjerovanja koji mogu aktivirati muslimane i vratiti nadu i smisao života umornom i otuđenom čovjeku današnjice.

Nastavnici i saradnici Fakulteta učestvuju u realiziranju mnogih domaćih i međunarodnih naučnoistraživačkih projekata od kojih izdvajamo sljedeće:

RESILIENCE – REligious Studies Infrastructure: tooLs, Experts, conNections and Centers (Infrastruktura za religijske studije: alati, stručnjaci, veze i centri) projekt je u okviru EU programa za istraživanje i razvoj H2020 u čijoj je aplikaciji uspješno učestvovao Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu. Kroz projekt RESILIENCE žele se kreirati, odabrat i testirati digitalne i fizičke infrastrukture kroz koje će biti moguće generirati, očuvati i transferirati znanje između akademске i religijske zajednice te drugih grupa na koje posljedično utječe religijska istraživanja.

Nosilac projekta je FONDAZIONE PER LE SCIENZE RELIGIOSE GIOVANNI XXIII (FSCIRE) iz Bologne. Pokrenut je u oktobru 2019, a planirano je da se završi do oktobra 2021. godine.

Nosilac projekta "Mediating Islam in the Digital Age" (MIDA) je Konzorcij evropskih univerziteta. Petnaest mlađih istraživača sarađuje na projektu MIDA da bi istražili kako digitalizacija utječe na način na koji se islam oblikuje, s obzirom na mišljenja, vjerovanja, prakse, društva, političke organizacije i poglede na svijet, potom na način na koji se muslimani odnose prema prošlosti i kako digitalizacija utječe na razvoj u islamskom istraživanju. Projekt je pokrenut 2019, a planirano je da se završi do 2022. godine.

Džemal Barzindži projekt: "Unapređenje visokog obrazovanja u multireliгиjskim društvima". Nosilac projekta je Centar za islam u savremenom svijetu pri Shenandoah Univerzitetu, Virginia, SAD, a realizira se u saradnji s Univerzitetom u Sarajevu, Bridgewater College u SAD-u i Međunarodnim islamskim univerzitetom u Maleziji. Projekt je pokrenut 2. 2. 2019. Njegov je cilj intenziviranje zajedničkih aktivnosti na razvoju civilnog diskursa i interkulturalnih kompetencija studenata i zaposlenika kao i lokalne zajednice.

U ovom 23. broju *Zbornika radova* očekuje nas trinaest tekstova na bosanskom jeziku naših cijenjenih nastavnika i saradnika: dr. Jusufa Ramića, dr. Džemala Latića, dr. Nusreta Isanovića, dr. Zuhdije Hasanovića, kurra hafiza dr. Dževada Šošića, dr. Almira Fatića, dr. Amrudina Hajrića, dr. Nedžada Grabusa, dr. Dine Sijamhodžić-Nadarević, dr. Zehre Alispahić, dr. hfz. Kenana Musića, dr. Amire Trnka-Uzunović i dr. Orhana Jašića te dva rada na arapskom jeziku, spoljnog saradnika uvaženog dr. Abdulfettaha Ahmeda Šehate, lektora arapskog jezika, i doktoranta Junusa el-Azuzija iz Maroka.

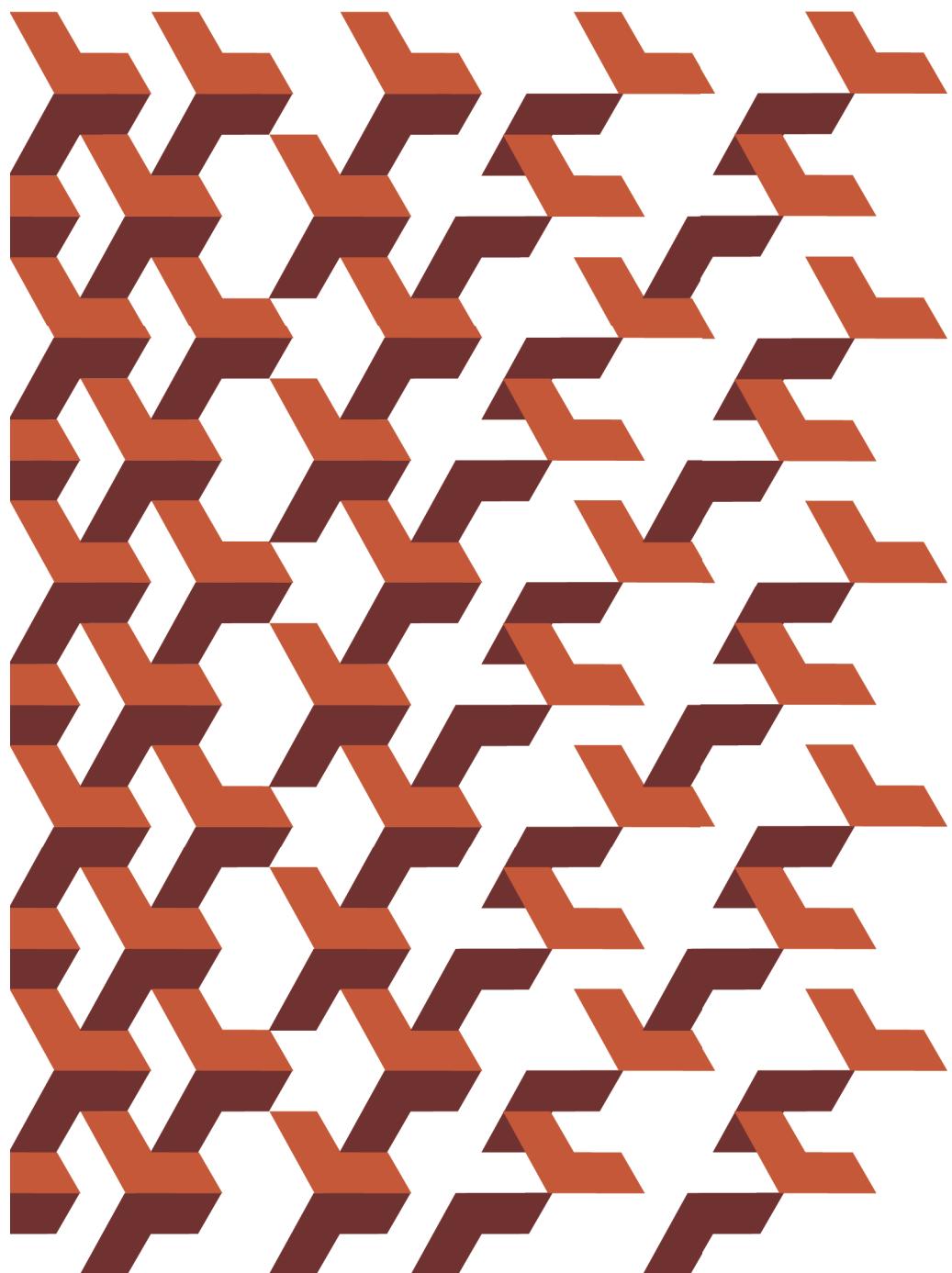
Radovi obrađuju teme iz tefsira, kiraeta, hadisa, savremene islamske misli, šerijatskog prava, islamske umjetnosti, pedagogije i lingvistike.

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

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

11

ZUHDIJA HASANOVIĆ



JUSUF RAMIĆ

Vjerodostojne predaje u povodima objave Kur'ana

Jusuf Ramić
prof. emeritus
jusuf.ramic@fin.ba

Stručni rad
Primljeno: 17.07.2019.
Prihvaćeno: 06.10.2019.

Ključne riječi:
Buhari, Muslim, Suneni, objava,
povodi, sistematizacija, stepen
autentičnosti, biografije
prenosilaca itd.

Sažetak:

Povodi objave Kur'ana su vrlo značajni kako za razumijevanje kur'anskog teksta tako i za njegovo prevodenje. Brojni su primjeri pogrešnog razumijevanja situacije u kojoj su pojedini kur'anski ajeti objavljivani, pa je otuda bilo konsultovanja sa onima koji su bolje poznavali situaciju u predislamskom vremenu. Zašto je potrebno više pažnje posvetiti povodima objave Kur'ana? Razloga za to ima više. Povodi objave Kur'ana su vezani za glavne izvore naše vjere, za Kur'an i hadis Allahova Poslanika. Drugi razlog odnosi se na veliki broj patvorenih hadisa u povodima objave Kur'ana. Mnogi su poslije smrti Allahova Poslanika bili jako oprezni u prenošenju hadisa. Ebu Bekr i Omer prvi i drugi iz grupe hulefai rašidina su upozorili mnoge na ovu pojavu. Omer je, zabilježeno je, uhapsio trojicu i strpao ih u zatvor: Ibn Mesuda, Ebu Derda'a i Ebu Mesuda el-Ensariju i rekao im: "Vi ste među prvima koji ste pretjerali u prenošenju hadisa od Poslanika a ja sam vam to zabranio. Vi me niste poslušali i ovo vam je nagrada". Hadis je vrlo važan izvor šerijata i predaja može biti prihvaćena samo ako to potvrde dva svjedoka. Međutim, i pored toga čuvari naše tradicije su uz vjerodostojne predaje donosili i one koje nisu vjerodostojne pa i predaje koje su prekinute u lancu prenosilaca. Ovaj rad tretira samo vjerodostojne predaje koje bilježe autoriteti iz oblasti hadiskih nauka. Vjerujem da je sa ovim otvoreno i pitanje provjere stepena autentičnosti hadisa kako u senedu, lancu prenosilaca, tako i u metnu, sadržaju hadisa. Neophodno je nakon ovoga izvršiti i sistematizaciju povoda objave Kur'ana kao i naučnu obradu ove oblasti.

الأحاديث الصحيحة في أسباب نزول القرآن

Credible Traditions and the Motives for the Revelation of the Qur'an

Keywords:

Bukhari, Muslim, Suneni, revelation, occasions, systematization, degree of authenticity, biographies of transmitters, etc.

الكلمات المفتاحية:

البخاري، مسلم، السنن، الوحي، الأسباب، الترتيب، درجة الصحة، طبقات الرواية

14
Abstract:

The motives for the revelation of the Qur'an are very important to both its understanding and translation. There were many examples of misunderstanding the situation in which certain Qur'anic verses were revealed, which made consultation with those better acquainted with the situation in pre-Islamic times of crucial importance.

Why is it necessary to pay more attention to the motives for the revelation of the Qur'an? There are several reasons for this. The reasons for the revelation of the Qur'an are related to the main sources of our religion, to the Qur'an and the hadith of the Messenger of Allah.

The second reason relates to the large number of fabricated hadiths on the occasion of the revelation of the Qur'an. Many transmitters of hadith were very careful in transmitting hadith after the death of the Messenger of Allah. Abu Bakr and Umar, the first and the second of the Rashidun Caliphate (rightly guided caliphs), warned about this phenomenon. As it has been recorded, Umar once arrested three men and put them in prison: Ibn Mas'ud, Abu Derda'a and Abu Mas'ud al-Ansari, and told them: "You are among the first ones to do the forbidden and exaggerate in transmitting hadith from the Prophet, p.b.u.h. You didn't obey me, and this is your reward." The hadith is a very important source of sharia and tradition and can only be accepted if it has been confirmed by two witnesses. (...)

خلاصة البحث:

إن أسباب نزول القرآن مهمة جداً لفهم القرآن الكريم وكذلك لترجمته. وتكثر أمثلة الفهم الخاطئ للوضع الذي نزلت فيه بعض الآيات القرآنية فكان من الضروري التشاور مع من يحسن معرفة الوضع في الجاهلية.

لماذا يجب مزيد من الاهتمام بأسباب نزول القرآن؟ هناك عدة أسباب. أولاً، إن أسباب نزول القرآن مرتبطة بمصادر ديننا الرئيسية، هما القرآن الكريم والحديث النبوى.

والسبب الثاني متعلق بعدد كبير من الأحاديث الموضوعة في أسباب نزول القرآن. كان الكثيرون بعد وفاة النبي حذرين جداً في نقل الأحاديث. كان يحذر من ذلك أبو بكر وعمر، الأول والثاني من الخلفاء الراشدين، فيذكر أنّ عمر جبس وسجين ثلاثة: ابن مسعود وأبا الدرداء وأبا مسعود الأنصاري وقال لهم: أنتم من الأوائل الذين أكثروا الحديث عن رسول الله وأنا منعكم من ذلك. ما أصغيتم إلى إنذاري فهذا جزاءكم.

إن الحديث مصدر مهمٌ من الشريعة الإسلامية ولا يتم قبوله إلا بإثبات الشاهدين. لكن، مع ذلك، كان حفاظ تراثنا، علاوة على الأحاديث الصحيحة، يأتون بالأحاديث غير الصحيحة وكذلك تلك التي سندتها منقطع. (...)

Makamu Ibrahim

Ve t-tehizu min meqami Ibrahime musallen – Neka vam mjesto, na kome je stajao Ibrahim, bude mjesto na kome ćeće namaz obavljati (El-Beqare, 125).

Povodi objave ovog ajeta

1. Buhari bilježi od Enesa ibni Malika, a Muslim od Ibn Omara da je Omer radije l-lahu ‘anhu upitao Allahova Poslanika na njegovom Oproštajnom hadžu:

– Je li ovo mjesto na kome je stajao Ibrahim alejhi s-selam?
– Da, rekao je Allahov Poslanik.

Tada je Omer dodao da meqami Ibrahim treba uzeti kao mjesto na kom će se namaz obavljati. Tim povodom je objavljen gornji ajet.

2. Buhari dalje navodi Omerovo pitanje o hidžabu, pokrivanju Poslanikovih supruga:

– Allahov Poslaniče, kod tebe ulaze oni koji su čestiti i oni koji to nisu. Kako bi bilo da narediš svojim suprugama, majkama pravovjernih, da se pokriju? Tim povodom je objavljen ajet o hidžabu:

Ja ejuhe n-nebijju qul li ezvadžike ve benatike ve nisai l-mu'minine judnine 'alejhinne min dželabibihinne zalike edna en ju'arefne fela ju'zejne... – O Vjerovjesniče, reci ženama svojim i kćerima svojim i ženama vjernika neka spuste haljine svoje niza se. Tako će se najlakše prepoznati pa neće napastvovane biti. (El-Ahzab, 59).

3. Treće pitanje Omera odnosi se na ljubomoru (giret) Poslanikovih žena pa je otuda objavljen i treći ajet u kome se kaže:

Asa rabbuhu in tallegakunne en jubdilehu ezvadžen hajren minkunne muslimatin mu'minatin qanitat... – Ako vas on pusti, može mu njegov Gospodar dati u zamjenu žene bolje od vas ... (Et-Tahrim, 5).

To su tri pitanja u kojima je Omerov stav bio podudaran sa objavom gore navedenih ajeta.

Osnovni izvori

Buhari, *Sahihu l-Buhari* u prijevodu Hasana Škapura, 1/351, drugo izdanje, 1/307 (hadis br. 395); Buhari, *Sahihu l-Buhari* u prijevodu grupe prevodilaca, str. 3/493 (hadis br. 4483); Tirmizi *Sunen*, str. 3/202 (hadis br. 856); Ibn Madže, *Sunen*, str. 2/987 (hadis br. 2960) te Muslim u djelu *Sahihu Muslim* (hadis br. 2399).

Stepen autentičnosti

Tirmizi je ovaj hadis svrstao u kategoriju hasen sahih hadisa, dobrih vjerodostojnih hadisa čija je predaja označena kao dobra i utvrđena drugim putem koji ima uslove vjerodostojnosti.

Biografija prenosilaca

1. Enes ibni Malik je istaknuti ashab Allahova Poslanika, ensarija pripadnik plemena Benu Nedždžar, poznat i po nadimku Ebu Hamza. Bio je u službi Allahova Poslanika. Kada je Poslanik preselio na drugi svijet, ahiret, Enes je tada imao dvadeset godina. Doživio je duboku starost. On je posljednji ashab koji je umro u Basri 92/710. godine.
2. Abdulah ibni Omer je sin Omara ibnu l-Hattaba drugog hafife iz grupe Hulefau r-rašidin. Brat je Hafse supruge Allahova Poslanika, majke pravovjernih. Vrlo rano je primio islam i zajedno sa ocem hidžret, seobu iz Meke u Medinu učinio. Kada je Poslanik preselio na drugi svijet Abdulah ibn Omer je tada imao tek dvadeset godina. Kada je postao punoljetan bio je učesnik pohoda Allahova Poslanika. Odbrana Medine je njegovo prvo učešće. Bio je i na Hudejbiji prilikom potpisivanja prvog ugovora o primirju između pagana i muslimana. Kažu da je među prvima čestitao Poslaniku nakon potpisivanja ovoga ugovora. Jedan je od najdosljednijih ashaba Allahova Poslanika. Nastojao je da u potpunosti slijedi njegov sunnet.
Hadis je prenasio od Allahova Poslanika i preuzimao ga od Ebu Bekra, Omara, Osmana, Hafse, Aiše i drugih ashaba, a od njega su hadis preuzimali Ikrime, Mudžahid, Sejd ibn

Musejeb, Zuhri i drugi. Umro je u Meki u sedamdeset i trećoj godini života i ukopan u mezaristanu muhadžira Zi Tuva. (El-Isabe, 2/338; El-Isti'ab, 2333).

Opće napomene

Musalla je mjesto gdje se klanja namaz. To je poveći slobodan prostor u svakom muslimanskom naselju na kojem se grupno pod otvorenim nebom klanja bajram-namaz. Musalla ima svoju prošlost. Kada se Muhamed, alejhis-selam, nastanio u Medini, on je redovito namaz obavljao u svome domu. Izvanredni namazi održavali su se na jednom otvorenom mjestu južno od Medine i ne samo u Medini već i u mnogim drugim mjestima.

Nevevi smatra da se to obavljalo gotovo u svim glavnim gradovima. Taj običaj se zadržao sve do naših dana. Gotovo da je svaki grad u Bosni i Hercegovini imao svoju musallu.

Škaljić u Rječniku o turcizmima u našem jeziku kaže da je to arapska riječ koja ima značenje mjesta na kome su muslimani cijelog grada, grupno pod otvorenim nebom klanjali bajramske molitve "bajram-namaze". Gotovo svaka kasaba u BiH imala je svoju musallu. Sarajevska musalla je bila na prostoru gdje se sada nalazi zgrada Izvršnog vijeća BiH i ostale obližnje zgrade. Stoga se i ulica koja vodi od ulice Maršala Tita prema Miljacki zove Musala.

U Mostaru i danas postoji dio grada koji je poznat pod ovim imenom. Međutim, najljepša je ona musalla koja se nalazi kod Sanskog Mosta. Ona ima i mihrab i minber sa kojeg je imam držao svoj govor okrenut vjernicima. Ovaj prostor je korišten i u druge svrhe. Kišna dova je održavana na musalli, dženaza-namaz također i mnogo toga drugog.

Promjena Kible

Sejequlu s-sufehau mine n-nasi ma vellahum 'an qibletihim elleti kanu 'alejha – Neki ljudi kratke pameti reći će: "Šta ih je odvratio od Kible njihove prema kojoj su se okretali" (El-Beqare, 142).

Povodi objave

Buhari bilježi od Bera' a b. 'Aziba da je Allahov Poslanik klanjao šesnaest ili sedamnaest mjeseci okrećući se u namazu prema Bejtu l-Maqdisu u Jerusalimu, ali je stalno želio da mu Kibla bude prema Kabi u Meki. Prvi namaz koji je klanjao okrećući se prema Kabi bio je i kindijski namaz. S njim je klanjalo još nekoliko ashaba. Jedan od njih koji su klanjali sa Poslanikom prošao je pored klanjača u džamiji dok su oni još bili u namazu okrenuti prema Bejtu l-Maqdisu i uzviknuo: "Kunem se Allahom da sam klanjao sa Poslanikom i bili smo okrenuti prema Meki!" Čuvši to i oni su se odmah okrenuli prema Kabi u Meki.

Šta će biti sa onima koji su obavljali namaz prije ove promjene bilo je pitanje postavljeno Poslaniku? Tada je objavljeno:

Vema kane l-lahu li judi'a imanekum inne l-lahe bi n-nasi le reufun rahimun – Allah neće dopustiti da propadnu namazi njihovi. A Allah je prema ljudima zaista vrlo blag i milostiv (El-Beqare, 143).

Osnovni izvori

Buhari, *Kitabu s-salati*, str. 1/353 u prvom izdanju, a u drugom 1/44 u prijevodu Hasana Škapura; Buhari, *Kitabu t-tefsiri*, str. 3/497 (hadis broj 4486) u prijevodu i recenziji grupe autora; Tirmizi, *Sunen*, 2/169 (hadis broj 340); Ibn Madže, *Sunen*, 1/322 (hadis broj 1010).

Stepen autentičnosti

Kritika je ove povode ocijenila kao vjerodostojne. Svi mjerodavni autori hadiskih zbirk su to istakli izuzimajući Ebu Davuda. Hakem u Mustedreku kaže da je lanac prenosilaca dobar. To potvrđuje i Zehebi u Mizanu.

Biografija prenosilaca

Bera' b. 'Azib je istaknuti ashab, drug, Allahova Poslanika. Njegov otac 'Azib b. el-Haris također je bio sahabija. Bera' je bio učesnik svih Poslanikovih pohoda izuzev Bedra jer je tada bio

maloljetan. Poznat je i po nadimku Ebu Ammara. Umro je u Kufi 72/691. godine gdje i ukopan u vremenu kada je valija Kufe bio Mus'ab ibn Zubejr.

Prenosio je hadis od Allahova Poslanika i preuzimao ga od Ebu Bekra, Omera, Osmana i Alije radijelahu 'anhum. Od njega su te hadise dalje preuzimali savremenici ashaba, tabiuni pa sve do onih koji su te hadise zabilježili u nama vrlo dobro poznatim hadiskim zbirkama. (Ibni Hadžer, El-Isabe, 1/146; El-Isti'ab, 1/143).

Trgovina u danima hadža

Lejse alejkum džunahun en tabtegu fadlen min rabbikum fe iza efadatum min Arefatin fezkuru l-lahe 'inde l-meš'ari l-harami... – Nije vam grijeh ako tražite od Gospodara svoga da vam pomogne da nešto steknete u sezoni hadža. A kada podlete sa Arefata, spominjite Allaha kod časnih mjesta... (El-Beqare, 198).

Povodi objave

Buhari navodi u poglavlju o hadžu (Kitabu l-hadždž) da je Ibn Abbas rekao: "Ukaz i Zu l-Medžaz bila su sajmišta u predislamskom vremenu pa su ih muslimani u islamskom periodu izbjegavali sve dok nije objavljen ovaj ajet. Inače, oni su izbjegavali i sve drugo što je bilo vezano za njihov predislamski život kao što je obilazak oko Safe i Merve bojeći se grijeha."

Buhari to navodi i u poglavlju o tefsiru ovoga puta u prijevodu i recenziji grupe prevodilaca u izdanju Visokog saudijskog komiteta za pomoć BiH (str. 3/519, hadis br. 4519).

Stepen autentičnosti

Zehebi, Ibn Džerir i drugi smatraju da je sened, lanac prenosilaca predaje dobar. Hakem i drugi to uslovjavaju *bi-šarti Šejhani*. Međutim, očito je da je Hakem ovdje pogriješio jer ovaj hadis navodi i Buhari na više mjesta kao što je to vidljivo, u naprijed citiranim predajama.

Biografija prenosilaca

Hadis prenosi Ibn Abbas, bliski rođak Muhameda, alejhi s-selama, poznat u literaturi kao *Bahru l-ilmi* (More znanja).

Rođen je prije hidžre na tri godine, a kada je Poslanik prešelio na drugi svijet, ahiret, imao je trinaest godina, pa i pored toga zapamtio je hiljadu šesto šezdeset hadisa koje su zabilježili Buhari i Muslim u svojim hadiskim zbirkama. Umro je u Taifu 68/687. godine. (El-Baša, Suverun min hajati s-sahabeti, 174).

Opće napomene

Buhari navodi tri sajmišta u predislamskom periodu: Ukaz, Medženna i Zu l-Medžaz. Na ovim sajmištima Arapi su vršili razmjenu robe.

Sva tri se nalaze nedaleko od Meke. Ukaz između Nahle i Tai-fa, Medženna nekoliko milja od Meke, a Zu l-Medžaz na Mini. Na Ukazu je bio i Allahov Poslanik Muhammed alejhi s-selam. Tu je saslušao i govor, hutbu, Quss ibn Sa'ida el-Ijadija u kojoj kaže:

O ljudi, čujte i zapamtite! Ko je živio taj je i umro. Sve što će doći, sigurno će i proći... O pripadnici plemena Ijad! Gdje su očevi vaši a gdje djedovi. Gdje su faraoni nepobjedivi? Nisu li bili od vas bogatiji i u životu mnogo izdašniji? Vrijeme je i njih savilo svojim teškoćama i dotuklo svojim nedaćama...

Na Ukazu je sajam trajao dvadeset dana, na Medženni deset, dok je na Zu l-Medžazu vršena razmjena robe osam dana, a onda se išlo na Minu gdje su počinjali obredi hadža.

Razgovori u namazu

hafizu 'ale s-salavati ve s-salati l-vusta ve qumu li l-lahi qanit in –
Redovno namaze obavljajte naročito srednji namaz i pred Allahom ponizno stojte (El-Beqare, 238).

Povodi objave

Buhari bilježi u poglavlju o tumačenju Kur'ana (Kitabu t-tefsiri, hadis, br. 4534) da je Zejd b. Erqam rekao: "Mi smo u vremenu

Poslanika razgovarali u namazu. Tako je neko od nas mogao da pita onoga do sebe o bilo čemu sve dok nije objavljeno: *Ve qumu li l-lahi qanit in* – I pred Allahom skrušeno i ponizno stojte”. Tada je ovim ajetom to dokinuto.

Buhari dalje navodi u poglavlju o radnjama u namazu (Kitabu l-ameli fi s-salati, hadis br. 1199) da je Abdulah ibn Mes'ud rekao: Mi smo Allahovu Poslaniku dok je on još bio u namazu, nazivali selam, a on je na taj naš pozdrav otpozdravljao. Kada smo se vratili iz Abesinije pozdravljali smo ga, ali on nije otpozdravljao, već je nakon predaje selama rekao: “Ja ti nisam prihvatio pozdrav jer sam bio u namazu. Allah nam je zabranio bilo koju komunikaciju dok se nalazimo u namazu”. Kako uskladiti ove dvije izjave? Izjavu Ibn Mes'uda i Zejda b. Erqama. Mnogi istraživači islamske tradicije se u tome razilaze.

Ibn Kesir smatra da je razgovor u namazu bio dva puta dozvoljen i dva puta zabranjen. Prvi je zabranjen u Meki kao što je to vidljivo iz izjave Abdulaha ibn Mes'uda, a drugi put kada je Poslanik preselio u Medinu. Neki od ashaba do kojih nije stigla vijest o zabrani i dalje su međusobno razgovarali u namazu kao što je to vidljivo kod Muavije ibn Hakema el-Sulemija koji je u namazu ne znajući za ovu zabranu razgovarao i komunicirao sa drugima pa je na taj način doveo u pitanje i valjanost svoga namaza. U Muslimovom Sahihu stoji da je namaz samo tesbih, tekbir i zikr. Ništa više. Svaki međusobni razgovor u namazu je zabranjen.

Stepen autentičnosti

Tirmizi navodi da su ovi hadisi dobri i vjerodostojni i da su svi u lancu prenosilaca iskreni i pošteni. To isto tvrdi i Taberani u verziji koju prenosi od Ibn Abbasa u kojoj stoji da su ashabi u namazu obavljali i neke razgovore sa svojom poslugom sve dok to nije zabranjeno.

Biografija prenosilaca

Zejd ibn Erqam je poznati ashab Allahova Poslanika. Učesnik je mnogih pohoda Allahova Poslanika kada je postao punoljetan.

Kufa je bila njegovo mjesto stalnog boravka. Tu je i umro 68/687. godine.

Ibni Abbas je poznat kao Bahru l-‘ilmi (More znanja). O njemu je bilo riječi ranije, dok se od Muavije b. Hakema es-Sulemija prenosi da je u Medini klanjao zajednički namaz pa kada je jedan od prisutnih u namazu kihnuo, Muavija je rekao: *Jerhamuke l-lah* (Neka ti se Allah smiluje), a sa ovim on je izašao iz okvira skrušenog i poniznog stajanja u namazu (Ibn Hadžer, El-Isabe, 3/411).

22 Kupoprodaja i Zakletve

Inne l-lezine ješterune bi 'ahdi l-lahi ve ejmanihim semenen qali-len ulaike la halake lehum fi l-ahireti... – Oni koji obavezu svoju prema Allahu i zakletve svoje zamjenjuju nečim što malo vrijedi – na onom svijetu nikakva dobra neće imati... (Alu Imran, 77).

Povodi objave

Buhari bilježi u poglavlju o tumačenju Kur'ana (Kitabu t-tefsiri, hadis br. 4549) predaju Ibn Mes'uda da je Allahov Poslanik rekao: "Ko se zakune zakletvom, pa slaže da bi usurpirao imovinu muslimana, kada se sretne sa Allahom, On će biti srdit na njega!" Tada je objavljen gore navedeni ajet. Nakon toga je došao Eš'as b. Kajs i rekao: To o čemu vam je pričao Ebu Abdurahman odnosi se na mene. Između mene i jednog čovjeka bilo je zemljiste sa izvorom vode pa mi je on to usurpirao nakon čega sam sa njim otisao Poslaniku koji mi je rekao: "Imaš li svjedoka ili će se on zakleti?" On će se zakleti a ja će izgubiti zemljiste i bunar! Tada je Poslanik rekao: "Ko se lažno zakune da bi stekao pravo na neku imovinu, susrest će Allaha, a On će na njega biti srdit."

Buhari također bilježi u poglavlju o kupoprodaji (Kitabu l-buju'i, hadis br. 2088) predaju od Abdulaha ibn Ebi Eufa da se jedan čovjek, prodajući svoju robu na pijaci zaklinjao Allahom da je za nju dao onoliko koliko uistinu nije dao, da bi je prodao nekom muslimanu, pa je tim povodom objavljen naprijed citirani ajet.

Stepen autentičnosti

Mnogi ističu da nema proturječnosti među ovim povodima iako je predaja Ibn Mes'uda vjerodostojnija jer se u lancu prenosilaca Ibn Ebi Eufe nalazi Ibrahim b. Abdurahman es-Sekseki za koga Šu'aba, bilježi Zehebi, kaže da je popustljiv i blag u ocjeni. Nesai za njega tvrdi da nije kavi, a Imam Ahmed ibn Hanbel da je daif (slab). Drugi za njega kažu da nisu naišli na metn, sadržaj, hadisa koji bi mogao biti negiran ili osporen.

Biografija prenosilaca

Abdulah ibn Ebi Eufa je ashab Allahova Poslanika. Živio je u Medini a kada je Allahov Poslanik napustio ovaj pojarni svijet, Abdulah ibni Ebi Eufa je napustio Medinu i uzeo Kufu kao mjesto svoga stalnog boravka. Bio je učesnik u pohodima Allahova Poslanika počevši od Hudejbije i Hajbera pa sve do kraja života Muhameda alejhi s-selam. Jedan je od posljednjih ashaba koji je živio u Kufi sve do 87/705. kada je preselio na drugi svijet ahiret. Prenosio je hadis od Allahova Poslanika a od njega su to drugi preuzimali. (Ibn Hadžer, El-Isebe, 2/271).

Opće napomene

Ovaj hadis Buhari donosi i na drugim mjestima u Sahihu. Tako npr. u poglavlju o zalogu Kitabu r-rehni (hadis br. 2515) kaže: *Kanet bejni ve bejne redžulin husumetun fi bi'r'in* (Ja i jedan čovjek imali smo jedan spor oko bunara) ili npr. u poglavlju o sporovima Kitabu l-husumat (hadis br. 2416) u kome kaže: *Kane bejni ve bejne redžulin mine l-Jehudi erdun fe džehedeni* (Između mene i jednog Jevreja bila je zemlja koju mi je on nijekao) i mnogi drugi primjeri.

Ashabi i povodi objave

U Kur'anu ima priličan broj ajeta koji su nekim ashabima bili manje jasni, pa su reagovali oni koji su bili bolje upućeni u povode. Navodimo samo neke primjere:

1. *Ve enfiq fi seibili l-lahi ve la tulqu bi ejdikum ile t-tehluket i ve ahsinu inne l-lahe juhibbu l-muhsinine* – Imetak na Allahovom putu trošite, i sami sebe u propast ne dovodite, i dobro činite, Allah, zaista, voli one koji dobra djela čine (El-Beqare, 195).

Povodi objave

Ajet je objavljen zbog ensarija koji su, kada je islam ojačao, prestali sa trošenjem svoga imetka na Božijem putu. (Buhari, Kitabu t-tefsiri, hadis broj 4516).

Tirmizi također navodi ovaj povod u poglavlju o tumačenju Kur'ana (hadis broj 2972) kada je jedan od ashaba samoinicijativno ušao u redove Bizantinaca pa su tada njegovi saborci rekli: "Bacio se svojim rukama u propast." Tada je Ebu Ejjub el-Ensari rekao:

"O ljudi, nije to tako kako ste vi razumjeli. Ajet govori o nama ensarijama. Kada je Allah osnažio i učvrstio svoju vjeru i kada se broj muslimana povećao, mi smo tajno jedni drugima rekli: 'Naš imetak je zanemaren, kako bi bilo da se pozabavimo ovim pitanjem i popravimo nešto od toga'." Tada je Allah objavio gornji ajet.

Stepen autentičnosti

Tirmizi je ovaj hadis svrstao u kategoriju dobrih, vjerodostojnih i neobičnih hadisa (*Haza hadisun hasenun sahihun garibun*). Na tragu toga bio je Ebu Davud i El-Hakim uslovjavajući njegovu vjerodostojnost sa kriterijima dvojice autoriteta iako ga ne prenose u svojim hadiskim zbirkama.

Biografija prenosilaca

Halid b. Zejd b. Kulejb, poznatiji po nadimku Ebu Ejjub el-Ensari je pripadnik medinskog plemena Benu Nedždžar kod koga je odsjeo Poslanik prilikom seobe iz Meke u Medinu. Ebu Ejjub el-Ensari je poznati ashab Allahova Poslanika. Prenosio je hadis od Allahova Poslanika, a od njega su hadis preuzimali ashabi i njihovi suvremenici.

Učesnik je svih pohoda Allahova Poslanika počevši od Bedra trijumfalne pobjede muslimana u sukobu sa paganima pa sve do kraja Poslanikovog života. Bio je učesnik sastanaka na Akabi, zatim i učesnik u osvajanju Carigrada gdje i poginuo kao šehid 50/670. godine. Ukopan je pod zidinama Carigrada. (Ibn Hadžer, El-Isabe, 1/404).

2. *Inne s-Safa ve l-Mervete min še'ari l-lahi fe men hadždže l-bejte evi'temere fela džunaha 'alejhi en jettavvefe bihima – Safa i Merva su Allahova Časna mjesta, zato onaj koji Kabu hodočasti ili umru obavi ne čini nikakav prestup ako krene oko njih (El-Beqare, 158).*

Povodi objave

Buhari bilježi u poglavlju o hadžu (hadis. br. 1643) i u poglavlju o tumačenju Kur'ana (hadis br. 4495) od Urve ibni Zubejra da je rekao Aiši radijel-lahu 'anha da nikome nije grijeh ako ne obide Safu i Mervu. Tada je Aiša rekla: "Nije to tako kako si ti shvatio. Ako ajet ima to značenje, onda bi on trebao da glasi: *Fela džunaha 'alejhi ella jettavvefe bihima*".

Međutim, ajet je objavljen zbog onih koji su u predislamskom dobu na Safi i Mervi hodočastili kipove Isaf i Nailu. U islamskom periodu neki od njih su to izbjegavali, kada bi došli na hadž, da obidu Safu i Mervu čuvajući se grijeha, kao što su islamskom periodu izbjegavali i trgovinu na Ukazu bojeći se grijeha. Hadis bilježe skoro svi poznati autori hadiskih zbirk: Muslim, Tirmizi, Ebu Davud, Nesai, Ibn Madže, Ahmed ibni Hanbel i Imam Malik.

Stepen autentičnosti

Tirmizi je ovaj hadis svrstao u kategoriju dobrih i vjerodostojnih hadisa (*Haza hadisun hasenun sahihun*).

Biografija prenosilaca

Urve ibni Zubejr je savremenik ashaba. Od njih je preuzimao hadis a od njega su to dalje prenosili njegovi savremenici. Rođen je

u zadnjoj godini hilafeta Omara el-Faruka. Njegov otac Zubejr b. Avvam je bio jedan od najodanijih Poslanikovih pomagača i jedan od ašerei mubešere kojima je Poslanik obećao džennet još za svoga života. Njegova majka je bila kćerka Ebu Bekra, prvog halife iz grupe hulefai rašidina. Izuzetna ličnost koja ima i svoju izuzetnu društvenu karijeru. Družio se sa ashabima: Alijom ibni Ebi Talibom, Ebu Hurejrom, Abdulahom ibni Abbasom, Ebu Ej-jubom el-Ensarijom i mnogim drugima. Umro je u sedamdeset i prvoj godini svoga života (Abdurahman Ra'fet Baša, *Suverun min ha jati t-tabi'ne* u prijevodu H. Popare, 24–33).

3. *Ellezine amenu ve lem jelbisu imanehum bi zulmin ulaike lehmu l-emnu ve hum muhtedun* – Bit će sigurni samo oni, koji ispravno vjeruju i koji vjerovanje svoje s mnogoboštvom ne miješaju. Oni su na pravom putu. (El-En'am, 82).

Povodi objave

Buhari bilježi od Ibn Mesuda u poglavlju o vjerovanju (Kitabu l-imani, hadis broj 32) i u poglavlju o tumačenju Kur'ana (Kitabu t-tefsiri, hadis broj 4776) da su ashabi kada je objavljen ovaj ajet, riječ *zulum* – shvatili u značenju nasilja, pa su rekli Poslaniku:

- Koji među nama, u tom slučaju, nije prema sebi počinio neko nasilje? Tada je Allahov Poslanik rekao:
- Nije to tako kako ste vi shvatili. Zar niste čuli kako iskreni vjernik govori – Širk (mnogoboštvo) je veliko nasilje, *zulm* podrazumijeva širk: *Inne š-širke le zulmun 'azimun*.

Povod objave ovoga ajeta bilježi i Tajalisi, Sulejman Ebu Davud (202-275/750-818). Živio je, radio i djelovao u Basri. Autor je Sunena u četiri velika toma. Napamet je znao više od trideset hiljada hadisa.

Stepen autentičnosti

Tirmizi je ovaj hadis svrstao u kategoriju dobrih i vjerodostojnih hadisa (*Haza hadisun hasenun sahihun*).

Ve la tenkihu l-mušrikati hatta ju'minne ve le emetun mu'minetun hajrun min mušriketin ve lev e'adžebetkum ve la

tenkihu l-mušrikine hatta ju'minu ve le 'abdun mu'minun hajrun min mušrikin ve lev e'adžebekum... – Ne ženite se mnogoboškinjama dok ne postanu vjernice, uistinu je robinja-vjernica bolja od mnogoboškinje, makar vam se i sviđala. Ne udavajte vjernice za mnogobošce dok ne postanu vjernici, uistinu je rob-vjernik bolji od mnogobošca, makar vam se i dopadao... (El-Beqare, 221).

Povodi objave

Nejsaburi bilježi u djelu *Esbabu n-nuzuli* (Povodi objave) izjavu Muqatila da je ovaj ajet objavljen zbog Ebu Mirsada el-Ganevija koga je Poslanik poslao u Meku da tajno prebaci jednog ashaba u Medinu.

U Meki je susreo ženu koju je volio još u predislamskom vremenu. Tada je toj voljenoj ženi rekao da je islam zabranio ono što je bilo među njima. Na ovu izjavu ona je predložila da je oženi, a on je to uvjetovao dozvolom Poslanika. Kada je došao u Medinu, upitao je Poslanika o tome i tim povodom je objavljen gornji ajet.

Ovaj događaj je zabilježen i kod Tajalisija, Ebu Davuda u Sunenu (str. 2/227, hadis broj 2051) te kod Tirmizija (str. 5/329, hadis broj 3177), Nesaija, Hakima i drugih autoriteta hadisa.

Stepen autentičnosti

Hadis je, prema Tirmiziju, svrstan u kategoriju hasan garib hadisa a lanac prenosilaca, sened je, prema Hakimu, vjerodostojan. To potvrđuje i Zehebi u Mizanu. (3/268).

Biografija prenosilaca

Muqatil b. Sulejman je savremenik tabiuna. Autor je tefsira za koji Šafija kaže da je dobar i da može poslužiti kao argument. Živio je jedno vrijeme u Basri potom u Bagdadu gdje je i umro 150/766. godine (ibni Kesir *El-Bidaje ve n-nihaje*, 10/116).

Neki kažu da je ovaj ajet objavljen kada je Abdullah ibni Revaha zatražio od Poslanika da oženi svoju robinju koja posti, klanja i svjedoči da nema boga osim Allaha i da je Muhamed Božiji poslanik.

Tada je Allahov Poslanik rekao: "Ona je vjernica". Na osnovu toga Abdullah ibn Revaha je svoju robinju oslobođio, a zatim je vjenčao. Neki su tada počeli de mu prigovaraju, pa je tim povodom objavljen gore navedeni ajet.

Angažirana poezija

Ve š-šu'arau jettebiuhum l-gavun elem tere ennehum fi kulli vadinhelimun ve ennehum jequlune mala jef'alun ille l-lezine amenu ve 'amilu s-salihati ve zekeru l-lahe kesiren... – A zavedeni slijede pjesnike. Zar ne znaš da oni svakom dolinom blude i da govore ono što ne rade, osim onih koji vjeruju i dobra djela čine i koji često Allaha spominju... (Eš-Šu'ara, 224–227).

Povodi objave

Prva tri ajeta u ovom odlomku govore o pjesnicima politeističke Meke koji su Poslanika nazivali pjesnikom, a Kur'an poezijom. Oni su ti koji dolinom blude i koji govore ono što ne rade. Iz ove grupe pjesnika Kur'an je izdvojio one koji vjeruju i dobra djela čine. To su pjesnici koji su bili okupljeni oko Poslanika i koji su stali u odbranu islama i Allahova Poslanika: Hassan ibn Sabit, Abdullah ibn Revaha i Ka'b ibni Malik.

Kada su objavljeni ovi ajeti, oni su uplakani došli Poslaniku i rekli: "Teško nama Allah je objavio ove ajete a znao je da smo mi pjesnici". Tada je Poslanik proučio:

"Osim onih koji vjeruju i dobra djela čine" i rekao: "To ste vi". Zatim je opet proučio: "I koji često Allaha spominju" i rekao: "To ste vi". Zatim je nastavio sa učenjem: "I koji uzvraćaju kada ih ismijavaju" i rekao: "To ste vi".

Ova odredba važi za sve pjesnike koji imaju isti pristup poeziji kao što je imala ova pjesnička grupa okupljena oko Poslanika.

Hassan ibn Sabit

Bio je pjesnik Allahova Poslanika čiju poeziju možemo podijeliti u dva perioda: predislamski i islamski period sa svim karakteristikama i jednog i drugog perioda. To je vidljivo u jednoj kasidi,

odi, čiji početak je iz predislamskog a kraj iz islamskog perioda koju su moji studenti na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu znali napamet. Hassan ibn Sabit je umro 54/673. godine. Živio je šezdeset godina u predislamskom dobu i šezdeset godina u islamskom periodu.

Ka'b ibni Malik

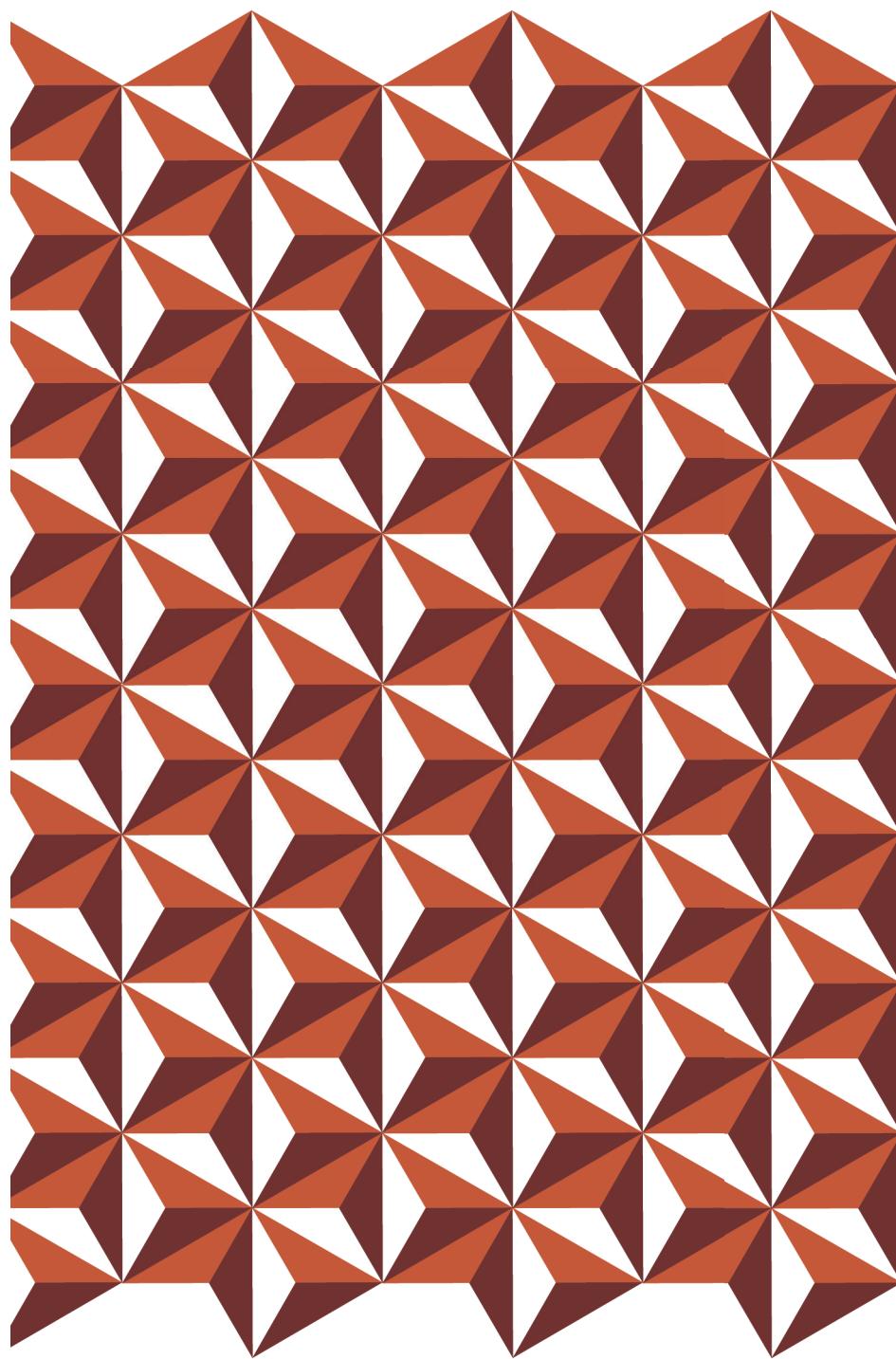
Pjesnik islama. Učesnik Akabe i svih vojnih pohoda Allahova Poslanika izuzev Bedra i vojnog pohoda na Tebuk. On je jedan od trojice koji nisu učestvovali u pohodu na Tebuk. Njima je Allah oprostio nakon iskrenog pokajanja (Et-Tevba, 118). Ajet je neposredno citiran i u Sahihu l-Buhari (str. 3/445, hadis broj 4418). Vakidi navodi da je Ka'b ibni Malik umro 50/670. godine.

Abdulah ibni Revaha

Abdulah ibni Revaha je treći pjesnik iz ove grupe koja je bila okupljena oko Poslanika. Učesnik je Akabe, Bedra, Uhuda, Hendeka, Hudejbije i svih Poslanikovih pohoda izuzev trijumfalnog ulaska Poslanika u Meku jer je poginuo kao šehid u pohodu na Mutu. Oni su bili povod objavi gore navedenih ajeta (Ibn Hadžer, El-Isabe, 2/298).

Zaključak

Ovo su fragmenti o povodima objave Kur'ana. Oni su nezabilazni kade je riječ o tumačenju, razumijevanju i prevođenju Kur'ana. Nema nijednog komentatora Kur'ana koji se ne poziva na povode objave kroz koje sagledava društvene prilike u predislamskom dobu i promjene u islamskom periodu. U radu je izvršena sistematizacija povoda i provjera stepena autentičnosti kako u metnu, tako i u senedu, lancu prenosilaca, zatim su dati biografski podaci onih koji su preuzimali hadise od Allahova Poslanika kao i napomene vezane za sam metn, tekst hadisa. U radu je korištena relevantna literatura iz oblasti hadisa te neka manje važna djela iz ove oblasti.



DŽEMAL LATIĆ

Prijevod, tefsir i te'vil posljednjih sedam sura

Džemal Latić

*redovni profesor na Katedri
za tefsir (tumačenje Kur'ana)
dzemal.latic@fin.unsa.ba*

Originalni naučni rad

Primljeno: 09.09.2019.
Prihvaćeno: 23.10.2019.

Ključne riječi:

Kewther, nahr, kufr, 'ibadet,
feth, efwadža, mesed, es-
Samed, gasiq, weswas

Sažetak:

Autor se bavi tefsirskom analizom posljednjih sedam sura Kur'ana prema njegovom tevqifi rasporedu. Ta analiza je urađena prema najpoznatijim tefsirima ehl-i sunneta ve'l-džema'ta u kojima *tefsir* obuhvata – u najbitnijem – mišljenja (*aqwāl*) ashaba i tabi'ina, a *te'vil* individualna tumačenja od strane autora upućenih u osnovne nauke o islamu (*fuqaha*) i to na temelju prethodnog uvida u tefsir ajeta, sura i cijelog Kur'ana (u skladu sa metodološkom orientacijom imama Maturidija koja glasi: *Et-Tefsiru li'-sahabe ve't-tevilu li'l-fuqaha'*). Glavni izvori /tefsiri za ove analize su: et-Taberi: *Džami'i ul-bejan 'an te'vili aji'-l -Qur'an*, el-Maturidi: *Te'vilatu ehli's-Sunne*, Muhammed en-Nabulsi: *Et-Tefsir – Tedeburu ajatillahi fi'n-nefsi ve'l-kevni ve'l-hajat*, Muhammed Mahmud el-Hidžazi: *Et-Tefsiru'l-wadih*, Mahmud Misri ebu 'Imad, *Esbabu'n-nuzul* i dr. Prijevod, tefsir i te'vil urađeni su saobrazno i, kao takvi, predstavljaju autorov cjelovit komentar i pogled na datu suru.

ترجمة السور السبع الأخيرة وتفسيرها وتأویلها

Translation, Tafsir, and Ta'wil of the Last Seven Surahs or Chapters

Keywords:

Kewther, nahr, kufr, 'ibadet, feth, efwadža, mesed, es-Samed, gasiq, weswas

كوثر، نحر، كفر، عبادة، فتح، أفواجا، مسد،
الصمد، غاسق، وسواس

الكلمات المفتاحية:
خلاصة البحث:

يهتم المؤلف في هذا البحث بالتحليل التفسيري لسبع سور قرآنية أخيرة حسب ترتيبه التوقيفي. ويعتمد ذلك التحليل على أشهر كتب التفسير لأهل السنة والجماعة التي يشمل التفسير فيها، في الأهم، أقوال الصحابة والتابعين، بينما يشمل التأویل الشروح الفردية للفقهاء، وذلك على أساس الإمام السابق بتفسير الآيات والسور والقرآن كله (وفقاً للتوجه المنهجي للإمام الماتريدي مغزاً): التفسير للصحابية والتأویل للفقهاء). والمصادر / كتب التفسير الأساسية لهذا التحليل هي: جامع البيان عن تأویل آي القرآن للطبرى، تأویلات أهل السنة للماتريدي، التفسير تدبر آيات الله في النفس والكون والحياة لمحمد النابلسي، التفسير الواضح لمحمد محمود الحجازى، أسباب النزول لمحمد مصري أبو عماد، وغيرها.

الترجمة والتفسير والتاؤل تمّ القيام بها بانسجام وبوصفها هذا تمثل شرح المؤلف الكامل ونظرته إلى تلك السور.

Abstract:

The author deals with the tafsir analysis of the last seven surahs of the Qur'an according to its tawqif schedule. This analysis was conducted according to the most famous tafsirs of the Ahl as-Sunnah wa'l Jama'ah in which the *tafsir* essentially covers the opinions (*aqwāl*) of the Prophet's companions (*sahābah*) and successors (*tabi'un*), while *ta'wil* covers individual interpretations by authors versed in the core disciplines of Islamic studies (*fuqaha'*) on the basis of previous insight into the *tafsir* of the verses, the surahs and the entire Qur'an (in accordance with the methodological orientation of Imam Maturidi, which reads: *at-Tafsir li'-sahabe ve't-tawilu li'l-fuqaha'*). The main sources for these analyses are: at-Tabari: *Jami'ul-bejan 'an ta'wili aji'-l-Qur'an*, al-Maturidi: *Ta'wilatu ahli's-Sunne*, Muhammad an-Nabulsi: *at-Tafsir - Tadebburu ajatillahi fi'n-nafsi ve'l-kevni ve'l-hajat*, Muhammad Mahmud al-Hijazi: *at-Tafsiru'l-wadih*, Mahmud Misri ebu 'Imad, *Esbabu'n-nuzul*, and others. The translation, *tafsir* and *ta'wil* are conducted accordingly, thus representing the author's complete commentary and perception of the given surah.

108. Obećana rijeka u Džennetu

1. *Mi smo tebi, (Muhammede), zaista, dali rijeku Kevser u Džennetu (i svako dobro)¹,*
2. *pa zato: neka ti je stalno na umu Stvoritelj i Uzdržavatelj tvoj² i (samo) Njemu predan budi cijelim svojim bićem³!*
3. *A onaj koji tebe mrzi⁴ – on je bijednik, bez ikakvog lijepog spomena i traga⁵.*

Te'vil:

Taberi navodi nekoliko predaja prema kojima je ova sura – ili njezin drugi dio – objavljena tokom pregovora koje je Resulullah, s.a.v.s., vodio sa mušricima na Hudejbiji, a poznavaoци povoda objavljuvanja (*esbābu'n-nuzūl*) pojedinih ajeta i sura navode slučaj sa poznatim licemjerom Ka'bom ibn Ešrefom koji je Resulullaha, s.a.v.s., povodom smrti njegovog maloljetnog sina, nazvao *ebterom*, smatrajući mušrike, koji su se hvalisali brojem sinova, imetkom, vojnog opremom i sl., boljim od Resulullaha, s.a.v.s. Mušrici su, naime, vrijeđali Božijega Poslanika, s.a.v.s., odbijajući povjerovati u istine koje je prenosio i predskazujući

- 1 Muslim prenosi od Enesa ibn Malika: Jednog popodneva, kad smo se odmorili sa Resulullahom, s.a.v.s., on se rasanio pa podigao glavu uza smiješak. Mi ga upitamosmo: Šta te je to nasmijalo, Božiji Poslanici? – našto nam on odgovori: *Upravo mi je objavljena jedna sura – pa je potegnuo Bismillu i proučio Inna e'atajnake'l-Kevther (do kraja) i upitao: Znate li vi šta je to Kevther? – Mi rekosmo: Allah i Njegov Poslanik najbolje znaju. – On zatim nastavi: To je rijeka koju mi je moj Gospodar, dželle Šanuhu, obećao! Jedno obilno dobro! To je Vrelo sa koga će se napajati moj Ummet; njegovo je dno puna zvijezda, pa kad se iz tog Ummeta izdvoji jedan Božiji rob, ja ću reći: Jarabi, on je iz moga Ummeta, a Allah će reći: Ti ne znaš šta se poslije tebe dešavalo. – Ibn Umer, Ibn Abbas, hazreti Aiša, Mudžahid i dr. kažu da je ovđe riječ o džennetskoj rijeci koja je obećana Resulullahu, s.a.v.s., i njegovom Ummetu, ali Seid ibn Džubejri, Ikrime i dr. proširuju značenje ovog pojma pa kažu da se njime, osim te rijeke, označava vjerojesticštvo kao najveće dobro i sve što ide s tim: Kur'an, islam, ma'rifet, hikmet, kao i brojni ashabi i sljedbenici.*
- 2 *Fe salli li Rabbike* (dosl. neka si u stalnoj duhovnoj vezi (od *vesale* – povezati) sa svojim Stvoriteljem) najprije označava obavljanje propisanih namaza (Ibn Abbas i dr.), ali je očito da se ovđe podrazumijeva stalna povezanost u mislima i u srcu sa Allahom, dž.š., tokom svakodnevnog života, u svim postupcima i aktivnostima.
- 3 *Ve-nhar* (od gl. *nehare*, dosl. staviti desnu preko lijeve ruke u namazu; uspraviti se sa ruku a tokom namaza; okrenuti se tijelom prema Kabii) u najširem smislu označava potpuno, duhovno i tjelesno okretanje prema Kibli, odn. prema svome Stvoritelju, u svim osjećajima, mislima i aktivnostima. Klanje kurбанa za Hadžilanski bajram – kao i u svim drugim prilikama – simbolički je čin takvog okretanja prema Allahu, dž.š.
- 4 *Šāni'* (dosl. onaj koji mrzi) označava el-'Asa ibn Va'ilu, ali i svakoga ko otvoreno ili prikrijeveno mrzi poslanika Muhammeda, s.a.v.s.
- 5 *Ebter* – dosl. odsječen, ostavljen bez Allahove milosti i pomoći.

da će sa njegovom smrću nestati i islama budući da on iza sebe neće ostaviti muškog potomka koji bi te istine preuzeo i nastavio pozivati u njih; oni nisu imali duhovnog oka kojim bi vidjeli *istinske vrijednosti i ciljeve u ovozemaljskom životu* (usp. *Oni znaju samo za vanjsku manifestaciju ovozemnog života, a uopće ne misle na Onaj svijet* – er-Rum, 30 i dr.).

Ova, najkraća sura u Kur'anu, odbacuje takvu, henoteističku, i donosi jednu sasvim drugačiju logiku poručivši ljudskom rodu da je *ebter* ("odsječeni", bez hvalevrijednog spomena iza sebe) svako ko prekine vezu sa svojim Stvoriteljem time što vrijeđa poslanika Muhammeda, s.a.v.s., pa time i Allaha, dž.š.; iza takvog neće ostati nikakvoga dobra ni spominjanja po dobru u zemaljskom životu.

Sam po sebi, islam je – sa svojim izvorima: Kur'anom i Muhammedovim, s.a.v.s., sunnetom – najveće dobro na Zemlji, i on – i njegova suština izražena u Resulullahu, s.a.v.s. – ostavio je i ostavlja i ostavljalat će najveće dobro, najplemenitije tragove i najljepše spomene. Šta su iza sebe ostavili faraoni i njima slični mušrici – neprijatelji Allahove, dž.š., vjere?! I šta će iza sebe ostaviti svaki pojedinac i svako društvo koje je izabralo njihov, mušrički put?! Samo nasilje, krvoproljeće, teror, mržnju, pljačku, laž, obmanjivanje...!

Na drugoj strani, islam i njegova Poruka koju je, u njezinom završnom i savršenom izdanju, prenio poslanik Muhammed, s.a.v.s., kao Pečat svih 124.000 vjerovjesnika i poslanika, na planeti Zemlji liči na ogromnu krošnju mira i blagostanja, najvećeg dobra za ljudski rod.

Ova sura je, nesumnjivo, objavljena u vrijeme kada su Resulullah, s.a.v.s., i njegovi prvi sljedbenici bili malobrojni, okruženi neprijateljskim, politeističkim silama, u teškom psihološkom stanju, siromašni... Njezine poruke, koje su – kako smo vidjeli iz citiranog hadisa u povodu njezinog objavljivanja – izmamile smiješak Božnjem Poslaniku, s.a.v.s., ulile su njemu i prvim muslimanima nadu da će izaći iz te opće krize, postati mnogobrojni (*kevther*) i jaki: uzevši "Najveće Dobro", oni će i ostvariti najveća dobra.

Iako se izravno Svevišnji ovdje obraća Svome Poslaniku, ovo je, ustvari, obraćanje svakom mu'minu i svakoj zajednici muslimana, pa i nama i našim zajednicama na Balkanu u ovom našem teškom stanju.

Gospodaru naš, mi se okrećemo samo Tebi i samo od Tebe pomoći tražimo; neka je salavat-i selam na Tvoga posljednjeg poslanika, našeg prvaka, Muhammeda, na njegovu časnu porodicu i na sve njegove ashabe.

109. Oni koji u sebi guše svijest o Bogu

1. *Odgovori⁶ (Muhammede, onima koji od tebe traže da se klanjaš njihovim božanstvima): O, vi koji u sebi gušite svijest o jednom i jedinom Bogu, Allahu⁷:*
2. *Ja ne smatram Bogom ono što vi smatrate Bogom⁸,*
3. *niti vi smatrate Bogom Onoga koga ja smatram Bogom,*
4. *niti sam se ja (ikada) klanjao božanstvima kojima ste se vi (uvijek) klanjali⁹!*
5. *Vama vaša vjera (koju nikada nećete ostaviti), a meni moja vjera (koju nikada neću ostaviti)¹⁰.*

6 *Qul* (dosl. reci, kaži i sl.), imperativni oblik glagola *qāle*, nalazi se na početku mnogih sura, znakovito pred ovom i skorim trima posljednjima surama (Kulhuvallah i Dvije Kuleuze) – da bi istaknuo da je Kur'an govor od Allaha, dž.š., a ne od Muhammeda, s.a.v.s., ili bilo kojeg drugog čovjeka ili bića. – Povod ove sure bilo je traženje mušričkih glavara od Resulullaha, s.a.v.s., da on sa njima sačini sporazum prema kome bi oni prihvatali da žive po islamu jednu godinu, ali da i on prihvati da se klanja njihovim božanstvima – sa svim što bi to klanjanje podrazumjevalo – jednu godinu.

7 *Kāfirūn* – dosl. oni koji poriču jednog jedinog Boga. – *Kufr* je *tagtije* (prekrivanje, skrivanje) i *i'rād* (opiranje, izbjegavanje); u ovom i drugim kontekstima: nasilni životni izbor nad vlastitom dušom da se uguši svijest o jednom i jedinom Bogu, svijest koja joj je urođena (usp. *Allahova prirodna vjera u kojoj On stvara ljudе; nema promjene u šiframa prema kojima On stvara* – er-Rum, 30).

8 Taberi, Maturidi, Nabulsi i dr. iz dva glagolska oblika iz istoga korijena ('a b d') i ism-i mevsula zamjenice *mā* (što) koja ovdje znači *elledhi* (ko) zaključuju da se u ovom i slijedećem ajetu radi o trajnom sadašnjem vremenu (*el-ān*, odn. *hādīthu'l-evqāt*): sada, danas i kasnije.

9 "Ovo je još jedan dokaz da se Muhammed, a.s., nikada nije klanjao mušričkim božanstvima" (Maturidi).

10 Ibn Zejd je ovako rastumačio ovaj ajet: Jevreji vjeruju u jednog Boga, ne pripisujući Mu druga božanstva, ali oni, isto tako, vjeruju u neke vjerovjesnike i ono što je s njima došlo od Allaha, a u neke ne vjeruju, pa tako ne vjeruju ni u poslanstvo Muhammedovo, s.a.v.s., i u ono što je njemu objavljeno od Allaha, dž.š.; oni su, u neprijateljstvu prema njima, poubijali neke vjerovjesnike, a neke su ostavili na životu – sve dok se nije pojавio Buhtenessar (Nabukednezar?), kada su rekli da je Uzejr Božiji sin ili potomak, ali ga oni nisu obožavali i nisu učinili ono što su učinili kršćani koji su rekli da je Mesih (Isa)



Te'vil:

Mada, na prvi pogled, izgleda da se ajeti ove sure ponavljaju, valja znati da u Kur'anu svaka sura, svaki ajet, svaka sintagma, pa čak i svaka riječ sa svojim harfovima ima svoju duboko skrivenu tajnu i svoju smislenu svrhu. Tako i svaki ajet u ovoj suri ima svoj *autonomni* smisao, koji nije u suprotnosti sa smislom u ajetu ispred ili iza njega čak ni kada se oni naizgled ponavljaju.

Stilsko sredstvo ponavljanja (*tekrār*) u Kur'anu najčešće ima cilj da se njime nešto naglasi ili kontrastira, ili da se njegovi reci-pijenti zaplaše, ili zamisle, uzbude ili obraduju. U ovoj suri, Sveti višnji – a On najbolje zna – povlači *rigoroznu* crtu između tevhida i širka i poziva Svoje odane robeve da ni u kojem slučaju i ni u najmanjoj mjeri ne participiraju u bilo kojoj vrsti širka – zato što u njemu nema nikakvoga dobra i zato što se vjernici, muvehhiduni, ukoliko se u životnom stilu sjedine sa sljedbenicima širka, „rastapaju u njihovom kufru kao što se so rastopi u jelu“ (Neblusi).

Razlika i rastojanje između tevhida i širka su ogromni i među njima – nema kompromisa. Vjerovanje u jednog i jedinog Boga, Allaha, dž.š., kome ništa nije ni slično ni ravno, koji Svojim znanjem i moći obuhvata i uzdržava sve svjetove, podrazumijeva čitav jedinstveni životni program u dobru pojedinca i društva – za razliku od svakog drugog vjerovanja koje nema takvog utjecaja, ili je takav utjecaj minoran, površan, ili on vodi u grijeh, zlo i nesreću.

Islam je takva *samodostatna* vjera da on ne dopušta nikakav kompromis s bilo kojim drugim vjerovanjem (*el-hallu'l-vesatu la vudžude lehu fi'l-islam*), i to bi morali da imaju na umu svaki

Božiji sin pa su ga počeli obožavati, tj. smatrati Bogom. – A što se tiče mušrika (politeista i henoteista) u vrijeme Resulullaha, s.a.v.s., oni su imali opskurno vjerovanje u Allaha, dž.š., ali i mnogo snažnije vjerovanje u božanstva (Lāta, Uzzāa, Nesra, Jeūka i dr.) za koje su vjerovali da su oni njihovi *posrednici* (*šufe'ā'*) do Allaha i da će ih ti posrednici *približiti* Allahu, dž.š. (usp. *Mi se svojim božanstvima klanjam samo da bi nas ona približila Allahu – ez-Zumer*, 3). Kršćansko vjerovanje u Isusa Krista, njegovu majku Mariju, Svetog Duha, sadržano u kontroverznoj doktrini *Filioque*, kao i u mnoštvo svecata nosi obilježja istog henoteizma (vjerovanja u posrednike), a takvih vjerovanja ima i kod sljedbenika nekih muslimanskih sekti, čak i u nekim našim tradicijama.

musliman i muslimanka, pogotovo oni koji žive u društvima sa dominantnim neislamskim ili antiislamskim vjerovanjima (usp. *Vjernici, ne uzimajte za intimne prijatelje one koji slijede neku od ranije objavljenih Knjiga i poricatelje Boga koji se rugaju vašoj vjeri i igraju se njome, nego neka vam je Allah stalno na umu ukoliko želite da sačuvate svoj iman* – el-Ma’ide, 57).

No, širk nije samo obožavanje *šufe’ā'*, posrednika do jednog jedinog Boga; širk je, u najširem smislu, “sve što odvodi od Allahova Puta” (Isfahani) (usp. sa hadisom: “Propao je poklonik dinara i dirhema, kadife i crnim vezom porubljenog ogrtača! Ako mu se to da – zadovoljan je, a ako je bez toga – nezadovoljan je” – navodi ga Buhari, od ebu Hurejrea). U savremenom dobu i našem okruženju dominira obožavanje novca, seksa, države, nacija... , a posebno vlastitog ega i živih i mrtvih idola.

Stoga je, da bi istakao značaj ove sure u čuvanju od utjecaja svake vrste širka, Resulullah, s.a.v.s., preporučio: “Prouči suru Kul-ja ejjuhel-kafirun kad polaziš u postelju, i uči je sve dok ne zaspiš jer je ona obznana protiv širka!” – prenosi ga od Nevfela el-Ašdže’ija ibn Hibban u svome *Sahihu*, dok ebu Hurejre pripovijeda da je Resulullah, s.a.v.s., ovu suru učio na prvom ili drugom rekatu u namazu prije sabbaha (*Sahihu Muslim*).

110. Allahova pomoć

1. *Eto, došla je Allahova pomoć¹¹: otvorila se zemlja¹² Allahovoj Rijeći¹³*

¹¹ Taberi citira Ikrimea, r.a., koji je pripovijedao: Kada su objavljeni ovi ajeti, Vjerovjesnik, s.a.v.s., rekao je: “*Došla je Allahova pomoć, došla je pobjeda* (nad Kurešijama i ostalim mušricima – op. prev.), *došli su Jemenci!*” Ljudi su upitali: – Božiji Vjerovjesniče, kakvi su Jemenci? – našto je on odgovorio: “*Oni su nježnih srca, blage čudi, puni imana i mudrosti!*” – Vremenski veznik *idha* u Allahovom Govoru označava da se radnja već dogodila (Nabulsi). – *Pomognut sam strahom* (koga osjete oni koji ratuju protiv islama i muslimana) *na udaljenosti od dva mjeseca: jedan mjesec ispred, a jedan mjesec iza mene*” (navodi ga Buhari, XIII/361).

¹² Prema većini mufessira, ova je sura objavljena u povodu oslobođenja Mekke od širka, ali nije baš najjasnije u kojoj godini je objavljena.

¹³ Hazreti Omer je pitao više ashaba, među njima i Seida ibn Džubejra, šta znači ovaj ajet, pa su oni odgovorili: – To znači da će se gradovi i palače otvoriti za Allahovu Riječ, a kada je upitao ibn Abbasa, on je rekao: – Oni su bili nagovještaj Resulullahu, s.a.v.s., da mu se primakao čas odlaska sa ovog svijeta. Imenica *feth* (od gl. *feteha* – otvoriti, prokriti put, otpočeti...) u ovoj suri izravno je povezana sa prethodnom imenicom *nasr* (od →

2. *i sada vidiš ljude kako u skupinama u Allahovu vjeru ulaze.*
3. *Stoga, kazuj: Allah je visoko i daleko od svake predodžbe, čist od svake mahane, pa budi zahvalan tome Stvoritelju-Uzdržavatelju svome (na tome postignuću) i moli Ga da ti se smiluje¹⁴; On uvijek čeka da Mu se vratite u stanje bez grijeha (što ste ga počinili)¹⁵.*

Te'vil:

Pomoć i pobjeda koje je Allah, dž.š., darovao Svome Poslaniku i tadašnjoj muslimanskoj zajednici, koja je dотле bila nejaka, prilikom Feth-i Mekke, ibret (pouka) je svakom vjerniku i svakoj muslimanskoj zajednici u svakom vremenu. Taj *nasr* – i *feth* kao njegova posljedica! – imaju svoje uvjete, a ti su: čistoća od grijeha, snažna vjera u Allaha, dž.š., i Njegova obećanja, te vekkul (oslanjanje na Allaha, dž.š.), sabur i šućur Allahu, dž.š., te uzvisivanje i širenje Allahove Riječi isključivo na onaj *način* koji joj je primjeren: pozivanjem u islam mudrošću i lijepim savjetom te vođenjem argumentiranog dijaloga sa sljedbenicima drugačijih svjetonazora (16, 125), nikad ne prihvativši nasilno ugonjenje drugih u islam ili bilo koji drugi svjetonazor (2, 256), nikad ne paleći ratne vatre, ne započinjući krvoproljeće (2, 190), ali i spremivši se za odbranu (2, 194) i hrabro ustajući protiv svakog agresora (22, 78), tokom vojnih okršaja, striktno se pridržavajući islamskih zabrana: ne ubijati one koji ne učestvuju u agresiji: starce, djecu, žene..., ne mrcvariti neprijateljske žive

gl. *nasare-* pomoći, podržati, poduprti...) i – prema Maturidiju – označava proces kada se, nakon što Svevišnji ukaže Svoju pomoć muslimanskoj zajednici, *otvore srca ljudi jednog područja* da dragovoljno prihvate islam i žive u njemu na istom tom području – pojam koji nipošto ne treba izjednačavati sa okupacijom, kako se to obično čini.

¹⁴ Tj. da se smiluje Ummetu (Maturidi) (usp. *Traži oprosta za svoje grijeha, i za vjernike za vjernice* – Muhammed, 19), odn. uvijek traži oprost od grijeha i pogrešaka pred svaki poduhvat jer samo onima kojima Allaha, dž.š., oprosti grijeha Allah, dž.š., podaruje Svoju pomoć i uspite kakav je bio Feth-i Mekke. – Teško je pomiriti ovaj i slične ajete sa činjenicom da je Resulullah, s.a.v.s., bio bezgrešan, tj. da u njegovom srcu nikada nije niknula zla misao ili namjera – kako se shvata grijeh u islamu (usp. *U vašim dušama je ponikla zla misao* – Jusuf, 18 i dr.). Interesantno je Hedžazijevo mišljenje: Traži oprosta za sve u što si se upustio a što ti ne bi dolikovalo kao Pečatu vjerovjesnika i poslanika. – A Allah najbolje zna.

¹⁵ *Tevbe* – od gl. *tābe* – (po)vratiti se, pokajati se, tj. vratiti se Allahu, dž.š., od šejtana s kojim je čovjek bio dok je činio grijeh (usp. sa hadisom) kao što se Mekka sada iz stanja širka vraća u stanje tevhida.

ili mrtve zarobljenike (4, 92), nastojeći da se krvoprolića privedu kraju čim se steknu uvjeti za to i vodeći miroljubivu politiku (8, 61) itd.

Feth-i Mekke bio je urnek za sve ostale fethove diljem svijeta dokle je dopro islam: "Islamski poziv (*dave'*) je jedinstven u historiji: nijedno se učenje nije širilo svijetom na taj način: lijepom riječju, pozivom u mir i pravednom upotrebom sile" (Ša'ravi u svome tefsiru ove sure). "Islamska civilizacija je jedina u kojoj se nisu javljale ideje o uništenju drugih naroda" (Faruqi).

A koja su to obećanja koja je Allah, dž.š., dao takvim vjernicima i takvoj zajednici?

Odgovor je: vlast na određenom području Zemlje, čvrsto ukorjenjivanje na tome području i sigurnost, odn. život bez straha (usp. *Allah je onima od vas koji (čvrsto) vjeruju i čine dobra djela (u ime Njega) obećao da će im sigurno dati vlast na Zemlji kao što je dao vlast onima prije vas, i da će ih sigurno učvrstiti u njihovoj vjeri, onoj koju im On želi, i da će im sigurno strah osjećajem sigurnosti zamijeniti – kako bi samo Meni ibadet činili, a ne prisivali Božanstvenost bilo kome ili bilo čemu drugom u bilo kojim poslovima. A ko i poslije toga bude poricao Allaha – pa takvi krše propise Njegove vjere i u grijehu žive – en-Nur, 55*).

No, uspjeh ove vrste ne podrazumijeva opuštanje i osjećaj samozadovoljstva, nego traži stalnu brigu za Allahovu vjeru i muslimanski Ummet. Ahmed u svome *Musnedu* prenosi kako je susjed Džabira ibn Abdillaha, r.a., pripovijedio: Bio sam na jednom putovanju kada mi priđe Džabir ibn Abdullah i nazva mi selam, a onda sam sa njim razgovarao o dobu kada će se muslimani razjedinjavati i šta će im se tada događati, našto Džabir zaplaka pa reče: Slušao sam kada je Resulullah, s.a.v.s., rekao: "Zaista će ljudi u Allahovu vjeru ulaziti u skupinama, ali će u skupinama i izlaziti iz nje!"

111. Vraca usukana

1. *Propao¹⁶, dabogda, ebu Leheb! I propao je!*
2. *Zamalo mu njegovo bogatstvo i ono što je stekao:*
3. *gorjeće on u Vatri razbuktaloj¹⁷!*
4. *(Ion) i njegova žena, koja je potpalu nosila¹⁸,*
5. *a o vratu joj bila vraca usukana¹⁹!*

Te'vil:

Kur'an rijetko kad navodi imena likova o kojima govori, kao i druge slične detalje (npr. vrijeme i mjesto zbivanja radnje i sl.), ali ova sura je iznimak: u njoj se govori o poznatim ličnostima iz vremena spuštanja Objave i Muhammedova, s.a.v.s., nubuvveta: ebu Lehebu i njegovoj ženi. Oboje ih je Svevišnji prokleo za njihova života, i nijedno se od njih nije pokajalo niti ušlo u Allahu vjeru, mada njihova dva sina, Mu'attib i 'Utbe, jesu: bili su poznati i Resulullahu, s.a.v.s., dragi ashabi! (Islam, jednostavno, osvaja srca ljudi; on se temelji na Božanskoj ideji tevhida, a ne na bilo kakvim biološkim, plemenskim, rasnim, nacionalnim... predispozicijama i mitovima.)

Stoga, osim u svjetlu jasnog povoda njezinog objavlјivanja, ovu suru treba posmatrati i u njezinom kontekstu, tj. u *tevqifi* nizu u kome se nalazi: u malopređašnjoj suri *Onaj koji za srce ujeda* govori se općenito o ljudima koji se podsmijavaju drugim ljudima, Objavi i Resulullahu, s.a.v.s.; u narednoj suri, *Slon*, riječ je o propasti onih koji su krenuli da nasilno uguše svjetlo Allahove vjere; u suri *Oni koji drugima njihove hakove ne daju* riječ je o licemjerima koji ponekad klanjaju, ali namaz ne ostavlja

16 Dosl. Neka propadnu ruke ebu Lehebove! – *Et-tebb* je *el-khusrān* (propast), kaže ibn Zejd, a ruke su ovdje upotrijebljene metonomijski – kao oznaka za osobu ebu Leheba, jednog od najvećih neprijatelja islama i Nubuvveta.

17 Druga stilska figura u ovoj suri zvana *tedžnīs* (paronomazija): ime ebu Leheba, koji se inače zvao 'Abdu'l-'Uzza ("idolopoklonik božanstva 'Uzza"), ovdje je povezano sa imenicom *leheb* – plamen koji bukti.

18 Ebu Lehebova žena otrovnoga jezika, bogata a škrtka Urve bint Harb, sestra ebu Sufjana, zaradivala je noseći drva (*hatab*) na leđima optužujući Resulullaha, s.a.v.s., za svoje "siromaštvo" i "nesreću".

19 *Džid* je ogrlica o vratu; ovdje: vraca od kože ili kore drveta koju je ebu Lehebova žena nosila o vratu skrivajući je – iz nekog svog šejtanskog razloga – od svoga muža.

nikakav dublji trag na njihovo ponašanje; u suri *Obećana rijeka u Džennetu* o onima koji su odsječeni od Allahove milosti; u suri *Oni koji u sebi guše svijest o jednom Bogu* o onima koji će bezna-dežno ostati u širku jer ih guši tradicija predaka koji su živjeli životom izvan islama; u suri *Allahova pomoć* o onima koji su svoja srca otvorili Allahovoj Riječi – i sada dolazi sura koja govori o sudbini svakog čovjeka koji odbije Allahovu, dž.š. Uputu, a koji želi da spriječi ulazak ljudi u Allahovu vjeru. Ebu Leheb i njegova žena su “univerzalni personaliteti” takvih ljudi, ljudi koji ustanu protiv Allahova, dž.š., svjetonazora i poretku. Na čemu oni zasnivaju svoj svjetonazor i kakav oni poredak žele?!

Taberi u svome tefsiru navodi da je ebu Leheb upitao Vjero-vjesnika, s.a.v.s.: Muhammede, šta ja dobivam ako povjerujem u tvoj nubuvvet? – našto mu je Resulullah, s.a.v.s., odgovorio: “Dobivaš šta i svi muslimani!” – Ebu Leheb je nato rekao: – Čak i kad sam ja bolji od njih?! – “A šta ti tražiš? – upitao ga je Resulullah, s.a.v.s. – On je odgovorio: Neka propadne takva vjera u kojoj su oni ravni meni!” (Nakon toga je Allah, dž.š., objavio ovu suru.)

Njihov svjetonazor se, dakle, zasniva na njihovom požudnom i pomahnitalom egu, od koga ništa dalje ne vide, egu koji je postao njihovo božanstvo i koji se osjeća ugroženim pred Allahovim svjetлом, kosmičkom Istinom i poretkom koji se gradi na Kur'anu i Resulullahovom, s.a.v.s., sunnetu.

Svoje kriterije i svoj pogled na svijet ebu Leheb je prenio i na svoju ženu (“žena (*mer'e*) je ogledalo (*mir'āt*) svoga muža”), koja je “hodala omalovažavajući Resulullaha, s.a.v.s.,” i “bacajući trnje na put kuda bi on prolazio kada bi, sa svojim ashabima, išao na namaz” (Taberi).

Od njihova vremena do danas javljaju se isti profili ljudi i žena koji, u ime svoga ega, *potpaljuju* vatre mržnje protiv islama i koji *usukuju* svoj govor o njemu nastojeći ga prikazati u krivom svjetlu pred onim dušama koje žele da *uđu u Allahovu vjeru* pojedinačno pa onda *u skupinama*. Jedna od poruka ove sure je: to su najgora ljudska bića – masovne duhovne ubice ljudi: propast

će sva njihova nastojanja, a oni će završiti u džehennemskom plamenu!

112. Čisto vjerovanje u jednog i jedinog Boga

1. *Odgovori (im²⁰): On, Allah, –jedan je i jedini Bog!*
2. *Allah je Bog koji se odaziva ljudskim molbama²¹;*
3. *Allah nije rodio niti je rođen²²*
4. *i Njemu niko (i ništa) ni slika ni prilika nije²³!*

42

Te'vil:

Sam naziv ove sure, *el-Ikhlas*, nudi više smislova: naklonost, predanost, čistota..., ali se iz konteksta vidi da je njegov prevarlajući smisao: čisto monoteističko vjerovanje. To je, zapravo, spoznaja Allahove, dž.š., jednoče, ali i spoznaja da niko drugi (velikan, svetac, vladar, predak, mislilac, umjetnik...), kao i ništa drugo (vlastito Ja, strast, Država, Nacija, filozofija, ideologija...) nema nijednu osobinu Božanstvenosti pa, prema tome, njemu se i ne može robovati, odn. uzvisivati ga i slijediti u ličnom ili društvenom životu.

Ime Svevišnjeg izvedeno je iz glagola *elihe*, u čijem središtu stoji ideja strahopštovanja pred nekim ili nečim, kao i ideja oduševljenja pred njim i sl., i to u tolikoj mjeri da čovjek *zanjem* pred njegovom veličinom. Ova sura time hoće reći da se sva ka ljudska predstava Allaha ruši sama od sebe pred Njegovom – i samo Njegovom – beskrajnošću, bespočetnošću, vječitošću,

20 Tj. odgovori Jevrejima i mušricima koji su Resulullah, s.a.v.s., pitali o Allahu, dž.š.: kakav je, od čega je, kakvo Mu je porijeklo i sl.

21 *Es-Samed* (od *samd* – dosl. stijena koja ne propušta ni kap vode u se; stijena bez ikakve šupljine na sebi) zapravo označava Boga koji je iznad svake potrebe i želje, a kome svako upućuje svoje molitve, želje i misli i koji – i samo On – ispunjava ljudske želje i potrebe. U isto vrijeme, *es-Samed* označava jednog i jedinog Boga koji je oduvijek i zauvijek i koji je bez ikakve mahane ili nedostatka – kao i Njegov Kur'an i Njegova vjera. Očita aluzija na henoteistička vjerovanja čiji se sljedbenici u svojim molitvama obraćaju posrednicima: precima, umrlim velikanim, svećima i sl. za koje misle da ih oni mogu preporučiti kod Boga.

22 Ovaj jezgroviti ajet, jasno, aludira na kršćanska i slična vjerovanja u kojima se Bogu pripisuju ljudske osobine.

23 *Kufv* – od gl. *kefā* – b. sličan, b. ravan nekome, b. prikladan. – Očita aluzija na manjejska, sabejska i slična vjerovanja u kojima se Božanstvenost pripisuje svjetlu i tami, Suncu i drugim zvijezdama i općenito nebeskim tijelima.

znanjem, mudrošću, milošću, velikodušnošću... Maturidi stoga kaže da, pošto um ne može dokučiti suštinu ni veličinu Allaha, dž.š., onda ni jezik ne može da se dostatno *izrazi* o Njemu osim na uobičajen (*i'tijāden*) način, "a jedino jezik može da govori o Njemu".

Osim razuma, islam nudi drugi izvor spoznaje Allaha, dž.š., a to je "srce": U Svojoj Knjizi se Allah, dž.š., i njemu obraća (usp. *Allah objavljuje Najljepši Govor, Knjigu sličnu po smislu, čije se poruke ponavljaju, zbog kojih podilazi jeza one koji se Gospodara svoga boje, a kada im se spomene ime Allahovo, kože njihove i srca njihova se smiruju...* – ez-Zumer, 23); srce je to koje osjeća Allahovu, dž.š., sveprisutnost i blizinu (usp. Jakub reče: "Ja tugu svoju i svojjad iznosim pred Allahom, a od Allaha znam ono što vi ne znate" – Jusuf, 86).

U prva dva ajeta ove sure Allah, dž.š., Sebe opisuje afirmativno: Svojim Najvećim Imenom, u kome su sabrana sva svojstva (*sifāt*) Njegova Dhāta i djelovanja, i, zatim, *es-Samedom*, dok u preostala dva ajeta On Sebe opisuje niječno: odbijajući od Sebe sva ona vjerovanja u kojima Mu se pripisuju ortaci ili saučesnici u Božanstvu, tako da se ta značenjska "tišina" još jače čuje i doima, ali ona i više *aludira* na istinskog Boga.

Zbog toga je hazreti Alija, potaknut zamjenicom *Huve* (dosl. On) iz prvog ajeta i čitavom ovom nadnaravno kratkom surom, često činio dovu ovim riječima: "Yā, Hū, osim Koga nema nikoga, o, Ti koji Si *huvijjet* (bît) svakoj biti."

Ta Božanska Bit je – jedna i jedina (*ehad*); od Nje, vječite, nastaje i zavisi svaka druga bit i egzistencija, i samim time što je svaka druga bit ili egzistencija stvorena, ona je i zavisna od Jedne i Jedine Božanske Biti i ona je smrtna pa, prema tome, nikada slična niti ravna Njoj (usp. *Allahu ništa slično nije* – eš-Šura, 11).

113. Doba kada puca zora

1. *Uči, (Muhammed): Tražim sklonište kod Onoga koji daje da zora puca²⁴*
2. *od zla koje stvara²⁵,*
3. *i od zla (koje nastaje) kada se mrkla noć povlači,*
4. *i od zla sihirbaske pljunke i zavezanih zapisa²⁶,*
5. *i od zla zavidnika kada očima ne može gledati dobro koje neko drugi ima²⁷.*

Te'vil:

Dvije posljednje sure u *tevqifi* rasporedu Kur'ana nazvane su *mu'āvidhetān* – sure kojima se od Allah-a, dž.š., moli zaštita. Od čega? U prvoj od njih: *od zla koje je stvorio Stvoritelj svega što ras-pukne*, a u drugoj: *od nagovora šejtana, koji napada čovjekove mi-sli i dušu pa se skriva*.

Prema učenju ehl-i sunneta, nazvanom ‘aqīda selīma (ispravno vjerovanje), u svemu što Allah stvara nalazi se hajr (dobro) za nas (usp. sa Vjerovjesnikovom, s.a.v.s., dovom: “Oda-zivam Ti se, Allahu, sa srećom, svako dobro je u Tvojoj ruci, zlo nije od Tebe” – Sahihu Muslim), a zlo se događa čovjeku onda kada zaboravi na Allah-a, dž.š., i kada se oda svojim strastima pa bude izvan Allahove, dž.š., zaštite i upute. Onda kada ga pogodi nešto što spada u kada-i kader, a od čega se on nije mogao odbraniti, treba da uči suru *el-Feleq* i njome traži zaštitu kod Allah-a, dž.š., a kada ga pogodi zlo ljudskih ruku ili njegovoga grijeha, koje mu prouzrokuje slabost i iznemoglost, onda treba

24 *Feleq* (od gl. *feleqa* – raspuknuti se, rascijepiti se) označava sve što puca (usp. *Allah je Onaj koji daje da zrnje i košpice raspuknu, On iz neživa daje živo, iz živa neživo... -el-En'am*, 95 i dr.). Svevišnji se ovdje poziva na čudesnu pojavu kada puca zora – vrijeme kada odlaze noćne trmine, a dolazi sunce sa svojim svjetлом i kada i u svijetu gajba nastaje izmjena svjetova.

25 Maturidi kaže da ovaj ajet ima dva vedžha: 1) od zla koje čine Božija stvorenja, 2) od zla koje nastaje od Njegovi stvorenja, a On je Stvoritelj svega što čine Njegova stvorenja, ali prvo mišljenje je ispravnije jer se u nastavku sure govori o posebnim zločiniteljima koji djeluju noću, skriveno, potajno.

26 *Nefāthāt* (od gl. *nefethe* – ispuhati, ispljunuti, iz usta izbaciti, izrigati, općiniti) ibn Zejd tumači kao *es-sevāhiru fil-'uqad* – oni koji čaraju u čvor, odn. sihirbazi, враćevi.

27 Tj. od zla njegovog oka i duše (Katade). “Drugi kažu da se ovim ajetom naređuje Vjerovjesniku, s.a.v.s., da traži sklonište od zla onih jevreja koji su mu zavidili” (Taberi).

da zaštitu od toga kod Allaha, dž.š., traži surom *en-Nās*. Ukoliko čovjek u bilo kojoj od ovih situacija zatraži zaštitu od nekoga ili nečega drugog mimo Allaha, dž.š., on čini širk – jer se zaštita (*isti'ādha*) može tražiti samo kod Stvoritelja koji daje da zora puca svakoga dana – kada iz Zemlje izlazi jedan gajb svijet: bića koja su poznata samo Allahu, dž.š., a koja prave *fesād* ili kvar na zemlji (usp.: ebu Davud od Huzejfea, r.a., koji prenosi da bi Vjerovjesnik, s.a.v.s., kada god bi ga nešto učinilo potištenim, odlazio da klanja). “Ovdje se pod *feleqom* ipak misli na zoru zato što ona dolazi na kraju noći kada Allah, dž.š., stvarajući ova dva vaka, planira sve što će se dogoditi u kosmosu, i niko ne može spriječiti Njegovu odluku...; znanje o tome pripada samo Allahu, dž.š.” (Maturidi).

Ta zla bića su iskušenje (*mihna*) melecima koji prate i čuvaju čovjeka (usp. *Uza svakog čovjeka su pratioci, ispred njega i iza njega, po Allahovom naređenju ga čuvaju ...* – er-Ra'd, 11) – kako bi bio oprezan i kako ne bi pao pod vlast ovih zlih bića koja “kvare” hranu, piće i sve drugo što čovjek konzumira.

Allah, dž.š., stvorio je svijet u kome je zlo privremeno (*tārī'un*), a dobro stoji u njegovoј osnovi ('asl); zlo se čovjeku događa onda kada on izade izvan okvira Allahova, dž.š., programa (usp. *Zar kad vas je snašla nevolja koju ste vi njima dvostrukonanjeli, možete reći: "Otkud sve ovo?!" Reci: "To je od vas samih!" Allah, zaista, sve može* – Ali Imran, 165, te sa hadisom: “Ko nađe dobro, neka zahvali Allahu, a ko nađe nešto mimo toga, neka ne krivi nikoga drugog osim sebe” – Muslim od ebu Dherra).

Nabulsi smatra da imenica *gāsiq* iz 3. ajeta zapravo označava samog šejtana – “zato što je on daleko od Allaha, dž.š., a njegova udaljenost od Allaha, dž.š., njega baca u tminu, dok čovjek svako djelo koje Allah, dž.š., prima čini u svjetlosti, kao što se kaže u hadisu: “*Namaz je svjetlost, sadaka je jasni dokaz, a sabur je obasjanje* (Muslim, merfu'an)... Šejtan se uvlači u *veqab* (udubinu), što je metafora za ljudsko srce, i ako on uđe u njega, vjernik mora tražiti Allahovu, dž.š., zaštitu od njega, i to je vjernikovo najjače oružje protiv šejtana i u tome je njegov spas od njegovih *vesvesa*” (usp. *A ako šejtan pokuša da te na zlo navede,*

ti potraži utočište kod Allaha, (jer) Allah, zaista, sve čuje i zna – el-'Araf, 200 i dr.).

Maturidi, pak, otkriva drugi *vedžh* ovog ajeta. Po njemu, *gāsiq je bārid* – ono što je hladno, pri čemu se misli na noć koja je mračna i hladnija od dana. Isti muevvil planiranje i činjenje zla povezuje sa opskurnom svjetlošću Mjeseca, sa nečim što je skriveno i tajno.

Naše znanje o svemu tome je neznatno – jer ta je stvarnost povezana sa ljudskom dušom (usp. *Pitaju te o duši, pa im odgovori: Duša je nešto (što je u vas spušteno) od moga Stvoritelja-Uzdržavatelja, a vama je o tome dato vrlo malo znanja – el-Isra'*, 85); samo Sveznani poznaje vezu između Mjesečeve svjetlosti, pučanja zore i ove vrste šejtanskog zla! Ono što sigurno znamo jeste njegovo postojanje i da od njega moramo tražiti sklonište kod Allaha, dž.š., koji vlada svime i pred kojim su šejtanske opsjene slabe (usp. *Zaista je šejtanska varka slaba – en-Nisa'*, 76).

Znanje o ovome Gazzali naziva *el-'ilmu's-sirriju* (tajno znanje), koje Allah, dž.š., iz Svoje milosti uvijek podari nekolicini pobožnjaka koji nešto više znaju o ovoj temi i koji pomažu ljudima u čije srce uđe *Gāsiq* u liječenju od njegovih napada. Na drugoj strani su oni zli ljudi koji, nakon što stupe u vezu sa zlim bićima iz svijeta gajba, kvare ljudsku svijest, zdravlje i sretan život. Drugi dio sure govori o njima. Kada šeitan uđe u njih, on preko njih čini zlo, i to njihovim uroklijivim okom i zavidnim srcem.

En-Neffāthātu fi'l-'uqad su puhanja i pljuckanja u uzlove ili čvorove koje čine sihirbazi. Njihov *sihr* se zasniva na obmani, varci, umišljevini..., ali on nema osnova i nije stvaran, dakle – slab je, međutim, "sihirbazi svojim sihrima čine takvo zlo da su osnivači svih mezheba u islamu složni u tome da oni zaslužuju najtežu sankciju (*ebāhat demme's-sāhiri bi šurūt*) – zato što oni zavode ljude i odvraćaju ih od Najveće Stvarnosti, tj. Boga, dž.š., i okreću ih sebi" (Nabulsi) (usp. el-Bekare, 102). Oni, zapravo, razvezuju ono što je Allah, dž.š., zavezao u Svome poretku. ("*Uqad* je ugovor; npr. brak je ugovor, a sihirbazi najčešće udaraju na tu

vezu između muža i žene i raskidaju je, kao što raskidaju i sve druge veze uspostavljene na halal način.)

Ništa manje zlo oni u čije se srce uvuče šejtan ne čine i drugim svojim sredstvom: hasedom. Ovdje se misli na pokuđeni hased (*hased medhmūm*) (koga treba razlikovati od pohvalnog haseda (*hased mahmūd*) koji je – prema hadisu koga prenosi ibn Umer, r.a., a koji se nalazi u oba Sahiha – opravdan samo u dva slučaja: zavidjeti čovjeku koji ima imetka pa ga troši na Allahovom Putu i čovjeku koji čita i piše korisne knjige).

Pokuđeni hased je prvi grijeh koji je počinjen na nebesima – kada je Iblis, zavidjevši čovjeku, odbio da posluša Stvoritelja – i na Zemlji – kada je jedan od Ademovih, a.s., sinova zbog haseda ubio vlastitog brata. I kada Jakub, a.s., naređuje svojim sinovima da u Misir ne ulaze na jednu, već na više kapija, on time izražava svoju bojazan od haseda onih koji će, htjeli-ne htjeli, pozavidjeti tim mladićima na njihovoј ljepoti, zdravlju i zgodbi (usp. Jusuf, 67).

Oni sa ovim svojstvom čine zlo svojom mračnom dušom, dušom koja se buni protiv Allahove, dž.š., odredbe da Svojim robovima podari ovo ili ono dobro, duše koja mrzi i koja živi u rasplamsalom gnjevu.

Ali i za sihre, i za zlo od uroklijivog oka, i za pokuđeni hased, za umor, beznađe, očaj, tugu, iscrpljenost i nesanicu koji dolaze od njih, za sve one crne misli koje šejtan unosi u ljudske umove i duše (a najteža je šejtanski nagovor na samoubistvo!) lijek se nalazi u ostavljanju griješenja, učenju ovih dviju sura i ostalih dijelova Kur'ana i Tundžīna i drugih salavata te u stalnoj isti'āzi – sklanjanju kod Allaha, dž.š. (usp. sa hadisom: "Rugja (učenje ovih sura i dova iz Kur'ana, kao i hamajlija) *čini se samo zarađ toga da se otkloni zlo od uroklijivog oka i groznice*" – prenosi ga Imran ibn Husajn, v. kod Maturidija; te sa eserom od ibn Abasa, r.a.: "Da se okom može učiniti zlo drugome – to je istina, i ako išta može preteći kader (sudbinu), to je oko").

114. Ljudi

1. *Uči, (Muhammed): Tražim sklonište kod Stvoritelja ljudi²⁸,*
2. *kod Posjednika ljudi²⁹,*
3. *kod Boga ljudi³⁰*
4. *od nagovora šejtana, koji napada pa bježi i skriva se³¹,*
5. *koji ubacuje svoje nagovore u prsa ljudi,*
6. *(bio on) od džinske³² ili od ljudske sorte³³.*

Te'vil:

48

Jedna od najkraćih sura Kur'ana, sa dominantnim glasom s na kraju i unutar svakog od ovih šest ajeta – kao da sugeriše tajnovitost u kojoj tri uzročnika: *el-khannās* (šejsitan koji napada pa se skriva), šejsitan od džina i šejsitan od ljudi napadaju čistu ljudsku prirodu svojim otrovnim nagovorima i odvraćaju jē od Allaha-va, dž.š., Puta.

Kako malo naprijed rekosmo, i ova sura se uči kako bi se vjernik odbranio od tih napasti i sačuvao svoje vjerovanje, zdravlje i duševne, intelektualne i fizičke kapacitete (usp. sa hadisom koga prenosi Aiša, r.a.: *Vjerovjesnik, s.a.v.s., svake bi noći, kada bi kreni u postelju, skupi svoje dlanove pa bi puhni u njih i u njih prouči Kulhuwallah, Kul-euzu bi Rabbil-felek i Kul-euzu bi Rabbi'n-nas, zatim bi se potari dlanovima po tijelu dokle bi mogao*

28 *Er-Rabb* (od gl. *rebbebe* – voditi nekoga ili nešto iz faze u fazu do zadate kulminacije) jedno je od najvećih Allahovih, dž.š., lijepih imena, a u kontekstu ove sure ono bi, između ostalog – a Allah najbolje zna – označavao: Stvoritelja, Uzdržavatelja, Opskrbitelja fizičkom i duhovnom opskrbom svih ljudi, i Odgajatelja samo onih među njima koji se odazovu Njegovom Pozivu.

29 *El-Melik*, za razliku od nekih drugih kontekstualnih mesta, ovdje označava Allahu, dž.š., kao Posjednika ljudi – čime se aluzivno odbija vjerovanje onih koji se, kada su napadnuti šejsantskim namislima, obraćaju nekome drugome mimo Allahu za pomoć.

30 *El-Ilāh* (dosl. Onaj kome se čovjek divi i osjeća strahopoštovanje pred Njim) Nabulsi dovodi u vezu sa *el-Musejjirom* – Onim u čijoj je ruci svaki pokret i Onim u čijoj je ruci sve što je skriveno (usp. *Allah je Stvoritelj svega i On upravlja svim – ez-Zumer, 62*).

31 *El-Khannās* je šejsitan koji je skriven u srcu sina Ademova, pa kada čovjek zaboravi na Allahu, dž.š., šejsitan ubaci svoje nagovore u ljudsko srce, a kada se čovjek sjeti Allahu, dž.š., šejsitan se povlači pa opet napada (ibn Abbas). – *Vesvās* je šejsitan koji nešto naredi čovjeku, pa kada ga čovjek posluša, sakrije se (*khanese*) (ibn Abbas).

32 Džini su skrivena bića koja poznaće samo Onaj koji ih je stvorio (Hedžazi).

33 Allah, dž.š., ih ovdje naziva *nās* (ljudi), kao što ih na drugom mjestu naziva *ridžāl* (ljudi), npr.: *a taj bezumnik je bio čovjek od ins-a koji je tražio sklonište kod ljudi od džin-a -el-Džinn, 6*), pa je džine učinio *ridžāl*-om, a neke *nās*-om (Taberi).

da ih pruži počevši od glave i lica pa nadalje, i tako je činio tri puta – Buhari u svome Sahihu).

Ibn ‘Adžibe uviđa da Allah, dž.š., nije rekao da šeitan svoje vesvese ili nagovore ubacuje u srca (*fi qulūbihim*), nego u prsa (*fi sudūrihim*) ljudi “zato što je šejanovo mjesto u prsim, odakle proteže svoj kljun do u srce, a srce je Allahova kuća i stanište imana.” A nema ljudskog bića u koga se ne useli šeitan odmah po njegovom rođenju (usp. sa hadisom koga prenosi ibn ‘Abbas: “Čim se čovjek rodi, njega zapahne šeitan, pa kada spomene Allaha, šeitan odlazi, a ako ne spomene Allaha, šeitan ostaje u njegovom duhu” – Buhari u svome Sahihu). (U drugom hadisu Resulullah, s.a.v.s., kaže da je Isa sin Merjem binu Jābiru bio jedino novorođenče koga šeitan nije dotaknuo, a što se tiče “njegova” šejtana, on je “primio islam”.)

Opće sklanjanje kod *Rabba, Melika i Ilāha* ljudi, u 4. ajetu je specificirano: to je sklanjanje od šejtanske *vesvese* (dosl. nagovor, došaptavanje, sumnja, uzneniranje, zebnja, halucinacija...), “a vesvesa je izvorište svakog zla na zemljii” (Nabulsi) i njegov pokretač; događa se u “tami” i na nju vjernici i licemjeri potpuno različito reagiraju: vjernici se sjete Allaha, dž.š., i sačuvaju od nje, a licemjeri i ateisti nastavljaju živjeti sa svojim šejetanima (usp. *Oni koji se Allaha boje, čim ih sablazan šejtanska dodirne, sjete se, i odjednom dođu sebi – el-'Araf, 201; Allah je zaštitnik onih koji vjeruju i On ih izvodi iz tmina na svjetlo, a onima koji u sebi guše svijest o Allahu zaštitnici su šejtani i oni ih odvode sa svjetla u tmine; oni će biti stanovnici Vatre, oni će u njoj vječno ostati – el-Bekare, 257*).

Vesvesu, međutim, ne treba poistovjećivati sa *ilhāmom* – nadahnućem na dobre misli i osjećanja koje dolazi od meleka.

* * *

Muevvili su naširoko raspravljali o tome zašto su ove dvije kratke sure, *Mu'avvidhetān* (Zaštitnice), došle na samom kraju *tevqīfī* rasporeda Kur'ana.

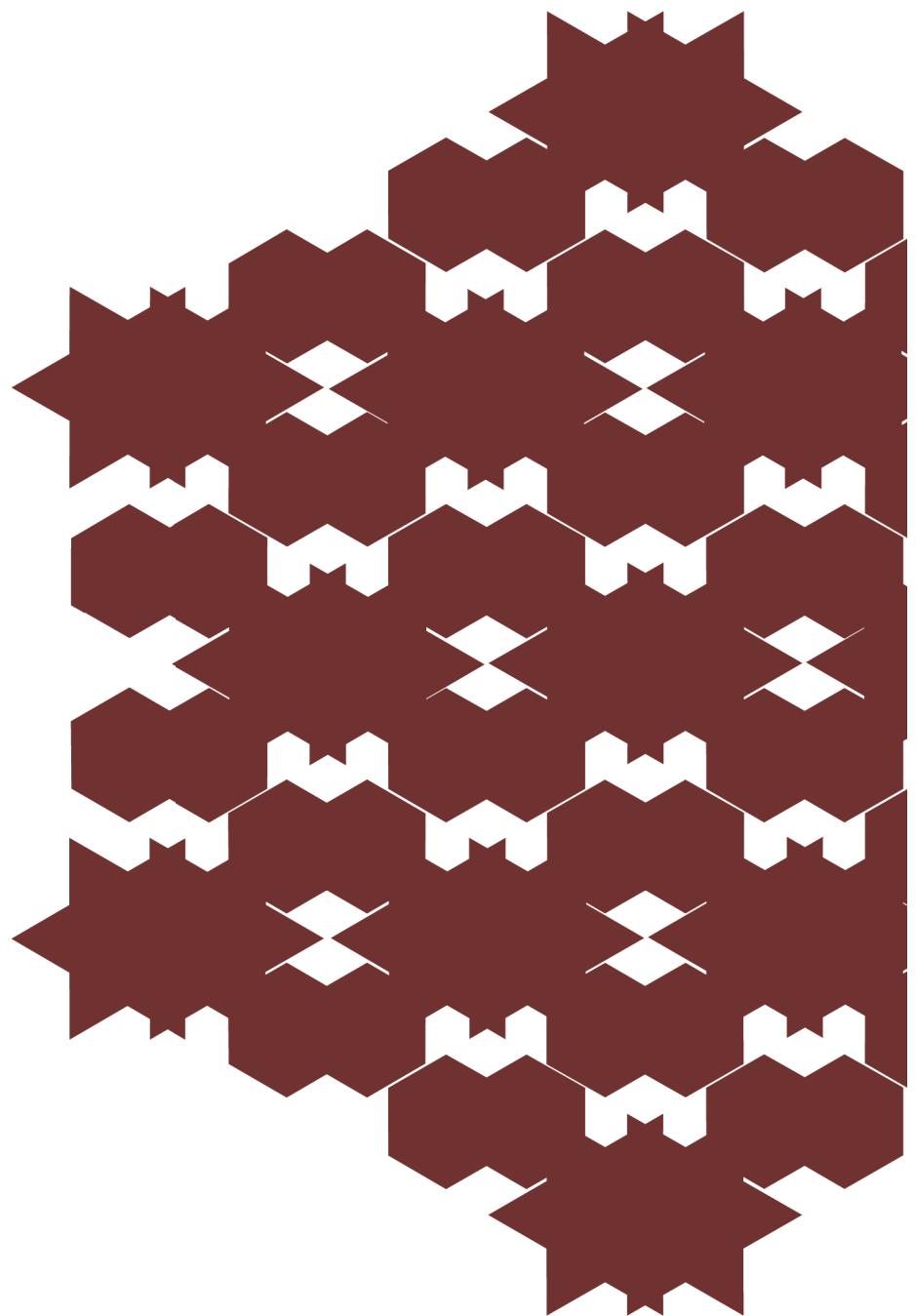
Ibn ‘Adžibe navodi mišljenje ibn Džuzejja koji kaže da za to postoje tri razloga: 1) pošto je Kur'an jedan od najvećih nimeta koje je Allah, dž.š., dao Svojim robovima, a svaki nimet izaziva

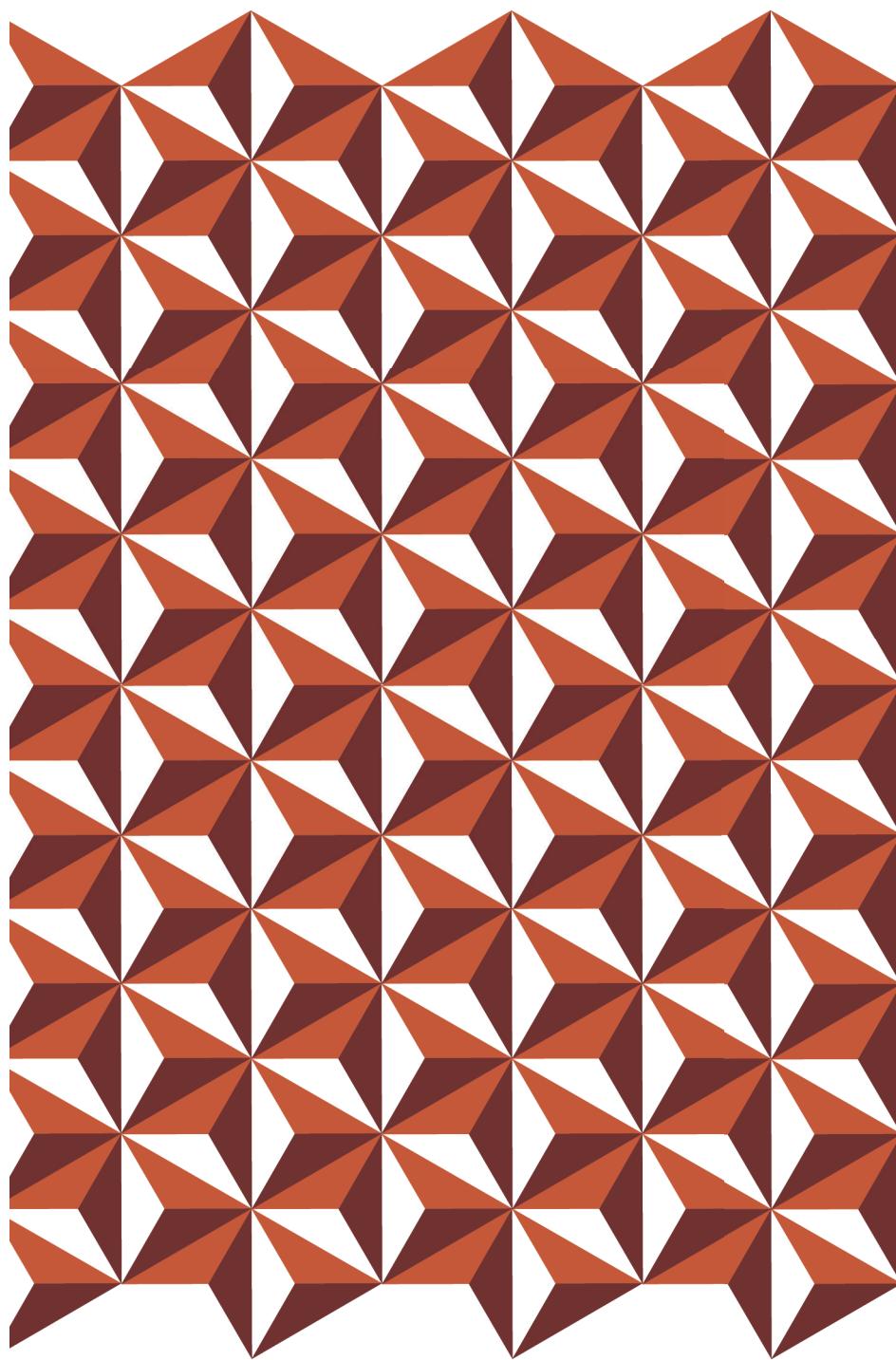
hased (zavidnost), onda se Kur'an završava ovim dvjema surama Zaštitnicama kako bi ugasio hased za taj nimet učenjem (njihove) isti'aze; 2) zato što je Resulullah, s.a.v.s., u povodu ovih dviju sura rekao: "Objavljeni su mi ajeti koji nikada prije nisu viđeni" (Muslim), kao što je u povodu Fatihe rekao: "Ni u Tevratu, ni u Indžilu, ni u ostalom dijelu Furqana (tj. Kur'ana) nije objavljena slična sura" (Malik), pa, prema tome, Kur'an počinje surom kakva nikada nije objavljena, a završava se dvjema surama kakve nikada ranije nisu viđene – tako da se u Kur'antu sjedinjuje izvrsnost početka i završetka; 3) pošto svaki učač svoje učenje Kur'ana započinje isti'azom, a i završava isti'azom (iz ovih dviju sura), onda isti'aza obuhvata početak i kraj učenja Kur'ana pa je svaki njegov učač u okrilju Allahove, dž.š., sačuvanosti (*mahfūzen bi hifzillāh*).

* * *

Sve u Kur'antu ima svoj smisao, pa tako i *mjesto* svake riječi u njemu. Tako, po našem mišljenju – a Allah najbolje zna – i mjesto posljednjih riječi u Mushafu nosi posebnu poruku. A te posljednje riječi odnose se na šejtane "od džinske i ljudske vrste" (usp. *Tako smo svakom vjerovjesniku neprijatelje određivali: šejtane u vidu ljudi i džina koji su jedni drugima kićene besjede govorili da bi ih obmanuli – a da je Gospodar tvoj htio, oni to ne bi učinili; zato ti ostavi njih, i ono što izmišljaju* – el-En'am, 112; u Nesajevom Sunenu se navodi da je ebu Dherr pripovijedio: "Ušao sam u džamiju i u njoj zatekao Resulullaha, s.a.v.s., sjeo sam do njega, a on mi reče: "Ebu Dherre, traži sklonište kod Allaha od zla šejtana džinskih i ljudskih!" – Ja upitah: – A zar postoje i ljudski šejtani?!" naštoto mi on odgovori: "Da, postoje").

Ukoliko proširimo značenje ključnih riječi ovih dviju sura: *sihr* i *vesvesa*, i prihvatimo da one označavaju svako nastojanje da se *iskrivi* urođeno ljudsko vjerovanje u jednog i jedinog Boga, Allaha, dž.š., i da se ljude privede šejtanskom putu, putu *kufra*, zla i propasti, onda ćemo shvatiti da je sveukupni i krajnji cilj Allahove Knjige da ljudski rod sačuva od toga puta i vodi ga ka Allahu, dž.š., njegovom Stvoritelju i Svetilosnom Darodavcu svakog dobra.





DŽEMAL LATIĆ

Društvena pravda u islamu Sejjida Qutba

Džemal Latić

*redovni profesor na Katedri
za tefsir (tumačenje Kur'ana)
dzemal.latic@fin.unsa.ba*

Pregledni članak

*Primljeno: 09.09.2019.
Prihvaćeno: 28.09.2019.*

Ključne riječi:

društvena pravda, pojedinačni i društveni interes, "filozofija islama", islamski politički sistem, politika vladanja, ekonomска политика

Sažetak:

Dvadeset stoljeće, u kome su se dogodile bar dvije "noći islama" (pad Osmanskog carstva i Hilafeta 1924. i formiranje cionističke države na tlu Palestine 1948), donijelo je i novo čitanje / razumijevanje Kur'ana koje se sada, uz niz ostalih "noći" diljem muslimanskog svijeta, fokusiralo na onaj njegov sloj koji se bavi popravkom, obnovom (ar. *islāh*) muslimanskih društava i država. Dotle stoljećima dobrahno zanemaren, društveni (*al-idžtima'iyy*), potom i politički (*siyasi*) tefsir dobio je zamah sredinom prošlog stoljeća, zamah koji još traje. Neku vrstu kamena temeljca toga tefsira u modernim vremenima postavio je Sejjid Qutb (1906–1966), egipatski pisac, književni kritičar, reformator i mufti, a njegovo djelo *al-'Adala al-idžtima'iyya fi al-islam* (*Društvena pravda u islamu*) ne samo što je poniženom muslimanskom čovječanstvu otkrilo kur'anske slojeve koji se tiču društva i organizacije države nego je i potaklo novu paradigmu u razumijevanju Kur'ana. "Bez sumnje, Qutbova *Socijalna pravda* je glavno djelo koje je najviše utjecalo na generacije arapsko-muslimanske inteligencije u periodu poslije Drugog svjetskog rata" (Ibrahim M. Abu-Rabi'). Glavni principi islamske pravde, prema Qutbu, jesu: 1) apsolutna sloboda savjesti, 2) potpuna jednakost svih ljudi, 3) stalna međusobna solidarnost svih članova društva. Prvo izdanje ove studije objavljeno je u Kairu 1949. g., u vrijeme kada Sejjid Qutb napušta svoju "prvu fazu" književne, kulturne i religijske kritike i okreće se "drugoj fazi" "rekonstrukcije prošlosti" i najširem islamskom programu (...)

«العدالة الاجتماعية في الإسلام»
لسيد قطب

Džemal Latić

“Social Justice in Islam”
By Sayyid Qutb

Keywords:

social justice, individual and social interest, “philosophy of Islam”, Islamic political system, governance policy, economic policy

54

Abstract:

The twentieth century, during which at least two “nights of Islam” occurred (the fall of the Ottoman Empire and the Caliphate in 1924 and the formation of the Zionist state on the soil of Palestine in 1948 along with a series of other “nights” throughout the Muslim world), brought a new understanding of the Qur'an that is particularly focused on that layer of the Text that deals with the repair and renewal (ar. *islāḥ*) of Muslim societies and states. Until then, well-neglected for centuries, the social (*al-ijtima'iyy*), then the political (*siyasi*) tafsir gained momentum in the middle of the last century, a momentum which is still maintained. A kind of cornerstone of this tafsir in modern times was laid by Sayyid Qutb (1906–1966), an Egyptian writer, literary critic, reformer and mufassir, and his work *Al-'Adala al-ijtima'iyya fi'l-Islam* (Social justice in Islam). This work not only revealed to the humiliated Muslim humanity the Qur'anic layers concerning society and organization of the state, but also encouraged a new paradigm in the understanding of the Qur'an. “Without a doubt, Qutb's *Social Justice* is the main work that most influenced the generations of Arab-Muslim intelligentsia in the post-World War II period” (Ibrahim M. Abu-Rabi'). (...)

الكلمات المفتاحية:

العدالة الاجتماعية، المصلحة الفردية والاجتماعية، «فلسفة الإسلام»، النظام السياسي الإسلامي، سياسة الحكم، السياسة الاقتصادية

خلاصة البحث:

إن القرن العشرين الذي حدثت فيه ولو «ليلة الإسلام» (سقوط المملكة العثمانية والخلافة سنة ٤٢٩١ وتأسيس الدولة الصهيونية على أرض فلسطين سنة ٨٤٩١) جاء بقراءة / فهم القرآن الجديدة التي ركزت الآن، علاوة على العديد من «الليالي» الأخرى في جميع أنحاء العالم الإسلامي، على طبقه تلك التي تهتم بإصلاح المجتمعات والدول المسلمة. إن التفسير الاجتماعي وفيما بعد السياسي الذي كان يُغفل للقرون انتطلق في متصف القرن الماضي انطلاقاً ما زال مستمراً. نوع من حجر الأساس لذلك التفسير في العصر الحديث وضعه سيد قطب (٦٦٩١ ٦٠٩١)، الكاتب المصري والناقد الأدبي والمصلح والمفسر، وكتابه «العدالة الاجتماعية في الإسلام» لم يكشف للبشرية المسلمة المحتقرة الطبقات القرآنية المعنية بالمجتمع وتنظيم الدولة فحسب، بل أدخل نموذجاً جديداً في فهم القرآن الكريم. «لاشك أن العدالة الاجتماعية لسيد قطب كتاب أساسي كان له أثر أكبر في أجيال العلماء العرب المسلمين بعد الحرب العالمية الثانية» (إبراهيم م. أبو ربيع). (...)

Uvod

Uvodno poglavlje Qutbove studije nosi naslov *Ed-Dīnu ve'l-mudžteme'u bejne'l-mesihijjeti ve'l-islām* (Vjera i društvo u kršćanstvu i islamu), u kome autor ističe da su oči Egipta, kada je riječ o ekonomskoj krizi, uprte u Evropu, Ameriku i Rusiju, u njihove sisteme kapitalizma i komunizma i njihove koncepte demokracije, u kojima se traži izlaz iz te krize i društvene nepravde "iako su društvene okolnosti, problemi i historija u kojima mi (tj. stanovnici tadašnjeg Egipta – op. a.) živimo potpuno drugačiji od njihovih" (3). Prema ovom autoru, muslimani Egipata su do krajnijih granica istisnuli svoju vjeru iz svoga svakodnevнog života premda sebe smatraju čuvarima islama i njegove poruke. On u nastavku donosi povijesne razloge koji su doveli do toga da se u svijetu koga jednim imenom nazivamo Zapadom vjera / religija skoro u potpunosti odvojila od društvenog i političkog sistema ostavši samo "duhovna veza između čovjeka i Boga" (*siletun mā bejne'l-'abdi ve Rabbihu*). Ti razlozi su vezani za povijesni nastanak i razvoj kršćanstva i njegovo prenošenje na evropski, a potom i na američki kontinent.

Kršćanstvo je nastalo i razvilo se u okrilju Rimske imperije, i to u vrijeme kada se u tom ogromnom prostoru bila ustalila religija judaizma "koja se bila pretvorila u krute rituale u kojima nije bilo života" (*istihālet tuqūsen džāmideten lā hajāten lehā*). Rimska imperija je – kao što je općepoznato – imala svoj zakonodavni sistem koji je sve do danas ostao izvor evropskog prava, sistem u kome kršćanstvo nije igralo nikakvu ulogu; ova religija nije imala nikakve ambicije da uređuje društveni i politički život.

Isa, a.s., došao je sa Porukom koja se bavila duhovnim pročišćenjem i koja je pozivala samilosti, praštanju i zuhdu. Ovaj vjerovjesnik je olakšao neke obaveze koje su bile nametnute Benu Israилu ili koje su oni smatrali teškim za sebe. Naprimjer, svojim je učenicima dozvolio da rade subotom; da sve što ulazi u usta ne smatraju nečistim, ali da ono što iz njih izlazi, kao što su npr. "varanje, laž i ružne riječi", smatraju nečistim; da mrse u

danim jevrejskog posta; da ne kamenuju bludnike koji im dođu priznajući svoj grijeh budući da ni oni koji bi taj propis iz Mu-saova, a.s., šeri'ata primijenili nad njima nisu bili bez grijeha; itd. Sve u svemu, Isaova poruka – zbog teških prilika u kojima se pojavila! – bijaše utemeljena na principu da je vjera duhovna veza između čovjeka i njegovoga Gospodara, a zakon veza između pojedinca i države. Društvo i država bijahu – kaže Qutb – uređeni zemaljskim, ljudskim, a ne nebeskim, Božijim zakonima, što je u logičkom suglasju sa potrebom Israilićana kojima je bio poslan Isa, a.s. A Israilićani su bili jedan mali dio ogromne Rim-ske imperije!

Bog je htio da Isaova poruka prekomorskim putem stigne u Evropu – kao Poruka milosrđa, duhovnog pročišćenja, bez utjecaja na vanjski, materijalni svijet. Ta poruka se, u mediteranskom bazenu, susrela i izmiješala sa drevnom grčkom materijalističkom i višebožačkom civilizacijom te sa kasnjim brojnim manje-više višebožačkim nacionalnim tradicijama. U svim tim tradicijama vjera/religija nije se bavila životnim pitanjima; „odatle odvajanje vjere od ovog svijeta kod Evropljana“ (8). Svećenici, kardinali, pape... nisu bili u stanju da, u takvom stanju stvari, zaštite svoj interes i sačuvaju svoj utjecaj. U ovom dijelu Qutb pokazuje veliko razumijevanje i blagonaklon stav prema ovim „ljudima vjere“ čija se moć morala sukobiti sa zemaljskom vlašću; papa se sukobio sa carem, Crkva sa vladarem, nakon čega je – u dalnjim razdobljima – postepeno, mada kroz krvave sukobe, dolazilo do mira i usaglašavanja između ove dvije strane. Na koncu, Crkvi je preostala vlast u području sve-tog, nebeskog, zagrobnog; ovaj svijet: njegova društvena (ne) pravda, njegova ekonomска pitanja i problemi i njegovi politički sistemi – sve je to prepusteno cezaru. U tome svijetu će se, u njegovom robovlasničkom, feudalnom i kapitalističkom sistemu, javiti dva nikad pomirljiva tabora: radnici i vlasni-ci kapitala. Stvarna vlast je iz ruku države prešla u ruke ovih posljednjih.

Islam i društvo

“Kakve mi, muslimani, imamo veze sa svim ovim procesima?” pita se Qutb i zaključuje: –Nikakve! (10). “Islam se pojavio u jednom samostalnom regionu u kome nije bilo imperatorske vlasti nijednog vladara, u beduinskom društvu gdje nije bilo zakonodavstva Rimske imperije, gdje je on – kao *dīn* – bez ikakvih prepreka mogao da formira svoj društveni i politički sistem, i u isto vrijeme da upravlja duhovnim životom i međuljudskim odnosima, da svojim vizijama i zakonodavstvom ujedini vjeru i osovjetske potrebe... On se utemeljio kao jedinstvo zemaljskog i nebeskog svijeta u jedinstvenom sistemu koji prožima duh pojedinca i društvenu stvarnost, kao *dīn* koji ne cijepa svoju jedinstvenu suštinu premda su njegove manifestacije i putevi raznovrsni...” (10). Nakon ovog lucidnog zapažanja slijedi tipično kutbovski zaključak: “Ako bi neko ovaj *dīn* odvojio od društva koje sačinjavaju muslimani; ako bi ti muslimani svoj društveni, ekonomski i pravosudni život utemeljili bez islamskog zakonodavstva; ukoliko oni ne bi islamizirali svoje društvo; ukoliko bi Šeri'at prognali iz svoga društveno-političkog sistema, takvi ljudi bi od islama imali samo njegove simbole i ibadet!” (11), za šta kao svoj argument navodi slijedeće ajetе: En-Nisa', 65; El-Hašr, 7 i El-Ma'ide, 44. Prema Qutbu, dakle, ovaj *dīn* je nedjeljiv: nemoguće je rastaviti njegov ibadet i njegove međuljudske odnose (*mu'āmelāt*), njegovo zakonodavstvo (*šerā'i*) i njegove perspektive (*tewdžīhāt*); čak ni njegovi obredi nisu odvojeni od njegove prirode i cilja da se formira njegov društveni i politički sistem; namaz je najistaknutiji simbol islama koji i pojedinca i društvo usmjerava prema jednom i jedinom Bogu, Svemoćnom Allahu, dž.š., prema jednoj i jedinoj Qibli, tako da ih čini slobodnim od svakog drugog obožavanja i pokornosti bilo kome ili čemu osim Allahu, dž.š.; “a ova sloboda duha (*et-tahrīru'l-widždāniju*) prvi je, temeljni korak u ostvarivanju dostojanstvenog i prosperitetnog društva u kome su svi ljudi jednaki” (11)... “To je onaj islam kako ga je razumio njegov prvi i najbolji sljedbenik (*sāhibuhu'l-ewwel*), Muhammed,

s.a.v.s., i njegovi iskreni ashabi i oni koji su ih slijedili uzimajući ga iz njegovog osnovnog izvora” (12). U tako shvaćenom islamu nema posrednika između čovjeka i njegovoga Gospodara, nema svećenikā, monaha i proroka; vlast se ne dobiva ni od kakvog posrednika između Boga i ljudi, nego izravno iz islamskog društva i vrši se isključivo prema propisima šeri'ata koga je Allah, dž.š., propisao za sve i koji se odnosi jednako prema svim članovima toga društva; “ljudi vjere” nemaju nikakvo posebno pravo na temelju koga bi vladali drugim ljudima; izabrani vladar to čini isključivo na temelju šeri'ata. Zbog toga, u islamu ne postoji konflikt između “ljudi vjere” i vlasti, niti su ekonomski interesi suprotstavljeni duhovnim, moralnim (*ma'nevī*) interesima. “Zbog toga – kaže Qutb – kod nas, muslimana, ne postoji nijedan razlog da se islam izmjesti iz društva; niti u njegovoj prirodi postoji ijedan aspekt na temelju koga bi se to dopustilo; niti su za to postojale takve povijesne okolnosti, kao što je to bio slučaj sa kršćanstvom” (16). “Islam je donio propise o društvenoj pravdi i učinio ih obavezujućim za pojedinca i društvo; islam je osigurao prava siromašnih u imovini imućnih; on je postavio principe za pravednu ekonomsku i društvenu politiku i on ne poziva ljude da svoja prava ostave na zemlji očekujući ih na nebu” (17).

Priroda društvene pravde u islamu

Drugo poglavje nosi naslov *Tabi'atu'l-'adāleti'l-idžtimā'ijjeti fi'l-islām* (Priroda društvene pravde u islamu), i u njemu Qutb centralni pojam svoje studije smješta u filozofski kontekst bez koga je – kako on kaže – nemoguće ispravno razumjeti ovaj važni koncept islama. Ovdje se susrećemo sa originalnim pojmom ovog slavnog mufessira sadržanim u sintagmi *fikretu'l-islām* (dosl. islamska misao; filozofija islama). Po njemu, društvena pravda je samo jedan aspekt ovog velikog filozofskog sistema, i nemoguće ju je ispravno razumjeti ukoliko se ne pronikne u taj sistem. “Islam – kaže Qutb – uređuje cjelokupan ljudski život... On ima cjelovit pogled na svemir, život i čovjeka...” (20).

Fikretu'l-islām se ne može dovesti u vezu sa filozofijama muslimanskih filozofa, nego je to filozofija koja proističe iz razumevanja Kur'ana i sunneta i koja govori o vezi između Stvoritelja i stvorenog, između svemira, života i Čovjeka, između čovjeka i njegove duše, između pojedinca i društva, između pojedinca i države, vezi između svih ljudskih zajednica i generacija.

Što se tiče veze između Stvoritelja i stvorenog (svemira, života i Čovjeka), Qutb ističe da se ta veza uvijek latentno nalazi u snazi Božije riječi kojom se vrši apsolutna i izravna Njegova volja (*irāde*), kao što Stvoritelj kaže u Svojoj Knjizi: ... *kada nešto hoće, On samo za to rekne: "Budi!" – i ono bude* (Jasin, 82) i na drugim mjestima (npr.: Er-Ra'd, 2; El-Hadždž, 65; Jasin, 40; El-Mulk, 1). Sve što postoji – kao izraz te jedne jedine apsolutne volje – jeste jedna cjelina (*vahde*) čiji su dijelovi međusobno povezani; otuda: svemir nije neprijateljski okrenut prema životu niti prema čovjeku; zato islamsko vjerovanje (*el-'aqīde*) kaže da je Allah, dž.š., Stvoritelj čovjeka koji je stvorio sve sile u svemiru kako bi mu bile prijatelji koji ga pomažu i sa kojima on sarađuje; Božija volja je izravno povezana sa cjelokupnim svemirom pa, prema tome, ni svemir ne bi bio tako prijateljski podložan čovjeku da ne postoji ta izravna čuvajuća Moć i sveobuhvatna pažnja nad njima, kao što se kaže u Kur'anu: *Na Zemlji nema nijednog živog bića a da ga Allah ne hrani. On zna gdje će koje boraviti i gdje će sahranjeno biti. Sve to ima ujasnoj Knjizi* (Hud, 6) i drugi ajeti.

"Budući da sva jedinstvena Egzistencija proizlazi iz jedinstvene Volje; budući da su ljudi dio svemira čiji su svi dijelovi međusobno povezani; budući da je svaki pojedinac samo jedna stanica povezana sa svemirom..., onda je nemoguće da između svih njih ne postoji veza saradnje," kaže Qutb pa zaključuje: "I ljudska priroda (*el-insānijje*, dosl. čovječnost, ljudskost – op. a.), prema tome, jedna je cjelina, jedno jedinstvo čiji se dijelovi razlikuju – da bi se udruživali, i raznovrsni su – da bi mogli ostvariti red: *O, ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali...* (El-Hudžurat, 13)... Sistem ili organizacija ljudskog života ne može biti uspostavljen sve dok u potpunosti ne dođe do izražaja ova saradnja

(*te'āwun*) i ovo suglasje (*tenāsuq*), pa je njihovo ostvarivanje obaveza radi dobra svih ljudi: ... *A da Allah ne suzbija ljudе, jedne drugima, na Zemlji bi, doista, nered nastao, – ali, Allah je dobar svim svjetovima*" (El-Beqare, 251); (El-Hudžurat, 13) i drugi ajeti.

Prema tome, u konceptualnom temelju društvene pravde u islamu stoje saradnja (*te'āwun*), međusobno usaglašavanje ili harmonija (*tenāsuq*) i međusobno lijepo postupanje i (u)poznavanje (*te'āruf*). "Iako sada bacimo pogled na ljudsku vrstu ili na ljudsku jedinku, vidjet ćemo da su i one jedno upotpunjeno jedinstvo (*vahde mutekāmīle*) koje na različite načine demonstrira svoje raznovrsne sile – kao što je slučaj i sa svemirom" (24–25).

Qutb u nastavku kaže da je čovječanstvo eonski dugo čekalo ovakvu Poruku u kojoj neće biti konflikta između svemira i čovjeka te između ljudskih duhovnih i materijalnih težnji i potreba. Po njemu, filozofije hinduizma, budizma i kršćanstva na isti način su prouzrokovale ove konflikte suzbijanjem tjelesnih na račun duhovnih težnji, njihovim poništavanjem ili zanemarivanjem. Pojavom islama došlo je do novog, upotpunjjenog / savršenog i harmoničnog pogleda na svijet, "u kome nema iskrivljenosti niti poremećaja, ni konflikta ni kontradikcije...; islam je došao da ujedini sve sile i moći...; "zemlju" i "nebo" u kosmičkom sistemu, ovaj svijet i ahiret u sistemu *dīn-a*; duh i tijelo u sistemu čovjeka, ibadet i rad u sistemu života... i sve ih povede na jedan put – ka Allahu, dž.š., jedinom Bogu, Stvoritelju života" (25).

Tek kada se, dakle, u potpunosti shvati "filozofija islama", može se početi razumijevati koncept društvene pravde u ovom *dīn-u*. "To je, prije svega – kaže Qutb – potpuna pravda za čovječanstvo ('adāle insānije šāmīle), koja se ne ograničava na pravdu u ekonomskoj sferi; to je pravda koja dosiže sve aspekte života kao i sve aktivnosti u njemu, kao što dosiže i osjećaje, odgoj i ponašanje, savjest, um...; vrijednosti koje ona ostvaruje nisu samo vrijednosti u ekonomskoj sferi i nisu to samo materijalne vrijednosti; u ovom konceptu pravde sadržane su, zajedno sa materijalnim, i ruhanijske / duhovne vrijednosti" (27). U islamskom svjetonazoru – naglašava ovaj autor – život se sastoji od

merhameta (*terāhum*) i međusobnog pomaganja unutar graniča sistema kako među muslimanima, tako i u odnosima sa svim drugim članovima društva (28); nije to rat, sukob ili svađa. U ovom dijelu Qutb se žestoko obara na komunistički koncept društvenih klasa i sukoba među njima.

“U okviru ova dva velika plana, naime: apsolutnog, pravednog i harmoničnog jedinstva te opće međusobne solidarnosti, islam kreće u realizaciju društvene pravde, štiteći pri tome temeljne elemente ljudske prirode i ne prenebregavajući ljudske moći” (28), za šta ovaj mufessir kao argumentaciju uzima slijedećih nekoliko ajeta: *i čovjek je, zato što voli bogatstvo, radiša* (el-'Adijat, 8); ... *ljudi su stvorenii lako mi!* (En-Nisa', 128); *Reci: "Da vi posjedujete riznice opskrbe Gospodara moga, i tada biste škrtarili iz straha da ne potrošite; čovjek je uvijek tvrdica* (el-Isra', 100). Čovjek se, dakle, ne zadužuje preko granica svojih moći; on se u Kur'anu i sunnetu ne idealizira, kao što se ni njegove moći, kako one fizičke, tako ni one ruhanijske, ne potcenjuju – radi čega je Uzvišeni u svome šeri'atu ostavio ogroman prostor dozvoljelog, toliko širok prostor da sve što On nije označio haramom – dozvoljeno je (*kullu mā lejse harāmen fe huwe mubāh*, 29).

Islam svoju viziju pravednog društva temelji na dva konkretna principa: davanju jednakih šansi svim članovima društva i jednakoj pravdi za sve, a onda ostavlja otvorena vrata za natjecanje u dosezanju najšire shvaćenih ljudskih vrijednosti u društvu koga gradi – sa potpunom sviješću da ljudi nisu jednaki po svojim kapacitetima, voljom i moćima te da nikada neće na isti način doseći te vrijednosti: *Najugledniji kod Allaha je onaj koji Ga se najviše boji* (El-Hudžurat, 13); ... *Allah će na visoke stepene uzdignuti one među vama koji vjeruju i kojima je dato znanje* (El-Mudžadele, 11); *Bogatstvo i sinovi su ukras u životu na ovom svijetu, a dobra djela, koja vječno ostaju, bit će od Gospodara tvoga bolje nagrađena i ono u što se čovjek može pouzdati* (El-Kehf, 46).

Temelji društvene pravde u islamu

Slijedeće poglavlje ove studije nosi naslov *Ususu'-adāleti'l-idžtimā'ijeti fi'l-islām* (Temelji društvene pravde u islamu). Qutb odmah na početku kaže da su ti temelji postavljeni jako čvrsto i da je islam odredio precizna sredstva i načine u ostvarivanju svoga društva. Za ovog mislioca, islam je vjera koja se realizira u životu, a ne nikakva religija koja poziva nekom imaginarnom svijetu i koja vodi ka njemu.

Koncept društvene pravde je pod utjecajem one filozofije islama koju smo predočili u prethodnim pasažima. Pravda koju zagovara islam je '*adāle insānije*: pravda koja se ne ograničava samo na zadovoljavanje fizičkih težnji unutar ekonomske sfere; u fizičkom svijetu – kaže Qutb – islam želi da, u isto vrijeme, ostvari i moralne vrijednosti – zato što je Čovjek (*el-insān*) također jedno jedinstvo (*vahde*) koje nije u konfliktu sa društvom, kao što ni to društvo ne smije biti u konfliktu sa njim. "Islam svoj pogled pruža prema svim sferama i vodi računa o svim ljudskim interesima (*mesālih*)" (32).

U okviru ovih općih temelja islam gradi svoju društvenu pravdu. To nije pravda za samo pojedinca, za samo jedan dio društva, za samo jednu generaciju, ili za samo jednu etničku skupinu; to je pravde za sve ljude i za sve generacije. Temelji na kojima islam gradi pravdu – prema Qutbu – su slijedeći:

- apsolutna sloboda duha
(*et-teharruru'l-widždāniju'l-mutlaq*),
- potpuna jednakost svih ljudskih bića
(*el-musāwātu'l-insānijetu'l-kāmile*),
- bliska društvena solidarnost
(*et-tekāfulu'l-idžtimāijju'l-wethīq*).

Apsolutna sloboda duha

Pošto Allah, dž.š., nije uzalud stvorio život, i pošto ga je On, Uzvišeni, stvorio i održava ga, onda se islam, kao "prirodna Allaha vjera" (*fitretullāh*), protivi svakom vidu gušenja životnih

sokova kao i svakom vidu remećenja njegove harmonije. Islam ne želi ostvarivati ekonomsku pravdu u društvu dok se ne uspostavi unutarnja sloboda pojedinca. Po Qutbu, ta sloboda, sloboda duha, počinje od ibadeta jednom jedinom Bogu, Allahu, dž.š., što podrazumijeva da se Čovjek ne klanja nijednom lažnom božanstvu, nikome i ničemu osim svome Stvoritelju – Davaocu života i smrti i Vladaru Sudnjega dana. Islam stoga rigorozno odabija svakog posrednika između Boga i Čovjeka: *Reci: "On, Allah, – jedan je! Allah je utočište svakome! Nije rodio i rođen nije, i niko Mu ravan nije!"* (el-Ikhlas).

Allah, dž.š., jedini je Bog, a onda je jedan i ibadet; islam traži takvu slobodu ljudskog duha u kojoj ljudi neće istovrsna, ljudska bića uzimati za svoje gospodare (*erbāb*) pored Allaha, dž.š., što sa sobom donosi najšire implikacije po mišljenje i životnu praksu, za šta bi nam trebao mnogo veći prostor da bismo ih detaljnije obrazložili.

Sloboda ljudskog duha krije se u neprestanoj duhovnoj vezi Čovjeka sa svojim Stvoriteljem, a simbol te veze je namaz. "Cilj namaza – piše Qutb – nije puko sricanje molitava, nego potpuno okretanje srcem, duhom i tijelom u jednom vremenskom intervalu ka Allahu, dž.š., što je u skladu sa cjelokupnim pogledom islama na jedinstvo ljudskog bića i na jedinstvo u klanjanju Stvoritelju: *A teško onima koji, kad namaz obavlјaju, namaz svoj kako treba ne izvršavaju, koji se samo pretvaraju...* (El-Ma'un, 4–6) (38)."

"Prema tome, ova sloboda je prvi temelj u izgradnji pravednog društvenog sistema u islamu, temelj na kome počivaju svi stupovi toga sistema," zaključuje Qutb (48).

Što se tiče drugog temelja u izgradnji islamskog društva, Qutb ističe da je islam – mnogo prije svih zapadnjačkih revolucija i društveno-političkih sistema! – ustanovio jednakost ljudskog roda po porijeklu i završetku, u životu i smrti, u pravima i obavezama, pred zakonima i pred Bogom, na ovom i budućem svijetu; u filozofiji islama, ljudi se mogu razlikovati samo po dobročinstvu i Bogobojaznosti.

Jednakost o kojoj govori autor povezuje se sa neograničenom slobodom duha, koju je ljudskom biću podario njegov Stvoritelj. Allah, dž.š., Bog je svih ljudi, a ne ovog ili onog naroda ili rase; Kur'an ističe kako su svi ljudi stvorenici od iste "hude tekućine" (*mā'un mehīn*), od "tekućine koja se izbacuje" (*mā'un dāfiq*) ili od "zemaljskog praha (*turāb*): *Zar vas od neznatne tekućine ne stvaramo...?!* (El-Murselat, 20-23); ... *stvoren je od tekućine koja se izbacuje* (et-Tariq, 7); *Allah vas stvara od zemlje...* (Fatir, 11); *Mi čovjeka od biti zemlje stvaramo, zatim ga kao kap sjemena na sigurno mjesto stavljamo* (El-Mu'minun, 12-14), a istu misao je ponavljao poslanik Muhammed, s.a.v.s., u svojim hadisima: "Svi ste vi djeca Ademova, a Adem je stvoren od zemljina praha!"

A u ajetu sure En-Nisa', 1: *O, ljudi, bojte se Gospodara svoga koji vas od jednog čovjeka stvara, a od njega je i drugu njegovu stvario...* Uzvišeni je istakao jednakost muškog i ženskog spola koji su stvorenici od "iste biti" (*min nefsin vāhide*).

Prema tome, sva ljudska bića potječu od istog Stvoritelja i od istog elementa; svi su ljudi braća i svi su jednakosti po svome porijeklu i svi – upravo zbog toga svoga porijekla! – imaju svoje dostojanstvo (El-Hudžurat, 13).

Dokaz tome su i propisi o krvarini za ubistvo nedužnog čovjeka, kada islam istu kaznu propisuje i za ubistvo mušrika koji pripada narodu s kojim muslimani imaju sporazum o prijateljskim odnosima (En-Nisa', 92). U svojim komparativnim analizama Qutb ističe kako muslimani nikada nisu kretali u uništavanje čitavih zajednica i naroda koji drugačije vjeruju od njih – za razliku od takvih pohoda i na kapitalističkoj i na komunističkoj strani u epohi kada je ova studija nastajala.

Veći dio ovog poglavlja Qutb je posvetio jednakosti žene sa muškarcem u više sfera: a) vjerskoj i ruhanjiskoj (v. ajete En-Nisa', 124; En-Nahl, 97; Ali Imran 195); b) u sferi nasljedivanja i sticanja imovine (En-Nisa', 7 i 32).

Ali islam je, upravo radi čuvanja spomenutog dostojanstva ljudske osobe, u ovom slučaju: ženskog spola, napravio izuzetke u tretiranju ove jednakosti. Žena se od muškarca razlikuje

u pogledu svojih duševnih/duhovnih i fizičkih sposobnosti, vještina i odgovornosti, radi čega je Uzvišeni konstatirao da muškarac ima pravo *qawāmeta* ili starateljstva nad ženom: *Er-Ridžālu qawwāmūne ‘ale’n-nisā’ – Muškarci vode brigu o ženama* (En-Nisa', 34). U tefsirskoj nauci ovo je mjesto često diskutirano, a kritičari islama ga uzimaju kao argument po kome je islam, navodno, degradio ženski spol.

Qutb, naravno, odbija takve napade. On podvlači da Kur'an ima u vidu da je žena, iako istovrsno, ipak u duševnom i fizičkom smislu drugačije ljudsko biće; njezina priroda je usklađena sa njezinim specifičnim vještinama, moćima i odgovornostima u životu. Također, Qutb pravi vezu između muškarčeve obaveze i odgovornosti da uzdržava porodicu i *qawāmeta*. U istom kontekstu treba razumijevati i kur'anske propise koji se vežu za ženino svjedočenje na sudu (v. El-Beqare, 282) i u nekim drugim slučajevima. I dok muškarac uzdržava porodicu, žena jē čuva, i to je njezino posebno pravo sukladno njezinoj prirodi; za islam, "život je mnogo veći od tijela i imovine; njegovi su ciljevi mnogo viši od jela i pila; on se sagledava u svim njegovim aspektima; pojedinac je u ovakvom društvu dobio mnoštvo obaveza; žena i muškarac su razvrstali te obaveze, i oni na harmoničan način razvijaju život..." (57).

U tako utemeljenom društvu – kaže Qutb na kraju ovog poglavlja – i jedan i drugi spol, kao i čitava ljudska vrsta, u Božijim očima imaju svoje dostojanstvo (*kirāme, iħtirām*) – kao i Adem, koji je stvoren Božijom rukom i koji je praotac čovječanstva: *Mi smo sinove Ademove doista odlikovali...* (El-Isra', 70).

Društvena solidarnost

Tako je Qutb došao do – prema našem mišljenju – osovinskog poglavlja svoje studije datog pod naslovom *Et-Tekāfulu'l-idžtimā'ijj* (Društvena solidarnost). Ono je osovinsko zato što je u njemu riječ o konačnoj praktičnoj primjeni čitave filozofije islama i iz nje izvedenih principa, o kojima je ranije bilo riječi.

Pojedinac u islamskom društvu nema neograničenu slobodu; tu slobodu ograničavaju prava drugih. Isto tako, jednakost u islamskom društvu ima svoje uvjete i ograničenja. Jer ako ne bi bilo ovih uvjetovanja i ograničenja – primjećuje Qutb – pojedinci bi mogli da uruše čitavo društvo i, na koncu, i same sebe. Otuda se u islamskom konceptu pojedinačni i društveni interes harmonično nadopunjavaju. „Islam je dao slobodu pojedincu u najljepšem obliku, a društvenu jednakost u najpreciznijem smislu; on ih nije ostavio zaparloženima“ (59); tako da pojedinac i društvo ostvaruju međusobnu solidarnost (*tekāful*) i dijele međusobnu odgovornost (*tebe'a*) jedno za drugo, tako da je u islamskom društvu solidarnost zaokružena: solidarnost pojedinca sa samim sobom, zatim sa svojom bližom porodicom, zatim solidarnost između pojedinca i društva, solidarnost između jednog (muslimanskog) naroda i Ummeta, solidarnost muslimanskih i nemuslimanskih zajednica i naroda, solidarnost između stopećih i generacija koje dolaze. Nakon ove klasifikacije, Qutb detaljnije obrazlaže kur'ansko-sunnetske aspekte ukupne solidarnosti u islamskom društvu angažiranim u najšire zasnovanom propisu „naređivanja dobra i odvraćanja od zla“ (*el-emru bi'l-ma'rūfi we'n-nehju 'ani'l-munkeri*).

Islam nijedan aspekt jednog pitanja ne ostavlja izvan svoga vidokruga; osim svjetonazorskoga konteksta, temelja i stupova društvene pravde kako jē on eksplisira, islam je donio i sredstva (*wesā'il*) pomoću kojih će ostvariti svoje ciljeve. Riječ je, dakle, o „sveobuhvatnoj društvenoj pravdi“ (*adāle insānije šāmīle*) koja se ostvaruje na dva nivoa: u duhu ili svijesti i osjećanjima (*ed-damīru'l-bešerijj*) i u zakonodavstvu u društvenoj sferi. Na početku svoga novog poglavlja *Wesā'ilu'l-adāleti'l-idžtimāijeti fi'lislām* (Sredstva kojima se ostvaruje društvena pravda u islamu) autor citira čuvenu sentencu halife Osmana, r.a., koji je rekao: *Jezi'ullāhu bi's-sultān ektheru mimmā jezi'u bi'l-Qur'an*, u kojoj se odražavaju dva spomenuta nivoa islamske društvene pravde. Kontekstualno, tu bismo sentencu, onda, mogli ovako prevesti: Allah, dž.š., u jednom društvu uspostavi više pravde pravednom vlašću nego učenjem Kur'ana. Zato je islam donio propise kojima

ostvaruje prvi nivo, koji bi se ukratko mogao svesti na “strah od Allaha, dž.š.” (*khajetun minallāh*); islam je, naime, svjestan da nijedno zakonodavstvo, kao vanjsko sredstvo, ne može ljudi učiniti saosjećajnima prema drugim, nemoćnim i siromašnim ljudskim bićima ukoliko u njima nema ovog vjerničkog svojstva. Takvi, Bogobojazni članovi društva, koji, usto, čvrsto vjeruju u život na ahiretu, spremni su da izdvajaju svoj zekat i druge vrste sadake za druge, one koji su muhtač, i obrnuto: ... *A teško onima koji Njemu druge ravnim smatraju, koji zekat ne daju i koji u onaj svijet ne vjeruju!* (Fussilet, 6–7). “Davanje zekata je sredstvo (*wesīle*) kojim se postiže Allahova milost,” kaže Qutb (76) i navodi slijedeći ajet: *A vi namaz obavljajte i zekat dajite i Poslaniku poslušni budite da bi vam se ukazala milost* (En-Nur, 56). “Onima koji paze na ovaj hukk koga u njihovim imecima imaju drugi, muhtači, Allah, dž.š., obećao je Svoju pomoć jer oni zaslužuju da budu u miru nastanjeni na Zemlji” (76): ...*A Allah će sigurno pomoci one koji vjeru Njegovu pomažu, – ta Allah je zaista moćan i silan –, one koji će, ako im damo vlast na Zemlji, namaz obavljati i sadaku dijeliti i koji će tražiti da se čine dobra djela, a odvraćati od nevaljalih – a Allahu se na kraju sve vraća* (El-Hadždž, 40–41).

U nastavku, Qutb, u kontekstu ovih razmišljanja, govori i o drugim “sredstvima”: sadaci, dijeljenju na Allahovom, dž.š., Putu (*infāq*), ispunjavanju date riječi ili obaveze, a onda i o zabranjenoj trošenja vlastitih i društvenih sredstava (a sva su, po Qutbu, društvena) na protušeri'atski način itd.

Sve naprijed istaknute uvjete, principe i nivoje društvene pravde nemoguće je ostvariti bez islamske vlasti, najprije one političke (*sijāsetu'l-hukmī*), a onda i one u finansijskoj/ekonomskoj sferi (*sijāsetu'l-māli*).

Islamski politički sistem

Islamski politički sistem (*en-nizāmu'l-islāmijju*) – kaže Qutb – proistekao je iz “filozofije islama”, koja je originalna, posebna, kao i njezin sistem, koji ne oponaša nijedan drugi politički sistem, “koji je nezavisan sām o sebi, nezavisan po svojoj filozofiji,

jedinstven po svojim sredstvima kojima se ostvaruje, pa smo, prema tome, i mi dužni da ga predočimo kao nezavisni politički sistem, jer je on nezavisan po svome nastanku i po načinu svoga ostvarivanja” (90).

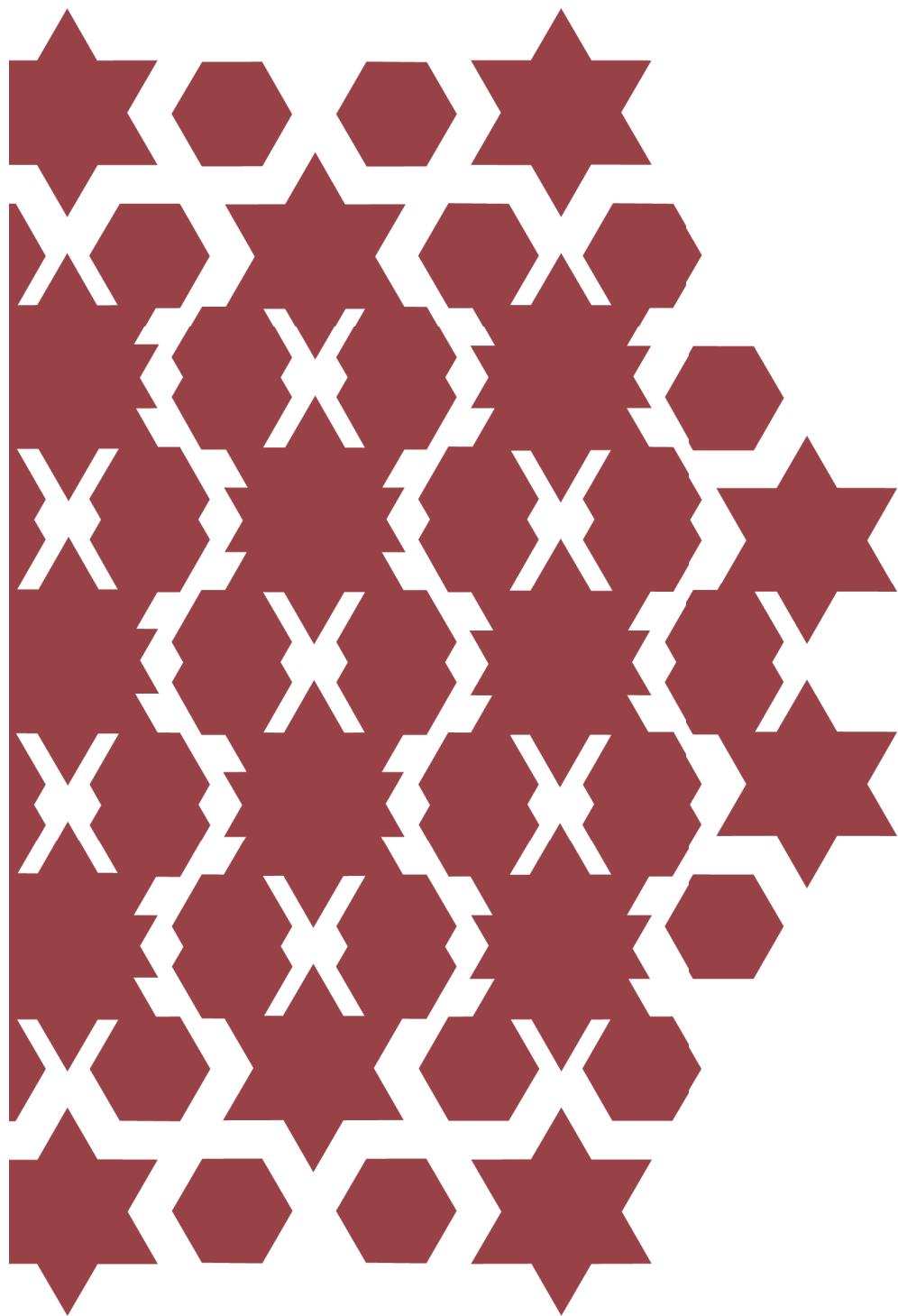
Qutb se zatim obrušava na Hejkelovu sintagmu/pojam “islamski imperijalizam” budući da ovaj poznati autor previđa originalnost političkog sistema koga gradi islam. A upravo zbog toga što se politički sistem koga gradi islam temelji na filozofiji prema kojoj su svemir, život i Čovjek jedno jedinstvo i da je ljudski rod jedinstven po svojoj prirodi i porijeklu, “islam je globalni/svjetski politički poredak koji će vječno (us)trajati u budućnosti” (*el-islām huwe'n-nizāmu'l-'ālemiju el-khālidu fī mustaqbeli'l-bešerijjeti*) (93), što Qutb temelji na slijedećim ajetima koji sadrže slijedeće teze: Muhammed je Allahov poslanik za sve ljude (“Pečat vjerovjesnika”), a njegova vjera je *aqwemu dīni* – trajno postojeća vjera na Zemlji čije vrijednosti potvrđuje svako vrijeme i svaka generacija: *Mi smo te poslali svima ljudima...* (Sebe', 28); *Ovaj Kur'an vodi onome što je najvrednije* (El-Isra', 9).

“Islamski politički sistem stoji na pravdi vladara, poslušnosti podanika i šuri (savjetovanju) između vladara i podanika”, kaže Qutb (94), s tim da je jedna vlast islamska samo ukoliko je pokorna Allahovom, dž.š., zakonodavstvu; poslušnost podanika vladarima dolazi u obzir samo kada su ti vladari izabrani neograničenom slobodnom voljom svih podanika i dok su pokorni Allahu, dž.š. Taj sistem je obavezan da čuva i unapređuje kako lične interese svojih podanika, tako i opće društvene interese (*el-mesālihu'l-mursele*). *Temeluk* (imovina u vlasništvu pojedinca) u tome sistemu može se sticati samo na Šeri'atom dozvoljen način; ta imovina pripada pojedincu koliko i društvu. Imovina ne mora uvijek ostati u vlasništvu pojedinca, niti u vlasništvu društva. Kao što štiti dostojanstvo pojedinca, islamski politički sistem isto tako štiti imovinu – radi čega je propisao onako rigorozne kazne za napad na čast svakog svoga člana i porodice (kazne za preljub, npr.), ali i za napad na imovinu (kazne za krađu). Na koncu, u filozofiji islama – kaže Qutb – život (*nefs*) i imovina

(*mâl*) pripadaju Allahu, dž.š.: ... *I dajte im nešto od imetka koga je Allah vama dao...* (En-Nur, 33).

U političkom sistemu islama suverenitet (*el-hâkimije*) pojedinca proizlazi iz suvereniteta društva, a suverenitet društva proizlazi iz neograničenog suvereniteta koji pripada Allahu, dž.š., Koji je *Mâliku'l-mulki* (Vlasnik svake vlasti i imovine). Islamski politički sistem je tako disperziran, ali i kapital islamskog društva također se disperzira: ... *da ne bi prelazilo samo iz ruku u ruke bogataša vaših* (El-Hašr, 7), a jedini način kako se on stiče jeste rad svake vrste u kome postoji napor. Prostor nam ne dozvoljava da bismo ovdje iznijeli i detaljnije argumentirali sve zabrane koje je islam donio kako bi ne samo zaštitio imovinu pojedinca i društva nego i kako bi je uvećavao i kako bi se ona trošila tako da se njome čiste duše od škrrosti, mržnje, zavidnosti, lijenosti i drugih bolesti i kako bi društvo koje gradi i održava islam izbjeglo klice svoje propasti i razvijalo se u cilju koga mu je postavio uzvišeni šeri'at.

Preostali dio svoje studije slavni mufessir je posvetio povijesti islama u kojoj su se realizirale vrijednosti o kojima je tako umno govorio u njezinom prvom dijelu.



ALMIR FATIĆ

Metodologija tematskog tefsira

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

Stručni rad
Primljeno: 24.06.2019.
Prihvaćeno: 11.09.2019.

Ključne riječi:
tematski tefsir, vrste tematskog
tefsira, metodologija,
metodološka pravila

Sažetak:

U radu se predstavlja metodologija tematskog tefsira (*et-tefsīru l-mevdū'ī*) onako kako se ona izlaže u djelima savremenih autora koji se bave tim pitanjem ('Abdu l-Fettāh el-Hālidi, Mustāfa Muslim, Fethullāh es-Se'iđ, El-'Arid). Riječ je o sljedećim vrstama tematskog tefsira:
1) tematski tefsir jednog kur'anskog termina (*et-tefsīru l-mevdū'ijj li l-mustalehi l-qur'ānijj*),
2) tematski tefsir jedne kur'anske teme (*et-tefsīru l-mevdū'ijj li l-mevdū'ī l-qur'ānijj*) i 3)
tematski tefsir jedne kur'anske sure (*et-tefsīru l-mevdū'ijj li s-süreti l-qur'ānijje*). Ovu trostruku podjelu prihvatile su većina savremenih autora i istraživača tematskog tefsira. Na kraju rada izlažu se i posebna metodološka pravila za tematski tefsir.

منهج التفسير الموضوعي

Thematic Tafsir Methodology

الكلمات المفتاحية:

Keywords:

thematic tafsir, types of thematic tafsir, methodology, methodological rules

التفسير الموضوعي، أنواع التفسير الموضوعي،
المنهج، الأساسيات المنهجية

خلاصة البحث:

يُقدم في هذا البحث منهج التفسير الموضوعي مثليماً عُرض في مؤلفات الكتاب المعاصرين الذين يهتمون بهذه المسألة (عبد الفتاح الحالدي، مصطفى مسلم، فتح الله السعيد، العريض). والتفسير الموضوعي مقسم إلى الأنواع التالية: التفسير الموضوعي للمصطلح القرآني، التفسير الموضوعي للموضوع القرآني والتفسير الموضوعي للسورة القرآنية. هذا التقسيم تمّ قبوله من قبل معظم الكتاب المعاصرين وباحثي التفسير الموضوعي. وفي نهاية البحث تُعرض الأساسيات المنهجية الخاصة بالتفسير الموضوعي.

Uvod

S obzirom na činjenicu da je većina savremenih autora i istraživača tematskog tefsira prihvatile trostruku podjelu ove vrste tefsira: 1) tematski tefsir jednog kur'anskog termina (*et-tefsīru l-mevdū'ijj li l-mustalehi l-qur'ānijj*), 2) tematski tefsir jedne kur'anske teme (*et-tefsīru l-mevdū'ijj li l-mevdū'i l-qur'ānijj*) i c) tematski tefsir jedne kur'anske sure (*et-tefsīru l-mevdū'ijj li s-sūreti l-qur'anije*), otuda će se i metodologija tematskog tefsira razmatrati i razvidati u toj trostrukoj perspektivi. Autori koji su predložili ovu trostruku podjelu u svojim djelima predlažu i razmatraju metodološki postupak (*menhedž*) tematskog tefsira u njegove tri vrste. Cilj ovog rada jeste predstavljanje metodologije tematskog tefsira u njegove tri vrste onako kako se ona izlaže u djelima savremenih autora koji se bave tim pitanjem.

Metodologija prve vrste tematskog tefsira

Podsjećamo da u 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, nakon čega pokušava derivirati značenja te riječi kroz njezinu upotrebu u Kur'anu.

Salāh 'Abdu l-Fettah el-Hālidi drži da tematsko istraživanje određenog kur'anskog termina (*el-mustalehu l-qur'ānijj*) podrazumijeva dvije etape: a) etapu istraživanja i kompiliranja (*merhaletu l-bahth ve l-džem'*) i b) etapu raspoređivanja, uređivanja i formiranja (*merhaletu t-tertib ve t-tebvi'b ve s-sijāga*).¹

Što se tiče prve etape, ona se, prema El-Hālidiju, sastoji od sljedećih deset koraka:

1. Odabiranje kur'anskog termina koji se želi istražiti te navođenje razloga odabira tog termina (npr. *emānet* u Kur'anu, *džihād* u Kur'anu i sl.).
2. Određivanje triliteriskog korijena odabranog termina (*emānet* = *e-m-n*; *džihād* = *dž-h-d*).

¹ *Al-Tafsīr al-mawdū'i bayn al-nazariyya wa al-tatbīq*, 72.

3. Značenje korijena riječi preuzeti iz temeljnih djela i rječnika arapskoga jezika: a) Ibn Fāris (u. 495/1101), *Mu'džem meqājisi l-luga*; b) Rāgib Isfahānī (u. 425/1033), *Mufredāt elfāzi l-Qur'ān*; c) Ibn Manzūr (u. 711/1311), *Lisānu l-'Areb*; d) Semīn el-Halebī (u. 756/1355), *Umdatū l-huffāz fī tefsīri eśrāfi l-elfāz*; e) Ebu l-Beqā' (u. 1094/1682), *El-Kullījāt: mu'džem fī mustalehāt ve l-furūqi l-lugavijje*.
4. Pratiti navođenje korijena riječi i njegovih izvedenica u Kur'anu. Ovo se čini na temelju rječnika kur'anskih riječi (*fihrist*) kao što su: a) Muhammed Fu'ād Abdubāqī, *El-Mu'džemu l-mufehres li elfāzi l-Qur'ān*, najpoznatiji rječnik; b) Ismā'il Ammājere i Ebu l-Hamād Mustafā es-Sejjid, *Mu'džemu l-edevāt ve d-damā'ir fi l-Qur'ān* – ovo je dopuna Abdubāqijevog rječnika, pogotovo u pogledu partikula i zamjenica koje Abdubāqī nije naveo; c) grupa autora, *Mu'džem elfāzi l-Qur'āni l-kerīm*, izd. Akademije za arapski jezik u Kairu.
5. Povezivanje jezičkog značenje kur'anskog termina sa njegovom upotreboru u Kur'anu, npr. džihād = *džuhd*, *džehd*, *mudžāheda*.
6. Povezivanje kur'anskog termina sa kontekstima u kojima se navodi.
7. Rasporjeđivanje ajeta u kojima se spominje termin shodno njihovom objavlјivanju, pa makar i na općenit način, npr. riječima: Ovi ajeti su objavljeni u Mekki, a ovi ajeti su objavljeni u Medini; razmotriti *nesh*, povode objave ako ih imaju ti ajeti te ustanoviti autentične kiraete, npr. riječ *el-mudžāhidūn* navodi se samo u medinskim surama, a u mekkanskim se nikako ne navodi; uvijek se navodi u pravilnoj množini muškog roda; nemamo u Kur'anu formu jednine *mudžāhid*.
8. Konsultiranje tefsira ajeta u kojima se predmetni termin navodi, prije svega u onim temeljnim komentarima Kur'ana (*ummehātu t-tefsīr*) čiji su autori: Taberī, Zamahšerī, Rāzī, Ibn Kethīr, Ibn Āšūr i Sejjid Qutb.
9. Značenje termina povezati sa aktualnom situacijom u društvenoj stvarnosti nudeći kur'anske upute i smjernice.

10. Pažljivo razmotriti ajete u kojima se navodi dati termin, derivirati njihova značenja, lekcije i pouke.

Druga etapa, prema El-Hālidiju, ima osam koraka, koje on navodi, ali je riječ zapravo više o tehničkim i formalnim pitanjima povezanim sa istraživanjem kao takvim.²

Referirajući se na El-Hālidijeve "dvije etape", Samir Rešvānī, pak, smatra da je tu, u suštini, riječ samo o jednoj etapi, onoj prvoj: "Što se tiče druge etape, formalna pitanja (*qadājā šeklijje*) ne doći su suštinu tefsirskog postupka i nisu dio njegova metoda. To su samo opća istraživačka pravila (*qavā'id bahthijje 'āmme*) koja se primjenjuju u raznim naukama". Inače, ovaj autor je mišljenja da metodologija prve vrste tematskog tefsira u potpunosti sukladira metodologiji *et-tefsīru l-mevdū'ijj li l-Qur'ān*, tj. tematskog tefsira jedne kur'anske teme (druga vrsta tematskog tefsira).³

Mustafā Muslim ne donosi neki posebni metodološki postupak za ovu prvu vrstu tematskog tefsira. Njegova eksplikacija je više deskriptivna: "Klasična djela iz ove vrste tefsira ostaju u okviru značenja riječi u njezinom kontekstu (*delāletu l-kelimetī fī mevdī ihā*); njihovi autori nisu pokušali povezati ta značenja u različitim surama, tako da njihov tefsir određene riječi ostaje u okviru leksičke semantike (*ed-delāletu l-lafzijje*)."⁴ No, kada su u pitanju savremeni autori iz ove vrste tefsira, "oni prate određenu riječ i pokušavaju povezati njezina značenja u različitim kontekstima".⁴

Metodologija druge vrste tematskog tefsira

Metodologiju druge vrste tematskog tefsira, a koja podrazumijeva tematski tefsir jedne kur'anske teme i njezino svestrano izlaganje, analiziranje i komentiranje, savremeni autori su detaljno izložili. To je zbog činjenice da oko ove vrste tematskog

2 V. šire: *ibid.*, 72–77.

3 Rašwānī, *Manhaj al-tafsīr al-mawdu'i li al-Qur'ān al-karīm*, 178.

4 Muslim, *Mabāhith fī al-tafsīr al-mawdū'i*, 23–24.

tefsira nema nikakvih neslaganja i da se pri spomenu tematskog tefsira najčešće zapravo misli na nju. Metodološki obrazac za ovu vrstu tematskog tefsira kojeg su ponudili Fethullâh es-Se'iđ, El-'Arîd i Mustafâ Muslim u mnogim elementima je identičan. Sve trojica autora navode osam tačaka ili metodoloških koraka ove vrste tematskog tefsira. Slijedi njihovo navođenje.

1. Odabiranje teme koja se želi tematski obraditi.
2. Sabrati sve kur'anske ajete iz svih sura Kur'ana, mekkanskih i medinskih, koji su u bilo kakvoj vezi sa naznačenom temom.
3. Klasificirati sabrane ajete prema Objavi i, ako je to moguće, njezinim povodima.
4. Ukažati na mjesto tih ajeta u njihovim surama i njihovom odnosu sa ajetima koja slijede iza njih.
5. Spomenuti metod istraživanja o temi tako da čitava studija (njezina građa) dotiče temu sa svih mogućih aspekata.
6. Navesti Poslanikove, a.s., hadise sa senedima i objasniti u koju kategoriju spadaju, kako bi čitalac u tome imao autentični dokaz; navesti predaje ashabe i tabi'ina.
7. Citirati izreke arapskih klasika i donijeti stihove iz njihovog pjesništva u cilju objašnjenja riječi spomenutih u ajetima i pojašnjenja njihova značenja.
8. Obrada ovih ajeta je tematska i objektivna sa svih aspekata, odn. da se obuhvate sve karakteristike tih ajeta kao što su općost i posebnost, partikularnost i apsolutnost, zatim ajete koji su u formi pogodbenosti te derogirane i derogirajuće ajete. Potrebno je objasniti sve pravne propise, da ih se sage da sa svih aspekata i imati u vidu ko će to koristiti. Isto tako, treba da se ti ajeti prouče sa aspekta stilistike i nadnaravnosti Kur'ana i pokuša uspostaviti adekvatna relacija između tih ajeta, s jedne strane, i ajeta za koje se pretpostavlja da su im suprotna, ili sa hadisom Vjerovjesnika, a.s., čiji su sadržaji od njih različiti, ili sa naučnim teorijama za koje se misli da su suprotna značenjima tih ajeta. Zatim treba odgovoriti na sumnje koje neprijatelji iznose o tim ajetima. Potrebno je

spomenuti i kiraete koji se na njih odnose te objasniti svako njihovo značenje i primijeniti ta značenja na naš društveni život i, na kraju, istaći cilj teme koju ovaj rad obrađuje.⁵

El-Hālidī je, ponovo, opširniji. U nešto konciznijoj formi navodimo njegov metodološki postupak druge vrste tematskog tefsira: 1) odabiranje jedne kur'anske teme za istraživanje, npr. pravednost u Kur'anu; 2) navođenje razloga za odabir određene teme; 3) sabiranje ajeta koji govore o toj temi; 4) navođenje značenja odabranih izraza iz tih ajeta iz temeljnih djela arapskoga jezika; 5) ograničavanje na ajete koji koriste osnovne termine o određenoj temi; 6) navođenje onoga što je povezano sa odabranim ajetima: povodi objave, derogacija, autentični kiraeti... 7) uvid u tefsir odabranih ajeta iz temeljnih tefsirskeh djela; 8) objašnjavanje savremenih dimenzija tih ajeta; 9) izvođenje značenja, pouka i poenti iz ajeta i 10) uvid u specijalne savremene kur'anske studije i istraživanja.⁶

Metodologija treće vrste tematskog tefsira

Mustafā Muslim bilježi četiri istraživačka koraka pod naslovom "metod u tematskom tefsiru jedne sure" (*menhedžul-bahth fi t-tefsīri l-mevdū'ij li sūretin vāhide*):

1. Uvodno upoznavanje sure gdje se predstavljaju činjenice povezane sa surom: povod Objave, period u kojem je sura objavljena: ranomekkanska, srednjomekkanska ili kasnomekkanska, odn. medinska, autentični hadisi koji određuju njezina imena, neke specifičnosti ili odlike.
2. Pokušati definirati osnovni cilj (*el-hedefu l-esāsi*) i centar (*mihver*) sure oko koje ona kruži.
3. Podjela sure – posebno ako je duža – na dijelove ili pasuse.
4. Povezivanje tih dijelova sa osnovnim ciljevima sure.⁷

5 El-'Arid, Ali Hasan, "Historijat tefsira", *Islamska misao*, VII/77, 1985, 13; Muslim, *Mabāhit fī al-tafsīr al-mawdū'i*, 37–39; Sa'īd, *Al-Madkhāl ilā tafsīr al-mawdū'i*, 56–66.

6 Al-Khālidī, *Al-Tafsīr al-mawdū'i*..., 80–82.

7 *Mabāhit fī al-tafsīr al-mawdū'i*, 40.

Muslim će u nastavku detaljnije izložiti ove četiri tačke posebno se fokusirajući na *tahdīd mihveri s-sūre* (definiranje centra sure) i *el-hedeffi sūreti l-qasīre ve sūreti i-tavīle* (cilj u kratkoj i dužoj suri),⁸ a što zaslužuje posebnu obradu.

El-Hālidi je, opet, najraskošniji; naime, prema njegovom mišljenju, metod treće vrste tematskoga tefsira sadrži jedanaest koraka.

1. *Navesti tevkifi ime(na) sure:* zašto je nazvana tim imenom ili imenima, u slučaju kada sura ima više tevkifi imena; uspostaviti vezu između tevkifi imena sure i opće teme (*mevdū'u l-'āmm*) te sure; korisno djelo u tom smislu je: Biqā'ijev *Nazmu d-durer*.
2. *Navesti idžtihadsko ime sure:* bez obzira bilo to ime dato od prethodnih učenjaka ili od samoga autora, i uspostaviti vezu između idžtihadskog imena sure i njezine teme; npr. tevkifi ime za drugu kur'ansku suru je el-Bekare, ali, istražujući njezinu opću temu, možemo je nazvati i *sura hilāfeta* (idžtihadsko ime).
3. *Odrediti mjesto i vrijeme objavljivanja sure:* da li je objavljena u Mekki ili Medini, da li je cijela mekkanska ili medinska, da li u njoj ima, ako je mekkanska, medinskih ajeta i obratno, te pokušati navesti objašnjenje za to.
4. *Objasniti atmosferu objavljivanja sure:* bilo da je mekkanska ili medinska, da li pripada ranom, srednjem ili kasnom periodu islamskog poziva; koristiti Qutbov *Zilāl*.
5. *Odrediti osnovne ciljeve sure:* glavne intencije (*meqāsidu r-re'isijje*) i atmosferu u kojoj je objavljena; svaki navedeni cilj argumentirati ajetima te sure; korisna literatura za ovaj segment su sljedeća djela: Biqā'i, *Nazmu d-durer*; Fejrūzābādī, *Besā'iru dhevi t-temjiz fī letā'ifi l-Kitābi l-'azīz*; Qutb, *Zilāl*; Ibn Āšūr, *Et-Tahrīr ve t-tenvīr*.
6. *Definirati šahsijjet ("osobenost") sure:* glavnu temu i centralni dio ('amūdu l-esāsī) sure, zatim definirati glavne *centre i*

⁸ V. ibid., 41–49.

- osnovice (mehāviru s-süreti ve khutūtuha er-re'isijje) i povezati ih sa centralnim dijelom sure; Qutbov Zilāl je veoma korištan izvor.*
7. *Povezati suru za surom prije nje:* shodno mushafskom rasporedu, objasniti narav te veze; koristiti Biqā‘ijev *Nazmu d-durer*.
 8. *Duže i srednje sure podijeliti na dijelove,* ako je to moguće: eksplicirati uvod sure, njezine dijelove i njezin završetak te raspodijeliti ajete shodno tim dijelovima.
 9. *Temu podijeliti na tematske lekcije (durūs mevdū'ijje):* navesti ajet i temu svake lekcije i objasniti vezu između ajeta svake lekcije; konsultirati Qutbov Zilāl.
 10. *Derivirati najvažnije činjenice o suri i značenja do kojih se došlo te ih povezati sa aktualnom situacijom.*
 11. *Ostvariti uvid u tefsir određene sure u temeljnim tefsirskim djelima.⁹*

Posebna metodološka pravila za tematski tefsir

Pored onih općih uvjeta za tumačenje Kur'ana, koje su u svojim djelima kodificirali Ez-Zerkeši i Es-Sujūti,¹⁰ za tematski tefsir, prema Fethullahu es-Se'idiu, postoje "posebna pravila (*qavā'id khāssa*)", koja ovaj autor izlaže u pet metodoloških pravila (*el-qavā'idu l-menhedžije*), koja ćemo u nastavku izložiti na nešto sažetiji način.

1. *Pridržavanje elemenata deriviranih iz Kur'ana (el-iltizāmu t-tāmm bi 'anāsiri l-Qur'ān).* Mufessir je dužan pridržavati se elemenata koje je derivirao iz proučavanja kur'anskih ajeta (o nekoj temi) ne dodajući bilo koji drugi element toj temi npr. iz sunneta ili lingvistike. Hadise i izreke ashaba i tabi'ina navodit će samo kao objašnjenje i tumačenje kur'anskog teksta, a ne kao nove elemente za kur'ansku temu.

9 *Al-Tafsīr al-mawdū'i...,* 83–86.

10 V. Al-Burhān fi 'ulūm al-Qur'ān, Dār al-jīl, Beirut, 1988, 2/ 153–178; Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān, Dār al-kutub al-'arabi, Beirut, 1999, 2/434–463.

2. *Ograničavanje na autentični tradicionalni tefsir (et-teqajjudu t-tāmm bi sahīhi l-menthūr fi t-tefsīr).* Es-Se'īd ovdje spominje da je mufessir dužan pridržavati se: a) principa tumačenja Kur'ana Kur'anom; b) Vjerovjesnikova, a.s., tefsira i tefsira ashaba i c) značenja pojmove i riječi iz vremena Po-slanika, a.s., i hulefa'i rašidina.
3. *Izbjegavanje opširnosti u komentarisanju (tedžennubu l-hašv ve l-istitrādi fi t-ta'liq).* Cilj mufessira tematskog tefsira jeste da ukaže na kur'anski stav o nekom pitanju ili temi i zbog toga mu je prioritet da navede kur'anske istine i činjenice o tom pitanju ili toj temi. Ukoliko se upusti u opširnije izlaganje, prijeći će okvir tematskog tefsira.¹¹
4. *Podrobno izučavanje prije normiranja i ustanovljavanja (et-tedqīqu t-tāmm qable t-taq'īd ve t-te'sīl).* "Tematski tefsir počiva na kompiliranju [svih] ajeta (džem'u l-ājāt) [o nekoj temi]. Mufessir katkada može ostvariti uvid u samo dio tih ajeta, bez navođenja svih njih i bez temeljitog istraživanja, a onda donijeti opći sud (*hukm 'āmm*), ili utemeljiti univerzalni princip (*asl džāmi'*), ili ustanoviti cjelovito pravilo (*qā'ide kullijje*), i tako načiniti pogrešku i dovesti u zabunu iskrivljavajući značenja riječi. Zato je potreban sveobuhvatan pogled (*en-nezaru š-šāmil*) i potpuni uvid u svaki kur'anski izraz koji govori o određenoj temi..."¹²
5. *Vođenje računa o odlikama Kur'ana (murā'ātu khasā'isi l-Qur'āni l-kerīm).* Opći principi i odlike Kur'ana koje mufessir neizostavno treba uobziriti jesu, prema Es-Se'īdu, sljedeće:
 - Kur'an je temelj svih naučnih principa (*el-Qur'ān aslu l-usūli l-'ilmijje kullihā*).
 - Kur'an je vrhunac preciznosti i savršenosti (*el-Qur'ān huve l-gāje fi l-ihkām ve l-itqān*).

¹¹ Al-Sa'īd ovdje navodi činjenicu da su i klasični učenjaci kritikovali tefsir Fakhra al-Dīna al-Rāzija, a savremeni učenjaci tefsir Tantāvija Jawharija, opisujući ih riječima: "U njima ima svega više nego tefsira" (73). Međutim, za tefsir al-Rāzija, ovo je, prema našem mišljenju, pretjerana ocjena i kao takva neprihvatljiva.

¹² *Al-Madkhal ilā al-tafsīr al-mawdū'ī*, 74.

- Nema ponavljanja niti dodavanja u kur'anskom stilu (*lā tekrāre ve lā zījādete fi l-uslūbi l-qur'ānijj*).
- Kur'an je Knjiga upute (*el-Qur'ān Kitābu hidāje*).
- Kur'an je Knjiga na arapskom jeziku (*el-Qur'ān 'arebīju l-lisān*).
- Kur'an je lišen jezičkih mahana i pogreški (*berā'etu l-Qur'ān mine l-methālibi ve l-akhta'*).
- Riječi Kur'ana tumače se u svom osnovnom značenju (*el-haqīqa*), a metaforičnom značenju (*el-medžāz*) pribjegava se samo uz dokaz (*delīl*); osnovno značenje se primjenjuje u ajetima koji govore o vjerovanju ('*aqā'id*), šeri'atskim propisima (*ahkāmu š-šer'iyye*), obavijestima (*akhbār*) i kazivanjima (*qasas*).
- Nije svako metaforičko izražavanje prikladno pripisati Kur'anu (*lejse kullu medžāz jasluh li l-Qur'ān*).¹³

Zaključak

Većina savremenih autora i istraživača tematskog tefsira (*et-tefsīru l-mevidū'i*) prihvatile je trostruku podjelu te vrste tefsira, pa se, otuda, i metodologija tematskog tefsira razmatra i razvija u toj trostrukoj perspektivi. Autori koji su predložili ovu trostruku podjelu u svojim djelima predlažu i razmatraju metodološki postupak (*menhedž*) tematskog tefsira u njegove tri vrste.

Metodologija prve vrste tematskog tefsira podrazumijeva deset metodoloških koraka: od odabiranja određenog kur'anskog termina za istraživanje i navođenja razloga njegova odabiranja pa do pažljivog razmatranja ajeta u kojima se navodi dati termin i deriviranja značenjā, lekcijā i poukā iz tih ajeta.

Metodologija druge vrste tematskog tefsira detaljno je izložena u djelima savremenih autora zahvaljujući činjenici da oko te vrste tematskog tefsira nema nikakvih neslaganja i da se pri spomenu tematskog tefsira najčešće zapravo misli na nju. Metodološki obrazac za ovu vrstu tematskog tefsira sastoji se od

¹³ Ibid., 78–85.

osam tačaka ili metodoloških koraka: od odabiranja konkretnе teme koja se želi obraditi pa do obrade ovih ajeta koji tretiraju tu temu sa svih mogućih aspekata: lingvističkog, stilističkog, pravnog, nadnaravnog, hadiskog, kiraetskog, društvenog...

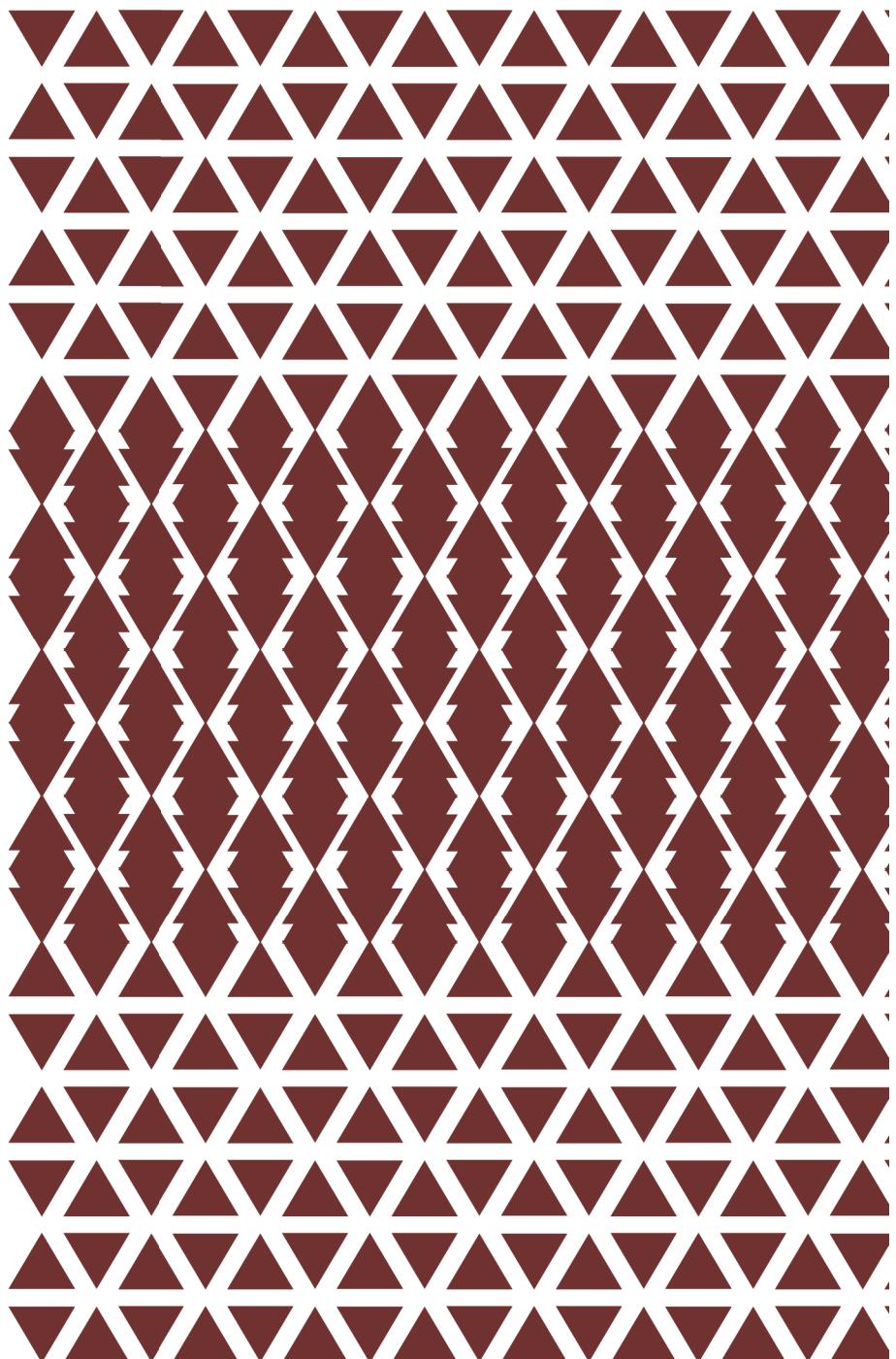
Što se tiče metodologije treće vrste tematskog tefsira, ona sadrži četiri istraživačka koraka: od uvodnog upoznavanje sure, definiranja njezinog osnovnog cilja i "centra", preko njezine podjele na dijelove ili pasuse te, na koncu, povezivanja tih dijelova sa osnovnim ciljevima sure.

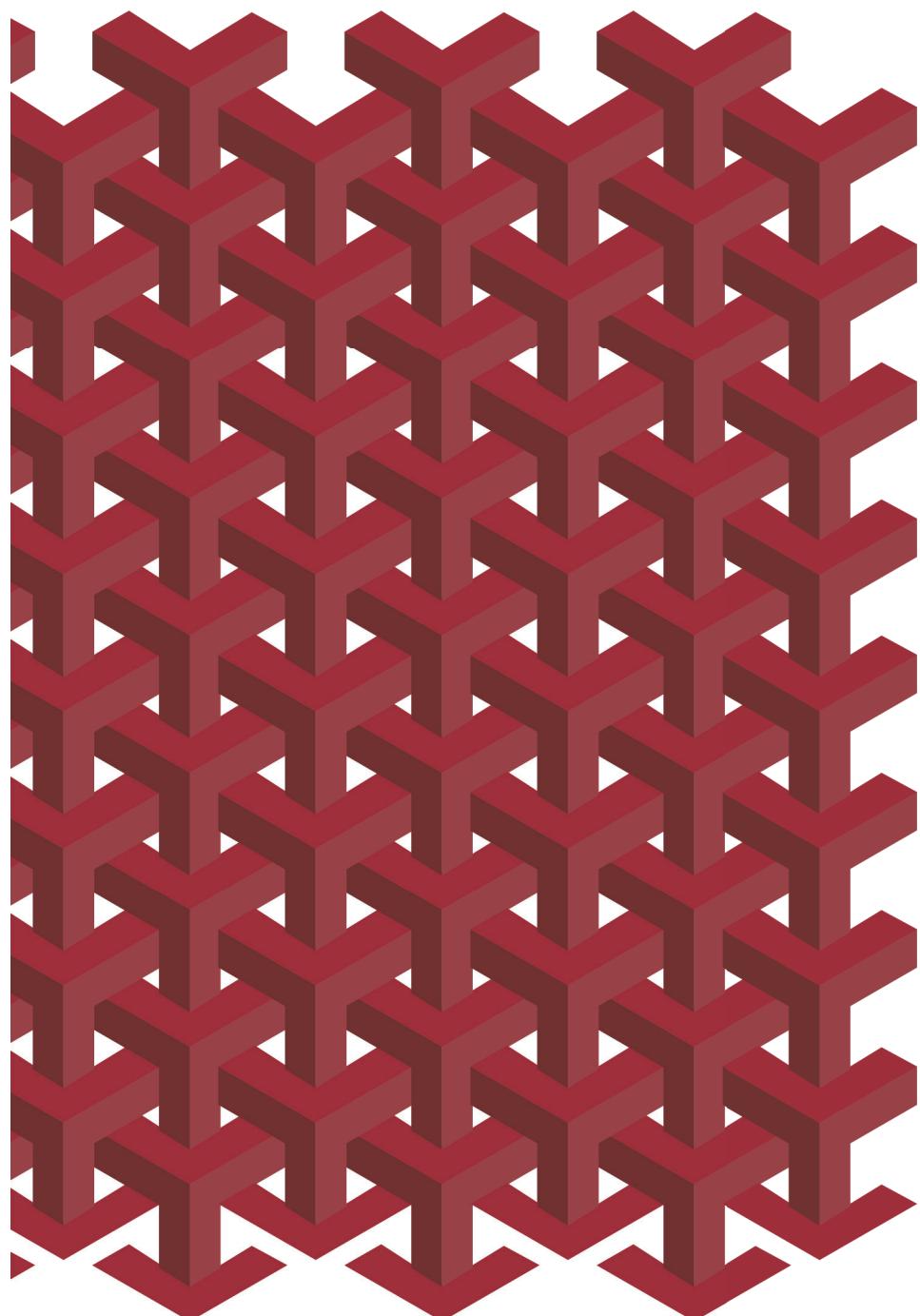
82

Pored onih općih uvjeta za tumačenje Kur'ana postoje posebna pravila za tematski tefsir kao što su: pridržavanje elemenata deriviranih iz Kur'ana, ograničavanje na autentični tradicionalni tefsir, izbjegavanje opširnosti u komentarisanju, podrobno izučavanje prije normiranja i ustanovljavanja i vođenje računa o odlikama Kur'ana.

Literatura

- El-'Arid, Ali Hasan, "Historijat tefsira", *Islamska misao*, VII/77, 1985.
- Al-Kālidī, Salah 'Abd al-Fattah, *Al-Tafsīr al-mawdū'i bayn al-nazariyya wa al-tatbīq*, Dār al-nafā'is, Amman, 2007.
- Muslim, Mustafā, *Mabāhith fī al-tafsīr al-mawdū'i*, Dār al-qalam, Damask, 2005.
- Rašwānī, Sāmir 'Abd al-Rahmān, *Manhaj al-tafsīr al-mawdū'i li al-Qur'ān al-karīm*, Dār al-multaqā, Halep, 2009, 178.
- Sa'īd, 'Abd al-Sattār Fathullāh, *Al-Madkhāl ilā tafsīr al-mawdū'i*, Dār al-tibā'a wa al-našr al-islāmiyya, Cairo, 1986.





DŽEVAD ŠOŠIĆ

Tedžvidske osnove Kalunovog rivajeta

Dževad Šošić
*vanredni profesor na Katedri
za kiraet (učenje Kur'ana)*
email: dzevdos69@gmail.com

Stručni rad
Primljeno: 10.09.2019.
Prihvaćeno: 27.10.2019.

Ključne riječi:
Kalun, tedžvid, Besmela,
dužine, damir, idgam, hemze,
ibdal, nakl, teshil, imala

Sažetak:

Tekst je posvećen tedžvidskim pravilima Kalunovog rivajeta. Svaki rivajet, pa tako i Kalunov, ima zacrtana tedžvidska pravila koja je obavezno slijediti prilikom učenja Kur'ana. U tekstu se, radi lakšeg istraživanja i analize, vrši komparacija Kalunovog i Hafsovog rivajeta te se tretiraju samo situacije u kojima se javljaju tedžvidske razlike između ta dva rivajeta. U najvećem dijelu kur'anskog teksta Kalun i Hafs identično primjenjuju tedžvidska pravila tako da nije bilo potrebe opterećivati tekst poznatim detaljima. Ovaj rad može poslužiti kao dobra teorijska osnova svima koji se žele upoznati sa Kalunovim rivajetom čija se praktična upotreba tokom povijesti održala u pojedinim krajevima muslimanskog svijeta sve do naših dana.

Tajweed Fundamentals of Qalun's Riwayah

Keywords:

Qalun, tajweed, Besmela, lengths, damir, idgam, hamzah, *ibdāl*, naql, tashil, imalah

Abstract:

86

The paper is dedicated to the tajweed rules of imam Qalun's riwayah. Each riwayah, including Qalun's, has its own established tajweed rules that must be followed when reciting the Qur'an. For the sake of easier research and analysis, a comparison of Qalun's and Hafs' riwayah has been made, and only those situations in which there are tajweed differences between these two riwayah have been treated here. Since Qalun and Hafs apply the tajweed rules identically for most of the Qur'anic text, there was no need to put forth well-known details. This paper can serve as a good theoretical basis for anyone who wants to become acquainted with Qalun's riwayah, the practical use of which, in some parts of the Muslim world, has been maintained throughout history to this day.

الكلمات المفتاحية:

قالون، التجويد، البسملة، المدود، الضمير، الإدغام، الهمزة، الإبدال، النقل، التسهيل، الإملاء

خلاصة البحث:

يهتم هذا البحث بأحكام التجويد برواية قالون. كل رواية، ومن بينها رواية قالون، لها أحكام التجويد المحددة التي من الضروري تطبيقها عند قراءة القرآن الكريم. وتم في البحث، للدراسة والتحليل السهليين، المقارنة بين رواية قالون ورواية حفص فُتعالج فقط الأوضاع التي تظهر فيها فرق تجويدية بين تينك الروايتين. وفي معظم النص القرآني يطبق قالون وحفص أحكام التجovid بنفس الطريقة بحيث لم تكن هناك حاجة لإنتقال البحث بالتفاصيل المعروفة. وقد يكون هنا على رواية قالون التي ظلّ تطبيقها العملي خالٍ التاريخ في بعض بلاد العالم الإسلامي حتى أيامنا هذه.

Uvod

Kalun je prvi ravija imama Nafi'a prema redoslijedu ustanovljenom u poznatom djelu iz kiraeta *Kitab es-Seb'a*, autora Ibn Mudžahida. Prilikom primjene metode praktičnog objedinjavanja sedam ili deset mutevatir kiraeta prvo se uči po Kalunovom rivajetu te se na osnovu tog rivajeta razviđaju razlike u odnosu na druge rivajete, zatim se pravi redoslijed realizacije postojećih razlika. Kalunov rivajet je na četvrtom mjestu prema raširenosti u islamskom svijetu, poslije Hafsovog, Veršovog i Durijevog rivajeta. Uglavnom se primjenjuje u Libiji i većem dijelu Tunisa. U upotrebi su i mushafi štampani prema Kalunovom rivajetu, a postoje i audiosnimci učenja cijelog Kur'ana po tom rivajetu.

Biografija imama Nafi'a

Ebu Ruvejm Nafi'b. Abdurrahman b. Ebu Na'im el-Lejsi el-Asbehani rođen je 70. h. g. Bio je predvodnik medinske škole Kur'ana. Šezdeset godina je obavljao namaze u Poslanikovoj, s.a.v.s., džamiji kao imam, a više od sedamdeset godina poučavao je ljude učenju Kur'ana. Bio je neosporni kiraetski autoritet svog doba. Opisan je u biografskim izvorima kao izuzetan karija, čuven po svome znanju, skromnosti, pobožnosti i darežljivosti. Na halkama Kur'ana oko njega se širio miris miska pa je upitan: "Da li se namirišeš prije svake halke?" "Ne", odgovorio je, "nego sam sanjao jedne noći Allahovog Poslanika, s.a.v.s., kako na moja usta uči Kur'an. Od tada, kada god učim Kur'an, iz mojih usta se širi miris miska." Umro je 169. h. g.¹

¹ Ibnul-Ğazari, Muhammed b. Muhammed, *Gāyatū an-nihāya*, Dārul-kutub al-'ilmīyya, Bejrut, 1982, 2/331; Ibn Muğāhid, Abu Bakr al-Bağdādi, *Kitab as-Sab'a*, Dār al-ma'ārif, Kairo, bez godine izdanja, str. 53; Ad-Dahabi, Muhammed b. Aḥmad, *Ma'rifatu al-qurā' al-kibār*, Mu'assasa ar-risāla, Bejrut 1988, 1/107.

Biografija Kaluna

Ebu Mūsa Īsa b. Mina b. Verdan el-Medeni bio je medinski karija, bizantijskog porijekla. Rođen je 120. h. g. Zbog vještine i ljepote učenja Kur'ana njegov učitelj Nafi' dao mu je nadimak "kālūn", što na aramejskom jeziku označava nešto dobro, vrijedno, kvalitetno. Prenosi se u biografskim izvorima da je mnogo puta proučio Kur'an pred Nafi'om. Iako je bio posvećen i drugim naukama, Kalun se nije odvajao od svoga učitelja pa je na taj način stekao simpatije i naklonost u Medini preuzevši predsjedavanje katedrom Kur'ana poslije smrti imama Nafi'a. Umro je 220. h. g.²

Metodološki principi Kalunovog rivajeta (*el-usul*)

Primjena bilo kojeg rivajeta, pa tako i Kalunovog, zasniva se na slijedeњu ustanovljenih principa prilikom realizacije bilo koje tedžvidske norme u tekstu Kur'ana. Sve tedžvidske norme su jasno definirane, obrazložene, razjašnjene i prezentirane u relevantnoj tedžvidskoj literaturi u vidu zasebnih tematskih poglavljia, kao što su: *Učenje Besmele*, *Dužine*, *Izgovor hemzeta*, *Id-gami*, *Imale* i sl.

U tekstu koji slijedi, predstavljene su metodološke specifičnosti Kalunovog rivajeta sukladno načinu primjene tedžvidskih pravila u sklopu naslovljene tematske cjeline.

1. *Učenje Besmele*

Svi kiraetski imami i ravije su složni da se *Besmela* uči na početku bilo koje kur'anske sure, osim sure *Et-Tevbe* koja je objavljena bez *Besmele* na početku, što je utvrđeno i mushafskim pravopisom. Međutim, učenje *Besmele* između dviju sura bio je predmet kiraetskih razilaženja. Varijante koje se primjenjuju prilikom prelaženja s jedne na drugu suru su: učenje *Besmele* poslije završetka jedne, a prije početka druge sure, izostavljanje *Besmele*

² Ad-Dahabi, *Ma'rifatu al-qurrā'*, nav. djelo, 1/155; Ibnul-Čazari, *Gāyatū an-nihāya*, nav. djelo, 2/615.

uz spajanje teksta s kraja jedne s početnim tekstrom druge sure (*el-vasl*) i izostavljanje *Besmele* uz primjenu *sekte* na kraju jedne sure prije prelaska na početni tekst druge sure.

Kalun je, kao i naš ravija Hafs, učio *Besmelu* između dvije sure i nije ubrajao *Besmelu* kao prvi ajet sure *Fatihe*. Što se tiče razdvajanja ili spajanja *Besmele* između dviju sura, kod Kaluna su sve varijante dozvoljene, osim spajanja završetka prve sure s *Besmelom* na kojoj bi se pauziralo prije prelaska na početak druge sure.³

2. Trajanje izvedenih dužina – *medd munfesil i muttesil*

Medd munfesil (rastavljena dužina) primjenjuje se kada poslije osnovne dužine dođe *hemze* na početku sljedeće riječi, npr.: *فِي أَمْ الْكِتَابِ / وَأَمْهُ إِلَى اللَّهِ / إِنَا أَكْثَرُ لَنَا جَاءَ / السُّفَهَاءُ / تَنَبَّئُوا / وَبَاءُوا*:⁴ *وَبَاءُوا* (dok se *medd muttesil* (sastavljena dužina) primjenjuje kada poslije osnovne dužine dođe *hemze* u istoj riječi, npr.: *أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا / أَنَا أَحْسِنُ / أَنَا أَوَّلُ*)

Kod Kaluna *medd muttesil* traje 4 hareketa, za razliku od *munfesila* koji traje 2 ili 4 hareketa, s tim što se preferira varijanta s 2 hareketa.⁴

Treba znati da *elif* na završetku zamjenice *أَنَا* Kalun uči kao dugi vokal kada poslije te zamjenice dođe stalno *hemze* s *dammom* ili *fethom*, npr.:

أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا / أَنَا أَحْسِنُ / أَنَا أَوَّلُ

Međutim, ukoliko poslije zamjenice *أَنَا* dođe *hemze* s *kesrom*, npr.: *أَنَا إِلَّا* – tada Kalun primjenjuje dva vedžha: zadržavanje ili izostavljanje izgovora *elifa*, ali se preferira izgovor *elifa*, odnosno primjena dužine koja spada u kategoriju *medd munfesila*.⁵ Treba napomenuti da svi kiraetski imami i ravije, uključujući i Kaluna, izgovaraju *elif* na kraju zamjenice *أَنَا* prilikom pauzalne forme (*vakfa*) u trajanju osnovne dužine, tj. 2 hareketa, ali

3 Vidi: Ibn Ebī Maryam, *Al-Muwaddih fī wugūh al-qirā'āt wa 'ilalihā*, Al-Ǧamā'atu al-ḥayriyya li taḥfiẓ al-Qur'an, Džedda, 1993, 1/224, 225.

4 Vidi: Sayyid Lāšīn Abu al-Faraḡ i Ḥālid b. Muḥammad al-'Ilmi, *Taqrīb al-ma'āni fī sharḥ hirz al-‘amāni*, Mekteba Dār az-zamān, Medina, 2013, str. 106.

5 Vidi: *Taqrīb al-ma'āni*, nav. djelo, str. 332.

ga, također, i izostavljaju kada poslije njega dođe *sukun*, npr.: أَنَا الْغَفُورُ / أَنَا التَّوَابُ / وَأَنَا اخْتَرُنَا

3. Izgovor mima množine – (صلة ميم الجمع)

Mimul-džem' ili *mim* množine se nalazi na kraju rastavljenih i spojenih ličnih zamjenica drugog i trećeg lica množine, npr.: هُمْ / أَنْتُمْ / رَبُّكُمْ / رُسُلُهُمْ / فَاتَّلُوهُمْ ili na završetku glagola u perfektu drugog lica množine, npr.: كُنْتُمْ / آمَّتُمْ / خَرَجْتُمْ.

Kalun primjenjuje prilikom *vasla* dva vedžha na *mimu* množine kada poslije njega dođe harf s vokalom:

- izgovor *sukuna* na *mimu* množine, kao kod Hafsa, npr.: زِمْنُكُمْ مَنْ يُرِيدُ
- izgovor *mima* s *dammom* i produžavanje *damme* dužinom koja traje 2 hareketa, npr.: أَنْقَبَتُمُوا عَلَى أَعْقَابِكُمْ

Ukoliko poslije *mima množine* dođe *hemze* s vokalom, tada se dužina *mima* (صلة الميم) tretira kao *medd munfesil* te se primjenjuju dva vedžha: obična dužina (القصر) i srednja dužina (الوسط). Kada se u ajetu sastanu *medd munfesil* i *mim* množine, tada je u Kalunovom rivajetu moguće primijeniti četiri vedžha:

- obična dužina *munfesila* (القصر) i *sukun* na *mimu* množine;
- obična dužina *munfesila* (القصر) i dužina *mima* množine (صلة الميم);
- srednja dužina *munfesila* (الوسط) i *sukun* na *mimu* množine;
- srednja dužina *munfesila* (الوسط) i dužina *mima* množine (صلة الميم).⁶

Treba napomenuti da prvi vedžh ima prednost u tilavetskoj primjeni. Ukoliko poslije *mima* množine dođe harf sa *sukunom*, tada se na *mimu* množine izgovara kratka *damma*, npr.: عَلَيْهِمْ أَلْبَابٌ. Nije dozvoljeno pauzirati s dužinom poslije *mima*, npr., proučiti: عَلَيْهِمُوا, već je obavezno zaustavljanje sa *sukunom*.

6 Isto, str. 69–71.

4. Izgovor *damira* (هاء الكنائية)

Spojena lična zamjenica trećeg lica jednine nalazi se na kraju riječi, imenice, glagola ili partikule, npr.: َرَسُولُكَ / جَعَلَهُ / يَهُ – te je u tedžvidskoj nauci označena terminom *hā'ul-kināje*. Može biti vokalizirana *dammom* ili *kesrom* pa se izgovara kratko ili s dužinom. U svim rivajetima se načelno izgovara kratko kada prije nje dođe *sukun* ili *dužina*, npr.: َمِنْهُ / لَدَيْهِ / فِيهِ / يَدَاهُ, osim u Ibn Kesirovom kiraetu gdje se u spomenutim situacijama izgovara dugo, odnosno dulji se *kesra* ili *damma*. Kada prije nje dođe kratki vokal, izgovara se dugo u svim rivajetima, npr.: َلَهُ / قَلَّهُ / وَكُتُبَهُ. Dugi izgovor vokala na ovom *damiru* u tedžvidskoj nauci je označen terminom *medd es-sile* (مد الصلة).

Postoje određene riječi u Kur'anu gdje Kalun napušta opće pravilo dugog izgovora *damira* te ga izgovara kratko:

- َيُؤْدِهُ – na dva mesta u suri Alu Imran, 75. ajet;
- َنُؤْرِيهُ – na dva mesta: u 145. ajetu sure Alu Imran i 20. ajetu sure Eš-Šura;
- َنُوَلِهُ / نُصْلِهُ – u 115. ajetu sure En-Nisa’;
- َأَرْجِهُ – u 111. ajetu sure El-E'raf i 36. ajetu sure Eš-Šu'ara’;
- َيَنْقِهُ – u 52. ajetu sure En-Nur, za razliku od Hafsa koji je tu riječ čitao sa *sukunom* na *qafu*;
- َيَأْتِيهُ – u 75. ajetu sure Taha, gdje je Kalun primjenjivao dva vedžha: kratki i dugi izgovor *kesre*, s tim što kratki izgovor ima prednost u realizaciji;⁷
- َوَمَا أَنْسَانِيهُ – u 63. ajetu sure El-Kehf, za razliku od Hafsa koji je *damir* čitao s *dammom*;⁸
- َعَلَيْهِ اللَّهُ – u 10. ajetu sure El-Feth, za razliku od Hafsa koji je *damir* čitao s *dammom*;⁹
- َفِيهِ مُهَاجَنًا – u 69. ajetu sure El-Furkan.¹⁰

7 Isto, str. 97–103.

8 Al-Bannā, Aḥmad b. Muḥammad, *Ithāf fuḍalā' al-baṣar*, Ālem al-kutub, Bejrut, 1987, 2/219.

9 Isto, 2/482.

10 Isto, 2/311.

5. Izgovor hemzeta

Budući da je *hemze* dubokogrlni (glotal), zvučni, jaki harf, zahtjevne artikulacije, Arapi su taj konsonant različito izgovarali: jedni su ga mijenjali (*ibdal*), drugi su ga izostavljali (*hazf*), treći umekšavali (*teshil*), četvrti prenosili njegov vokal na prethodni harf (*nakl*), a peti su ga potpuno izgovarali (*tahkik*).¹¹ Svi ti načini izgovora *hemzeta* prenijeli su se i na učenje Kur'ana posredstvom kiraeta. Kalun je primjenjivao u svome rivajetu sve spomenute načine izgovora hemzeta.

I) Zamjena *hemzeta* (إبدال الهمزة)

Ibdal je zamjena *hemzeta* harfom dužine koji je srođan s prethodnim vokalom.¹² U riječi سَأَلَ *hemze* s *fethom* je zamijenjeno *elifom* jer mu prethodi *fetha* na harfu *sin* pa se čita: ;سَأَلَ u primjeru السُّفَهَاءُ لَا drugo *hemze* je zamijenjeno harfom *vav* jer mu prethodi *damma* pa se čita: u primjeru أَبْنَاءُ أَحَوَّاتِهِنَّ dru-go *hemze* je zamijenjeno harfom *ja* budući da mu prethodi *kesra* te se čita: أَبْنَاءَ يَحْوَاتِهِنَّ. U sljedećim pojedinačnim riječima Kalun vrši *ibdal* hemzeta:

- u 74. ajetu sure Merjem (ورِيَّا);¹³
- u 94. ajetu sure El-Kehf i 96. ajetu sure El-Enbjija' (يَاجُوحَ وَمَاجُوحَ);¹⁴
- u 14. ajetu sure Sebe' (مِنْسَاتَهُ);¹⁵
- u 20. ajetu sure El-Beled i 8. ajetu sure El-Humeze (مُوْصَدَةُ);¹⁶
- u 1. ajetu sure El-Me'aridž (سَأَلَ);¹⁷
- u 19. ajetu sure Merjem (لَهَبَ), gdje Kalun primjenjuje dva vedžha: izgovor *hemzeta* s *fethom* i zamjenu

11 Više vidi: Fadil Fazlić, *Tedžvid: Komparacija između Hafsovog i Veršovog kira'eta*, FIN i El-Kalem, Sarajevo, 2001, str. 83–93.

12 Isto, str. 84.

13 *Taqrīb al-ma'āni*, nav. djelo, str. 573.

14 Isto, str. 561.

15 Isto, str. 668.

16 Isto, str. 796.

17 Isto, str. 767.

hemzeta harfom *ja*, s tim što prilikom realizacije izgovor *hemzeta* ima prednost.¹⁸

II) Izostavljanje *hemzeta* (حذف الهمز)

Hazf je izostavljanje *hemzeta* tako da mu se izgubi svaki trag u izgovoru. Primjenjuje se u situaciji kada se susretnu dva *hemzeta* sa istim vokalom, npr.: – جَاءَ أَحَدٌ – gubi se prvo *hemze*: جَاءَ أَحَدٌ, ili se pak, njegovo izostavljanje događa u jednoj riječi, npr.: يُصَاهِّنُ pa se izgovara: يُصَاهِّنَ. Kalun izostavlja *hemze* u sljedećim riječima:

- u 62. ajetu sure El-Bekare i 17. ajetu sure El-Hadždž (وَالصَّابِينَ);¹⁹
- u 69. ajetu sure El-Ma'ide (وَالصَّابِئُونَ) s *dammom* na harfu *ba*;
- u 30. ajetu sure Et-Tevbe (يُصَاهِّنُونَ) s *dammom* na harfu *ha*;²⁰
- u 98. ajetu sure El-Kehf (دَكَاءٌ) s *tenvinom* poslije harfa *kaf*;²¹
- u 190. ajetu sure El-E'rāf (شُرَكَاءٌ) s *tenvinom* na *kafu*;²²
- u 176. ajetu sure Eš-Šu'ara' i 13. ajetu sure Sad (لَيْكَةٌ) s *fethom* na *lamu*,²³ *sukunom* na harfu *ja* i *fethom* na harfu *ta*, za razliku od sure El-Hidžr i Qaf gdje riječ لَيْكَةٌ Kalun čita kao i ostale ravije, tj. sa *sukunom* na *lamu*, *fethom* na *hemzetu* i *kesrom* na harfu *ta* (الْأَيْكَةِ).

III) Zadržavanje *hemzeta* (إثبات الهمز)

Iṣbātul-hemz je termin koji u kiraetskoj nauci označava zadržavanje artikulacije *hemzeta*. U nekim specifičnim riječima gdje standardni gramatički postupci nalažu izostavljanje *hemzeta*, neki kiraetski imami su, iz etimoloških razloga, izabrali

18 Isto, str. 569.

19 Abdul-Fattāḥ al-Qādī, *Al-Budūr az-zāhire*, Dārul-kitāb al-'arabi, Bejrut, bez godine izdajanja, str. 34.

20 Isto, str. 135.

21 Isto, str. 197.

22 Isto, str. 127.

23 Isto, str. 232.

varijantu zadržavanja *hemzeta*. Za razliku od Hafsa, Kalun zadržava *hemze* u sljedećim riječima:

- (النَّبِيُّونَ) u obliku jednine ili množine, u padežima: nominativu, akuzativu i genitivu, npr.: النَّبِيُّ / النَّبِيُّونَ / النَّبِيَّينَ / الْبَيْتَنَ / izuzimajući riječ (النَّبِيُّ إِلَّا) i 50. (النَّبِيُّ إِنْ). 53. ajetu sure El-Ahzab gdje prilikom prijelazne forme primjenjuje *ibdal hemzeta* kao ostali učači, dok prilikom *vakfa* zadržava *hemze*;²⁴
- izgovarajući *hemze* s tenvinom *en* gdje god se ta riječ nalazi u Kur'anu (هُزْوَا);²⁵
- (كَفُوا) primjenjujući varijantu kao u prethodnom primjeru (كَفُوا);
- u 98. ajetu sure El-Bekare zadržavajući *hemze* poslije *elifa* (مِيكَالَ),²⁶
- u 132. ajetu sure El-Bekare izgovarajući *hemze* između dva *vava* (وَوْصَى);²⁷
- izgovarajući *hemze* poslije *elifa* (رَكِيَّا) gdje god se ta riječ nalazi u Kur'anu,²⁸
- (الْبَرِيَّةَ) u 6. i 7. ajetu sure El-Bejjine izgovarajući *hemze* poslije harfa ى sa *sukunom*, tj. poslije harfa dužine (الْبَرِيَّةَ).²⁹

IV) Prenošenje vokala sa *hemzeta* (النَّقل)

Nakl je termin koji označava prenošenje vokala s *hemzeta* na prethodni harf sa *sukunom* poslije čega se izostavlja izgovor *hemzeta*.³⁰ Kalun je primjenjivao *nakl* u sljedećim riječima:

- (رَدْءٌ) u 34. ajetu sure El-Kasas (رَدْءٌ);³¹
- (أَلْأَئِنْ) u 51. i 91. ajetu sure Junus izgovarajući *lam* s *fethom* i izostavljajući *hemze* (أَلَّا لَنْ). Pored *nakla*, u ovoj riječi

24 *Taqrib al-ma'ani*, nav. djelo, str. 306.

25 Isto, str. 307.

26 Isto, str. 311.

27 Isto, str. 318.

28 Isto, str. 349.

29 Isto, str. 799.

30 Fazlić, nav. djelo, str. 91.

31 Vidi: Abul-Qāsim 'Aliyy b. 'Utmān al-Bagdādi, *Sirāgul-qāri' al-mubtedi'*, Merkez Mustafa al-Halabi ve şurekā'uh, Kairo, 1954, str. 84.

Kalun je primjenjivao dva vedžha kada je u pitanju izgovor nestalnog hemzeta (*hemzetul-vasl*): a) mijenjanje nestalnog hemzeta u *elif* dužine u trajanju šest ili dva hreketa i b) zadržavanje nestalnog hemzeta koje se izgovara s *teshilom*, tj. umekšano;³²

- (عَادَ الْأُولَى) u 50. ajetu sure En-Nedžm prenoseći *dammu* s hemzeta na *lam*, pri čemu zadržava hemze sa *sukunom*, izostavlja dužinu i primjenjuje *idgam* (عَادَ الْأُولَى), ali samo prilikom prijelazne forme (*vasla*). Međutim, prilikom *vakfa*, Kalun je primjenjivao nekoliko vedžhova:
 - a. izgovor *sukuna* na *lamu* i zadržavanje hemzeta (الْأُولَى);
 - b. izgovor nestalnog hemzeta, zatim *damme* na *lamu* i hemzeta sa *sukunom* (الْأُولَى);
 - c. izostavljanje nestalnog hemzeta poslije čega se izgovara *damma* na *lamu* i hemzeta sa *sukunom* (الْأُولَى).³³

V) Umekšani izgovor hemzeta (التسهيل)

Teshil je umekšani izgovor hemzeta na način da se izvrši srednja artikulacija, tj. između potpune realizacije hemzeta i harfa dužine koji odgovara vokalu na hemzetu. Tako naprimjer u riječi هَاتِنْ Kalun izgovara prvo hemze potpuno, a drugo umekšano približavajući artikulaciju hemzeta *elifu*; u riječi أَوْتِبْشِكْمُ drugo hemze izgovara umekšano približavajući njegovu artikulaciju *vavu*; u riječi أَتِكْمُ drugo hemze izgovara umekšano približavajući njegovu artikulaciju harfu *ja*.³⁴

U spomenutim i drugim sličnim primjerima u Kur'anu gdje se susreću dva hemzeta na početku riječi Kalun umeće *elif* dužine između dva hemzeta, tj. između prvog koje se izgovara potpuno i drugog koje se izgovara umekšano: ءَانْتُمْ / ءَاوْتِبْشِكْمُ / ءَاتِكْمُ. Taj postupak umetanja naziva se *idħäl* (الإدخال).

Izuzetak su sljedeće riječi:

32 Isto, str. 81.

33 Isto, str. 82–83.

34 Vidi: *Taqrib al-ma'āni*, nav. djelo, str. 137.

- (عَمَّتْ) u 123. ajetu sure El-E'raf, 17. ajetu sure Taha i 49. ajetu sure Eš-Šu'ara';
- (أَلْهَتْ) u 58. ajetu sure Ez-Zuhurf;
- (أَنْتَمْ) gdje god se nalazi u Kur'anu.³⁵

U riječi أُؤْشِهُدُوا u 19. ajetu sure Ez-Zuhurf Kalun primjenjuje dva vedžha: a) umekšani izgovor drugog *hemzeta* sa *idhālom* i b) umekšani izgovor *hemzeta* bez *idhāla*.³⁶

Treba napomenuti da u glagolima أَرَأَيْتَ / أَرَأَيْتُ koji se nalaze u upitnoj formi Kalun, također, primjenjuje *teshil* na drugom *hemzetu*, kao i na *hemzetu* u riječi هَانَتْ gdje god dođe u Kur'anu.³⁷

VI) Izgovor dvaju *hemzeta* između dviju riječi

Kada se susretu dva *hemzeta*, jedno na kraju prve, a drugo na početku druge riječi, tada Kalun primjenjuje različita pravila prilikom artikulacije tih *hemzeta*. *Hemzeta* mogu biti vokalizirana istim ili različitim vokalima. Kada su vokalizirana istim vokalima, Kalun primjenjuje sljedeća pravila:

- kod *hemzeta* vokaliziranih *fethom* izostavlja prvo i izgova-ra samo drugo *hemze*, npr.: جَاءَ أَحَدٌ;
- kod *hemzeta* vokaliziranih *dammom* izgovara prvo s *teshilom*, a drugo s *tahkikom*, npr.: أُوْلَئِكُمْ أُولَئِكَ;
- kod *hemzeta* vokaliziranih *kesrom*, također izgovara prvo s *teshilom*, a drugo s *tahkikom*, npr.: هُوَ لَا إِنْ كُتُمْ, s tim što u 53. ajetu sure Jusuf (بِالسُّوْءِ إِلَّا) dodaje još jedan vedžh: *ibdal* prvog *hemzeta* u *vav* i njegova asimilacija (*idgam*) u prethodni *vav* dužine tako da se izgovara jedan udvojeni *vav* s *kesrom* bez dužine (بِالسُّوْءِ إِلَّا).³⁸

Ukoliko su *hemzeta* vokalizirana različitim vokalima, Kalun primjenjuje sljedeća pravila:

- *teshil* na drugom *hemzetu*, kada je prvo s *fethom*, a drugo s *dammom*, npr.: جَاءَ أَمَّةً;

35 Isto, str. 125–127.

36 Isto, str. 714.

37 Isto, str. 353.

38 Isto, str. 129–132.

- *ibdal* drugog *hemzeta* u *vav*, kada je prvo s *dammom*, a drugo s *fethom*, npr.: نَسَاءُ أَصْبَنَا → نَسَاءُ وَصَبَنَا;
- *ibdal* drugog *hemzeta* u *harf ja*, kada je prvo s *kesrom*, a drugo s *fethom*, npr.: مِنَ السَّمَاءِ أَوْ أَتَيْنَا → مِنَ السَّمَاءِ يَوْ أَتَيْنَا;
- *teshil* drugog *hemzeta* ili *ibdal* u *vav*, kada je prvo s *dammom*, a drugo s *kesrom*, npr.: يَسَاءُ إِلَى → يَسَاءُ وَلَى³⁹.

6. *Idgam – asimilacija dvaju harfova*

Idgam je spajanje harfa *sakina* (nevokaliziranog harfa) sa harfom *muteharrikom* (vokaliziranim harfom) tako da postanu jedan udvojeni harf s jednim tvorbenim ishodištem,⁴⁰ npr.: يُدْرِكُم / مِمَّاءُ / مِنْ مَاءِ / هَمَّتْ طَافِئَتَانْ / يُدْرِكُم / مِمَّاءُ / هَمَّتْ طَافِئَتَانْ. Kalun je primjenjivao *idgam* u svim primjerima u kojima je i Hafs primjenjivao *idgam*, uključujući i sljedeće situacije:

- (<الْحَدْنُمْ) *idgam* harfa ؽ sa *sukunom* u harf ت s vokalom, gdje god dođe spomenuti glagol;
- (<يُعَدْ بْ مَنْ يَسَاءُ) *idgam* harfa *ba* sa *sukunom* u harf *mim* s vokalom;
- (<يَلْهَثْ ذَلِكَ) gdje primjenjuje dva vedžha: *idgam* harfa ث u harf ؽ i *izhar*;
- (<اَرْكَبْ مَعَنَا) gdje, takodje, primjenjuje dva vedžha: *idgam* harfa ب u harf م i *izhar*.⁴¹

7. *Sekta – specifična stanka (السكت)*

Sekta je, prema stručnoj definiciji, prekid glasa na određenom kur'anskom harfu u vremenskom intervalu koji nije dovoljan za obnovu daha s ciljem da se učenje nastavi.⁴² U Hafsovom rivajetu *sekta* se primjenjuje na četiri mesta: između 1. i 2. ajeta sure El-Kehf (عَوْجًا فِيمَا), u 52. ajetu sure Jasin (مَرْقَدِنَا هَذَا), te 14. ajetu sure El-Mutaffifin (مَنْ رَاقِي) te 27. ajetu sure El-Kijame (بَلْ رَانِي).

Što se tiče Kaluna, on u navedenim situacijama ne primjenjuje

39 Isto, str. 135–136

40 Dževad Šošić, *Tedžvid: komentar Džezerije*, El-Kalem, Sarajevo, 2019, str. 85.

41 Vidi: *Taqrīb al-ma'āni*, nav. djelo, str. 199–200.

42 Šošić, nav. djelo, str. 121.

sektu, već tedžvidska pravila koja se realiziraju u takvim uvjetima, tj. u prvom slučaju *ihfa*, u drugom slučaju *vasl* (spajanje), u trećem i četvrtom slučaju potpuni *idgam*.

8. Mala imala (الإِمَالَةُ الْكَبِيرَىُ) i velika imala (الْتَّقْلِيلُ)

Velika imala je specifičan izgovor *fethe* na način da se ona približava izgovoru *kesre*, odnosno *elif* se približava izgovoru harfa *ja*. *Taklil* ili mala *imala* je izgovor između *fethe* i velike *imale*.⁴³

Kalun je primjenjivao veliku *imalu* samo u riječi هَارٌ koja se nalazi u 109. ajetu sure Et-Tevbe,⁴⁴ dok je u riječi السُّورَةُ primjenjivao *feth* i *taklil*, bez obzira gdje se ta riječ nalazi u Kur'anu.⁴⁵ Za razliku od Hafsa, u riječi مَجْرِيَّهَا Kalun nije primjenjivao *imalu*.

9. Spojena zamjenica – ja el-idāfe (يَاءُ الْإِضَافَةِ)

Spojena lična zamjenica prvog lica jednine koja se na kraju riječi, imenica, glagola, priloga, prijedloga i partikula piše u kur'anskom tekstu naziva se *ja el-idāfe*. Kiraetske razlike u vezi s tom zamjenicom kreću se između artikulacije *sukuna* ili *fethe*. Ako zanemarimo neke izuzetke, Kalun je tu zamjenicu čitao s *fethom* kada poslije nje dođe *hemze* s *fethom* (إِنَّى أَعْلَمُ), ili *hemze* s *dammom* (تَوْفِيقِي إِلَّا), ili *hemze* s *kesrom* (عَذَابِي أَصِيبُ), ili određeni član (عَهْدِي الظَّالِمِينَ), ili nestalno *hemze* (بَعْدِي اسْمُهُ). Uodređenim slučajevima, kada poslije spomenute zamjenice dođe vokalizirani harf koji nije *hemze*, Kalun je zadržavao izgovor *sukuna*, a radi se o sljedećim riječima:

- وَمَنْ مَعِي مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (مَعِي)
- u 22. ajetu sure Ibrahim, 18. ajetu sure Taha, 23. i 69. ajetu sure Sad te 21. ajetu sure Ed-Duhan;
- u 20. ajetu sure En-Neml; (مَا لِي لَا أَرَى الْهُدُودَ)
- u 28. ajetu sure Nuh; (بِيْتِيْ)
- u 162. ajetu sure El-En'am.⁴⁶ (وَمَحْيَايْ)

43 Vidi: *Taqriib al-ma'ani*, nav. djelo, str. 205.

44 Isto, str. 225.

45 Isto, str. 346.

46 Isto, str. 267-284.

10. Izostavljeno ی na završecima riječi (ياءات الزوائد)

U kur'anskom pravopisu često se na kraju riječi izostavlja harf ی koji predstavlja spojenu zamjenicu ili treći korjeniti konsonant. Pravopisno izostavljeni harf ی naziva se *el-ja'u ez-zāide* (الباء الرائدة). Kiraetske razlike u vezi s tim harfom tiču se njegove artikulacije prilikom *vakfa* i *vasla* ili izostavljanja artikulacije u oba slučaja, odnosno njegove artikulacije samo prilikom *vasla*. U Kalunovom rivajetu evidentirano je zadržavanje pravopisno izostavljenog harfa ی samo prilikom *vasla*. Specifični su sljedeći primjeri:

- u 20. ajetu sure Alu Imran, gdje Kalun zadržava samo prilikom *vasla*;
- gdje Kalun zadržava ی prilikom *vasla* i čita ga kao *medd-munfesil*;
- u 186. ajetu sure El-Bekare, gdje Kalun primjenjuje dva vedžha u spomenutim riječima: izostavljanje ili zadržavanje ی prilikom *vasla*, dok ga prilikom *vakfa* obavezno izostavlja;
- u 36. ajetu sure En-Neml, gdje se prilikom *vasla* harf ی izgovara s *fethom*, dok se prilikom *vakfa* primjenjuju dva vedžha: zadržavanje sa *sukunom* ili izostavljanje;
- u 68. ajetu sure Ez-Zuhurf, gdje Kalun zadržava ی u oba slučaja, što odudara od njegovog metodološkog principa da se zadržava izgovor ی samo prilikom *vasla*.⁴⁷

11. Ostala specifična pravila

Kada je u pitanju Kalunov rivajet potrebno je imati u vidu i sljedeća pravila:

- zamjenice (وُهُوٰ / فُهْوَ / لَهُوٰ) čitaju se sa *sukunom* na harfu *ha*, kao i zamjenice (وَهِيٰ / فَهِيٰ / لَهِيٰ). Također, *ha* se čita sa *sukunom* u slučaju kada prije zamjenice هو dođe prijedlog ثم, što

⁴⁷ Isto, str. 287–296.

- je jedinstven primjer u 61. ajetu sure El-Kasas, imajući u vidu da početna forma od هُوَ iziskuje izgovor *damme* (هُوَ);⁴⁸
- riječ (بُيُوت) čita se s *kesrom* na harfu ب gdje god se nalazi u Kur'anu, bez obzira da li je s određenim ili bez određenog člana;⁴⁹
 - riječ (خُطُوات) čita se sa *sukunom* na harfu ط gdje god se nalazi u Kur'anu;⁵⁰
 - glagol (تَذَكَّرُونَ) čita se s *tešdidom* na harfu ذ gdje god počinje spomenuti glagol s jednim harfom ت;⁵¹
 - vokalizacija prvog harfa *dammom* kod susreta dvaju *sakina*, pod uvjetom da se nestalno *hemze* prilikom početne forme izgovara s *dammom*, npr.: قُلْ ادْعُوا :⁵²
 - glagol (يَحْسِبُ) čita se s *kesrom* na harfu س kada je u sadašnjem vremenu;⁵³
 - riječ (بَيْ) čita se s *kesrom* na završetku na svim mjestima u Kur'anu;⁵⁴
 - glagol (سِيَئَ / سِيَّئَ) čita se s *išmamom* na harfu س, tako što se skupe usne i izgovori djelić *damme* te se odmah izgovori *kesra*;⁵⁵
 - riječ (نَعَمَ) čita se s *ihtilasom* (الا خلاص), reduciranim izgovorom *kesre* na harfu ن, otprilike u vrijednosti dvije trećine kratkog vokala.⁵⁶

48 Isto, str. 302–303.

49 Isto, str. 324–325.

50 Isto, str. 321.

51 Isto, str. 429.

52 Isto, str. 321–322.

53 Isto, str. 340.

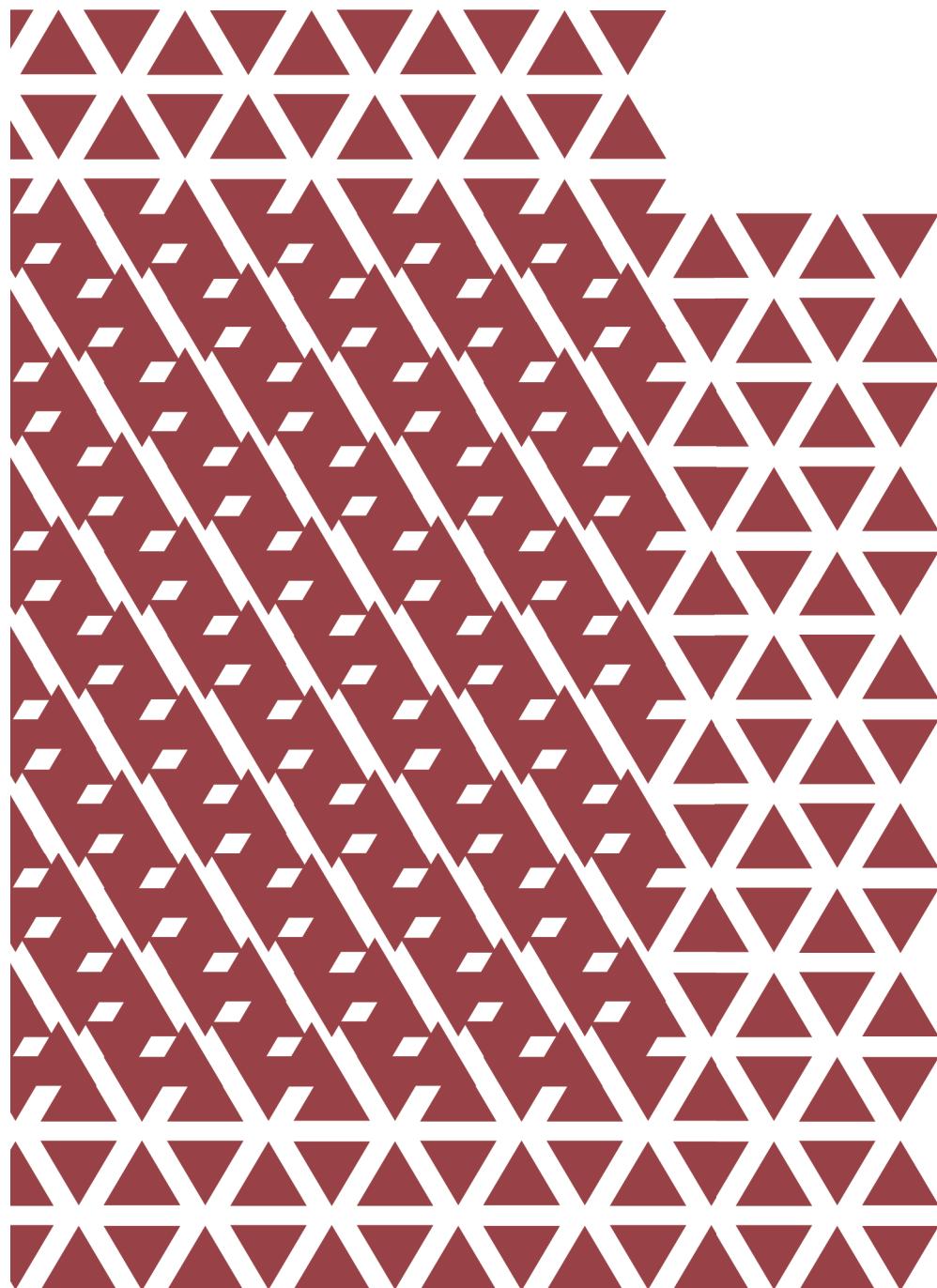
54 Isto, str. 484–485.

55 Isto, str. 302.

56 Isto, str. 338–339.

Zaključak

Jedan od rivajeta koji je zaživio u masovnijoj primjeni, doduše u nekim dijelovima islamskog svijeta, jeste Kalunov rivajet. Poteče iz medinske kiraetske škole koju je predvodio imam Nafi'. U najširem dijelu tedžvidske primjene podudara se sa Hafsovim rivajetom prema kojem bosanskohercegovački muslimani, kao i većina muslimana u svijetu, uče Kur'an. Međutim, postoje tedžvidska pravila koja su specifična za Kalunov rivajet te ih je potrebno izdvojiti, teorijski objasniti i praktično demonstrirati. Uzimajući u obzir uobičajeni redoslijed poglavlja koja tretiraju tedžvidske osnove bilo kojeg rivajeta, u ovom radu smo komparativnom metodom prezentirali tedžvidske osnove Kalunovog rivajeta kroz sljedeća poglavlja: Učenje *Besmele*, Trajanje izvedenih dužina, Izgovor *mima* množine, Izgovor *damira*, Izgovor *hemzeta*, *Idgam*, *Sekta*, Mala i velika *imala*, Spojena zamjenica – *ja el-idāfe*, Izostavljeni *ja* na završecima riječi – *jā'at ez-zeva'id* te poglavlje o ostalim specifičnim pravilima. Vidjeli smo da Kalun uči *Besmelu* između dviju sura, kao i Hafs, da *medd- mun-fesil* uči kao običnu i kao srednju dužinu, da *mim* množine čita sa *sukunom* ili ga vokalizira *mimom* koji se pretvara u osnovnu dužinu, da spojeni *damir* trećeg lica jednine izgovara kratko u određenim riječima, tj. bez dužine, da prilikom artikulacije *hemzeta* prakticira sve varijante, *tahkik*, *teshil*, *nakl*, *ibdal* i *idhal*, da u rijetkim slučajevima kontrira Hafsu kada je u pitanju primjena *idgama* ili *izhara*, da samo u riječi *hārin* primjenjuje veliku *imalu* i da samo u riječi *tevrāt* koristi malu *imalu*, da *ja el-idāfe* najčešće uči s *fethom*, dok *ja ez-zā'ide* zadržava prilikom *vasla*, ali ne i prilikom *vakfa*. Tu su i druga pravila koja krase Kalunov rivajet čineći ga interesantnim za neka detaljnija lingvistička, stilistička, tefsirska ili kiraetska istraživanja.



ZUHDIJA HASANOVIĆ

Pojam mira u osnovnim izvorima islama (Kur'anu i sunnetu)

Zuhdija Hasanović
dekan Fakulteta islamskih
nauka
zuhdija.hasanovic@fin.unsa.ba

Stručni rad
Primljeno: 31.08.2019.
Prihvaćeno: 24.10.2019.

Ključne riječi:
mir, Kur'an, sunnet, sukob,
konflikt, rat, dijalog, selam,
ihsan

Sažetak:

Pojam mira i njegove različite izvedenice vrlo često koristimo u životu, najčešće u formi ideala kojem težimo. Razumijevamo ga u širem političkom kontekstu, u smislu ideje izostanka sukoba, nasilja i rata među narodima i državama; socijalnom, u smislu stabilnosti odnosa unutar različitih slojeva društva ili pak psihološkom, u smislu težnje ka unutarnjoj harmoniji i zadovoljstvu. Mir je uvijek poželjan i često se povezuje s religijom, bilo da se njoj pripisuju zasluge za njegovo uspostavljanje, bilo da se religiji spočitava odgovornost za njegov izostanak. U okviru ovog teksta pokušava se sagledati uloga i odgovornost islama u procesu izgradnje mira. Analizira se da li je izostanak mira rezultat pravilne upotrebe ili zloupotrebe religije te ko snosi odgovornost za eventualne zloupotrebe i kako religija može pomoći u situaciji kada je mir narušen. U traganju za odgovorima dat je osvrt na pojам mira u temeljnim izvorima islama.

مفهوم السلام في مصادر الإسلام الرئيسية
(القرآن الكريم والسنّة)

The Concept of Peace in the Primary Sources of Islam
(Qur'an and Sunnah)

Keywords:

peace, religion, sources of Islam

الكلمات المفتاحية:

السلام، الدين، مصادر الإسلام

Abstract:

104

Very often, we use the concept of peace and its various derivatives, most often in the form of an ideal to which we aspire. In a broader political context, we understand this concept in terms of absence of conflict, violence and war between nations and states; in a social context, in terms of the stability of relations among different social classes, or in a psychological context, in terms of striving for inner harmony and contentment. Peace is always desirable and is often associated with religion, which is either given credit to its establishment or blamed for its absence. This paper attempts to analyse the role and responsibility of Islam in the peace-building process. It analyzes whether the absence of peace is the result of the proper use or abuse of religion, who is responsible for possible abuses, and how religion could help in case of disturbance of the peace. In search of answers, the paper also offers a review of the notion of peace in the fundamental sources of Islam.

خلاصة البحث:

نحن في حياتنا نكثر استعمال مفهوم السلام ومشقاته المختلفة، غالباً ما في شكل مثل أعلى نسعي إليه. في السياق السياسي الواسع نفهمه فكررة غياب الصراع والعنف وال الحرب بين الشعوب والدول؛ وفي السياق الاجتماعي نراه استقرار العلاقات داخل طبقات المجتمع المختلفة؛ وفي السياق النفسي نفهمه السعي إلى الانسجام والرضا الداخليين. إن السلام مرغوب فيه دائماً وكثيراً ما يتم ربطه بالدين، سواءً يرجع الفضل إلى الدين لضمان السلام أم يُحمل المسئولية لغيابه. وفي هذا البحث نحاول دراسة دور الإسلام ومسئوليته في عملية بناء السلام، فيتم التحليل ما إذا كان غياب السلام نتيجة استعمال الدين السليم أو سوء استعماله، ومن عليه المسئولية لسوء الاستعمال الممكن، وكيف يساعد الدين في حالة تهديد السلام. وفي البحث عن الأرجوحة عُرضت في هذا البحث لمحة عن مفهوم السلام في مصادر الإسلام الرئيسية.

Važno je govoriti o miru iz religijske, teološke perspektive. Prvenstveno, zato što bez obzira na sav tehnološki napredak i uspon čovjeka u intelektualnom i tehnološkom smislu, čovjek u duhovnom i moralnom smislu nije napravio velike iskorake. Naprotiv, svjedoci smo prisutnosti zla i nasilja u različitim formama na svakom mjestu, u porodici, kolektivima, na javnom mjestu.

Začuđuje beskrupuloznost pojedinaca, organizacija, pa čak i država koje čine teror. Vrhunac apsurda je kada pokušavaju opravdati svoje zločine tvrdeći da je to dobro i u interesu čovjeka. Čini nam se da takvu okrutnost i beskrupuloznost nikada ranije nismo vidjeli. Otuda je važno govoriti o mogućnostima ne samo pojedinačnog, nego i kolektivnog djelovanja koje će nas udaljiti od nasilja, destrukcije, ratova, zla i približavati razumijevanju, uvažavanju, konstruktivnosti i osiguravanju trajnog mira na našim prostorima.

S druge strane, dobro je govoriti o miru iz teološke perspektive, jer se vrlo često religija i religijska učenja zloupotrebljavaju pa mnogi javno govore da u ime Boga čine zločine, što je besmisleno. "Treba uvijek naglašavati da međureligijski sukobi, koji prate čitavu ljudsku historiju, nemaju zapravo nikakve veze s pravom religijom. Nema nijedne velike religije koja ne naglašava mir, iako bi tek neznatne skupine, kao što su *kvekeri ili menoniti*, mogle biti danas prozvane pacifistima".¹

Međureligijski sukobi su se vodili zarad sticanja vlasti i imetka, inspirirani šejtanskom voljom za moći prožetom ljudskom pohlepolom. Suština istinske religije uvijek je samo ljubav i ništa osim ljubavi. Istinska religija prevazilazi razlike i nesreće koje izaziva čovek, kao i sve kulturne i socijalne predrasude ograničenog ljudskog uma.² *Istinski vjerovati u Boga podrazumi-jeva svijest, ljubav i pokornost Bogu, a to se izražava kroz ljubav,*

1 Seyyed Hossein Nasr, *Srci islama: trajne vrijednosti za čovječanstvo* (s engleskog: Enes Karić, Rešid Hafizović, Nevad Kahteran), El-Kalem, Sarajevo, 2002, str. 275.

2 Više v.: Goran Golubović, "Sufizam i vjerska tolerancija", u: Nikola Knežević i Zlatiborka Popov Momčilović, *Uloga religije u pomirenju i tranzicionej pravdi*, Centar za istraživanje religije, politike i društva, Novi Sad, 2013, str. 29.

poštovanje i konstruktivnu komunikaciju sa Njegovim krunskim stvorenjem – čovjekom, bez obzira na njegovu etničku, rasnu, religijsku ili bilo koju drugu različitost.

1. Pojam i važnost mira

Kao i druge slične pojmove i mir nije jednostavno definirati. Mir ne podrazumijeva samo vrijeme bez rata i destruktivnosti, nego stanje smirenosti, spokoja (kojem je antonim pojam nemir), harmonije, unutarnjeg zadovoljstva, vedrine, koje se prije svega osjeti u sebi, a onda se na različite komplementarne načine ispoljava unutar porodice, zajednice, društva i prirode, bez obzira na sve različitosti koje postoje u njima.³

Da bi se ostvario mir neophodno je postojanje nesebične ljubavi, iskrenosti, pravde i posvećenog angažmana na njegovom promoviranju i održavanju, ali prije svega iskrene i potpune predanosti Bogu.

Bez mira ne može se govoriti o bilo kakvom, materijalnom ili duhovnom, ekonomskom ili socijalnom, intelektualnom ili civilizacijskom, ne samo napretku, nego i opstanku zajednice i društva.

Posmatrajući sliku svijeta danas može se govoriti o dominaciji kulture nasilja, ali to ne znači da je nasilje nešto novo – ono postoji oduvijek. Međutim, čini se da se tokom posljednjeg desetljeća nasilje intenziviralo na svim razinama i kroz mnogo različitih oblika. To se vidi na primjeru mnoštva očajničkih i, u biti, besmislenih ratova koji su se proširili svijetom, općeg porasta nasilnog kriminala, besmislenog vandalizma, oskrvruća i iskorištavanja okoliša, uzdizanja profita na razinu krajnjeg cilja čovječanstva, pri čemu je tržište najbolji način za njegovo ostvarenje.⁴

Nasilje je postalo strašna navika bez koje više ne možemo. Sve se ovo odvija u globalnom okviru unutar kojeg su ljudske

3 Više v.: <https://hr.wikipedia.org/wiki/Mir> (2. 1. 2019).

4 http://www.centar-za-mir.hr/uploads/dokumenti/knjige/Podrivanje_globalne_kulture_nasilja.pdf (29. 7. 2019).

aktivnosti isprepletene kao nikada prije. Iz ovakve se situacije razvilo raspoloženje u cijelome svijetu, nijemo prihvatanje stvari onakvima kakve jesu, neizbjegnosti nasilja, grubog i nemilosrdnog stvarnog svijeta.⁵

Ali, ako zlo i nasilje prožima sve sfere ljudskog djelovanja, ako je nezaobilazno u svim životnim dobima i svojstveno svim državama, bez obzira na njihovu ekonomsku i političku moć, može li se onda govoriti o prevazilaženju kulture nasilja i uspostavljanju kulture mira?!

Vjerujemo da je direktna akcija protiv simptoma ove moći relativno nedjelotvorna. Mnogo je važnije i djelotvornije, iako vjerojatno sporije i manje spektakularno, postupno podrivanje ove kulture nasilja. *Neophodno je krenuti od borbe za mir u nama samima.*⁶

Snažan protuotrov nasilju u našoj je vlastitoj prirodi. Jednako kao i mogućnosti za nasilje koje dijelimo s drugim životinjama, mi imamo i one koje nam omogućuju plodonosan i kreativan zajednički život u sve komplikiranijim društvima. Zadivljujuće je kako je mnogo onih koji su podnosili teret i po-teškoće rata i oskudice, a koji nisu izgubili povjerenje u čovjeka, njegovu dobrotu i saosjećanje.⁷

Ono što moramo učiniti je razumjeti kulturu nasilja, odbaciti je i shvatiti da postoji bolji život, onaj koji u potpunosti koristi naše ljudske potencijale.⁸

Otuda je obaveza svih nas, pojedinačno, posebno kroz teološke studije raditi na uspostavljanju jednog transformiranog sistema: kulture nenasilne međuvisnosti, kulture mira, za razliku od kulture utemeljene na zabludama nasilja.

Konkretan način putem kojeg treba raditi na prevazilaženju kulture nasilja, a kojeg treba konstantno promovirati kroz teološke studije jeste *dijalog*. Dijalog je metoda iniciranja energije

5 Isto.

6 Isto.

7 Isto.

8 Isto.

za kreativno i pozitivno rješavanje problema, za promoviranje želje i obaveze za jedinstvo, za razvijanje kulture prijateljstva i razumijevanja.⁹

Danas, više nego bilo kada do sada smo upućeni jedni na druge. Ljudi različitih vjera, nacija, političkih uvjerenja..., žive pod istim krovom i dijele ili razmjenjuju iste materijalne blagodati i duhovne vrijednosti. Zato nam je danas dijalog više nego potreban. Ovo nam je prilično jasno ovde na Balkanu, gde istina o mnogim pitanjima ima najmanje dva oblika. Kako doći do potpune istine, ili bar do prihvatljive istine za sve, ili do efikasne istine – ako ne preko dijaloga!? Dijalog je naša duhovna matrica, kalup, teško primjenljiva, naporna, bolna – ali neophodna i korisna.¹⁰

Jedan od glavnih uzroka i izvora problema, konflikata i sukoba među ljudima jesu stereotipi, predrasude i umišljanja koja su opet rezultat prekida kvalitetne komunikacije među ljudima. Pokrenuti su brojni ratovi iz bojazni da će nas druga strana napasti. Napadamo druge i prijetimo im iz osjećaja sopstvene nesigurnosti i ugrozenosti. Međutim, kada se čovjek usudi napasti na drugoga ili još gore oduzeti mu život time je udario na samog sebe, jer je udario na čovjeka – krunsko Božije stvorenje i najviše vrijednosti koje ga krase.¹¹

2. Razumijevanje mira u islamu

Pošto je svrha svake izvorne religije da dosegne Boga *Koji jest Mir i Izvor mira*, islam također teži da povede svoje sljedbenike k prebivalištu mira i da stvori mir do jednog mogućeg stupnja u svijetu prepunom neravnoteže, napetosti i nedraća.¹²

Iako to danas mnogima izgleda apsurdno i neshvatljivo islam je religija mira. On predstavlja mir i želi mir. Islam ne želi

⁹ *Uloga religije u pomirenju i tranzicijonoj pravdi*, str. 81.

¹⁰ *Isto*, str. 82.

¹¹ Više v.: <http://majkaidijete.ba/edukacija-2/knjizevnost/item/2311-pojam-i-nivoi-mira-u-mesneviji> (2. 1. 2018).

¹² Seyyed Hossein Nasr, *nav. djelo*, str. 277.

mir samo za svoje sljedbenike, nego za cijelo čovječanstvo i sva Božija stvorenja.

Preko milijarda i po ljudi širom svijeta su sljedbenici islama. Veliki argument koji govori o islamu kao religiji mira je samo njegovo ime. "Islam" znači mir. Dakle, čini se sasvim neprirodno da religija koja se naziva mirom može naučavati ili promovirati nešto što je nasilno i agresivno.¹³

Arapska riječ *salām* (doslovno mir) izvedena je od istog koriđena *s-l-m*, kao i *islām*. Iz ova tri suglasnika *s-l-m*¹⁴ mogu se izvesti četiri vrlo srođne riječi: *salām*, *salāma*, *silm* i *salm*. Ragib el-Isfahani (Rāġib al-Īṣfahānī) u svom leksikonu kur'anskih izraza *El-Mufredat fi garibil-Kur'an* (*Al-Mufradāt fī garīb al-Qur'ān*) kaže: "Es-Selm i es-selama znače slobodu od bilo kakve spoljašnje ili unutrašnje destrukcije." Na osnovu toga, on spominje da će pravi mir postojati samo u Džennetu, samo tu će biti trajanje bez kraja, potpuno zadovoljstvo bez potreba, savršena čast bez ikakvog poniženja i potpuno zdravlje bez bolesti. U tom smislu, Bog je poznat kao *As-Salām*, jer je samo On opisan kao potpuno slobodan od bilo kakvih nedostataka ili mahana.¹⁵

Budući da je korijen riječi Islam "silm" (mir), islam podrazumijeva "kreiranje mira", tj. graditi mir, ostvarivati spas i blagostanje i udaljavati se od destrukcije; postizati dobrotu, udobnost i milost, a držati se daleko od nemira, nevolje i katastrofe.

Jedan od najvažnijih ciljeva naše religije je uvođenje u svijet etosa koji olakšava širenje mira na svakom nivou. Za muslimane ideja življenja u miru, dok se zanemaruje Bog, posve je absurdna, jer samo Bog može dovesti u red haos i trivenje unutar ljudske duše, a kada ondje nema mira, neće biti mira ni izvan nje.¹⁶

Za islam kao i za sve autentične tradicije, svrha religije je da sačuva ljudsku dušu i da, dosljedno tome, uspostavi pravdu i

13 <http://www.quranreading.com/blog/islam-and-peace-hadith-on-importance-of-peace/>

14 Više v.: <https://www.islamicity.org/6256/peace-and-justice-in-islam/> (16. 12. 2018).

15 *Isto.*

16 S. H. Nasr, *nav. djelo*, str. 281.

mir u društvu, tako da ljudi mogu živjeti krepesno i umirati "u miru", koji u najdubljem smislu znači umiranje u blagoslovljennom stanju koje vodi iskušavanju nebeskog mira.¹⁷

Naši lični odnosi sa našim bližnjima trebali bi početi sa primjenom Poslanikovog, s.a.v.s., pravila: "Širimo mir među nama". Ovo pravilo je toliko istaknuto da je Voljeni Poslanik, s.a.v.s., savjetovao njegovu neselektivnu primjenu. Na kraju hadisa u kojem je opisao jedan od najboljih oblika islama, rekao je:

"Hrani potrebne i širi pozdrav mira, onima koje poznaješ i onima koje ne poznaješ."¹⁸ Ovo je veoma važno pitanje koje poziva na našu dublju refleksiju. Njegovu težinu ilustruje činjenica da se spominje kao jedan od faktora koji upotpunjuje našu vjeru. Poslanik je u tom pogledu rekao: "Nećete ući u Džennet dok ne budete vjerovali i nećete vjerovati dok ne budete voljeli jedni druge. Hoću li vam reći nešto što će sigurno dovesti do vaše međusobne ljubavi? Širite pozdrav i duh mira između vas."¹⁹

Naše odnose sa našim supružnicima također treba da karakterizira mir. Bog nas upozorava u vezi tih odnosa, a mir je najbolji.

*Ako se neka žena plaši da će joj se muž početi joguniti ili da će je zanemariti, onda se oni neće ogriješiti ako se nagode – a nagodba je najbolji način – ta ljudi su stvorenii lakomi! I ako vi budete lijepo postupali i Allaha se bojali – pa, Allah dobro zna ono što radite.*²⁰

Slično tome, u našim odnosima s drugim narodima, Bog nam zapovijeda:

*Ako oni budu skloni miru, budi i ti sklon i pouzdaj se u Allaha, jer On, uistinu, sve čuje i sve zna.*²¹

Na individualnom nivou, mir se može posmatrati kao odsustvo destrukcije srca. Onaj koji je oslobođen takvih uništavanja

17 S. H. Nasr, *nav. djelo*, str. 281.

18 Al-Buħārī, *Sahīḥ*, "Kitāb al-īmān", br. 5.

19 Muslim, *Sahīḥ*, "Kitāb al-īmān", br. 84.

20 An-Nisā', 128.

21 Al-Anfāl, 61.

će, ako Bog da, uspjeti kada se sretne sa svojim Gospodarom. Zato će on sigurno ući u prebivalište mira (*Dār as-salām*). Bog kaže u tom smislu:

... na *Dan kada neće nikakvo blago, a ni sinovi od koristi biti, samo će onaj koji Allahu srca čista dođe spašen biti.*²²

Na nivou međudržavnih odnosa miroljubive odnose između nacija možemo posmatrati kao stanje u kojem je odsutno nasilje, stanje koje neizbjegno uključuje unutrašnju i vanjsku destrukciju. U tom smislu, rat se može posmatrati kao aberacijsko stanje, tj. stanje devijacije. Aberacijska priroda rata postaje jasnija ako uzmemu u obzir da se ubistvo, krajnja posljedica rata, smatra novinom koja je uništila mir koji je već postojao unutar ljudske porodice. U Poslanikovoj, s.a.v.s., predaji se kaže:

"Nijedna duša neće biti nepravedno ubijena, a da stariji Ademov, a.s., sin (Qābil) neće imati udjela u tom zločinu. To je zato jer je prvi uveo ubistvo (u ljudsku zajednicu)."²³

Prema islamu, mir nije samo odsustvo rata. Mir podrazumijeva potpuno, neometano funkcioniranje sistema istinskih vrijednosti unutar ljudskog bića, porodice, zajednice i društva.

Pravi musliman je onaj koji istinski slijedi principe i učenje islama. Onaj koji je u savršenom miru sa sobom i drugima.

Musliman unutar sebe pokušava uskladiti različite tenzije, animalne i melekske, nastoji poštovati druge, jer u svakome vidi potomka Adema, a.s., i h. Have, nastoji biti korektan prema svijetu u kojem živi, jer vjeruje da mu ga je Bog, kao Svome na-mjesniku (*halīfa*) povjerio i da će za svoj odnos prema prirodi i drugima odgovarati pred Bogom na Sudnjemu danu.

Naš voljeni poslanik Muhammed, s.a.v.s., poslan je kao milost cijelom čovječanstvu. Ako je donosilac religije milost i u Njegovoj donesenoj istini nema prisile, onda utisak da islam promovira nasilje je neutemeljen, nelogičan i apsurdan. Prema

22 Aš-Šu'arā, 88, 89.

23 At-Tirmidī, *Sunan*, "Kitāb al-'ilm", br. 2.616.

tome, islam u svom autentičnom učenju i življenju nije ništa drugo nego mir.²⁴

Savršen musliman je onaj od čijeg jezika i ruke čovječanstvo je sigurno. U islamu, pravo na život je absolutna vrijednost, u Kur'antu je Allah to spomenuo:

*... ako neko ubije nekoga koji nije ubio nikoga, ili onoga koji na Zemlji nered ne čini – kao da je sve ljudi poubijao; a ako neko bude uzrok da se nečiji život sačuva – kao da je svim ljudima život sačuao. Naši poslanici su im jasne dokaze donosili, ali su mnogi od njih, i poslije toga, na Zemlji sve granice zla prelazili.*²⁵

Jedan od glavnih ciljeva naše religije je uvoditi u svijet ideologiju koja olakšava širenje mira na svakom nivou. Širiti mir na individualnom i društvenom planu kako bismo mogli živjeti miran život s drugima te kako bismo mogli promovirati autentičnu sliku islama, sliku dobrote i mira.²⁶

Dobra djela su ona koja oslobađaju čovječanstvo od agresije i dovode ih u mir. Ona pomažu u promoviranju mira u društvu, mira, izvornog stanja koje uspijeva u odnosima između pojedinačnog i društava. Islam je religija mira u potpunom smislu te riječi. Sva učenja islama zasnivaju se na principima mira i poštovanja. Svako odstupanje od ovog modela je disparitet između islama i pogrešnog tumačenja.²⁷

Dr. Jusuf el-Karadavi, jedan od vodećih islamskih učenjaka današnjice, kaže: "Neophodno je pozivati u mir sa svakim ko pruža ruku mira i odvraćati čovječanstvo od razornih ratova bez nužde, uz zalaganje za postizanje dogovora i ugovora među državama."²⁸

²⁴ <http://www.quranreading.com/blog/islam-and-peace-hadith-on-importance-of-peace/> (16. 1. 2019).

²⁵ Al-Mā'ida, 32.

²⁶ <http://www.quranreading.com/blog/islam-and-peace-hadith-on-importance-of-peace/> (16. 1. 2019).

²⁷ Isto.

²⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Obilježja islamskog srednjeg puta* (s arapskog: Ahmed Halilović), u: *Vesatijja: srednji islamski put*, El-Kalem – izdavački centar Rijaseta Islamske zajednice u BiH i Centar za dijalog – Vesatijja, Sarajevo, 2012, str. 65.

Istina je da sveta povijest islama započinje kao epska povijest, uz brzo napredovanje Arapa izvan Arabije, što je događaj koji je zauvijek promijenio svjetsku historiju. Ali to brzo širenje nije predstavljalo nasilno prevjeravanje jevreja, kršćana, zoroastristanaca ili drugih naroda. Dvije stotine godina nakon muslimanske vladavine najveći dio zemlje u Perziji je još uvijek bio zoroasterske religije, a provincija Mazandaran, uz Kaspijsko more, nije primila islam sve do desetog stoljeća.²⁹

Jednostavno je muslimanima i kršćanima, ili, u vezi s tim, hindusima, konfučijancima ili budistima ukazati na ratne događaje u povijesti druge religije. Povijest svih društava, religijskih ili sekularnih, krcata je takvim primjerima, jer ljudska bića sadrže u svom posrnulom stanju sjemenje sukoba i borbe, i pribjegavaju agresiji i ratu, koristeći za svoj cilj svaku ideju ili ideologiju koja ima moć pokrenuti ljude.³⁰

U brojnim hadisima, a koje bilježi i Ibn Hadžer el-Hejsemi (Ibn Haġar al-Hayṭamī) u djelu *El-Kavlul-muhtesar fi ‘alamatil-Mehdil-muntezar* (*Al-Qawl al-muhtaṣar fī ‘alāmāt al-Mahdī al-muntaṣar*), govori se da će nastupiti vrijeme u kome će pravda, obilje, blagostanje, sigurnost, mir i bratstvo prevladati među čovječanstvom. Ljudi će živjeti u ljubavi, krasit će ih samopozrtvovanje, tolerancija, saosjećanje, milosrđe i odanost. Muhammed, s.a.v.s., rekao je da će ovaj blagoslovjeni period biti doživljen posredovanjem Mehdiјa, odnosno Isaa, a.s., koji će doći na kraju vremena da spasi svijet od haosa, rata i moralnog kolapsa. On će iskorijeniti bezbožne ideologije i okončati nepravdu. Uspostavit će mir i blagostanje. Oni će vratiti ljude stvarnim vrijednostima.³¹

2.1. Mir u Kur'anu

Allah, dž.š., u Kur'anu, a.š., jasno naglašava da je stanje mira – stanje koje je urođeno čovjeku, prirodno i normalno stanje koje

29 Seyyed Hossein Nasr, *nav. djelo*, str. 276.

30 S. H. Nasr, *nav. djelo*, str. 277.

31 https://en.wikipedia.org/wiki/Peace_in_Islamic_philosophy (16. 1. 2019).

čovjeku jedino omogućava odvijanje kvalitetnog života unutar porodice, zajednice i društva. Sva nastojanja koja idu za tim da se naruši mir su šejtanska:

O vjernici, živite svi u miru i ne idite stopama šeđtanovim; on vam je, zaista, neprijatelj otvoren.³²

U Kur'anu Bog oslovljava Sebe imenom *Es-Selam*, tako musliman može kazati da je Bog Mir i da naša žudnja za mirom nije ništa drugo doli žudnja za Bogom. Još uvijek postoji, duboko zapretano u našoj primordijalnoj prirodi, sjećanje na mir koji smo iskusili kada smo posvjedočili Božije gospodstvo u predvečnosti, prije našeg pada u ovdašnji svijet zaborava.³³

Zato što je riječ o nebeskoj odlici, mir nije jednostavno dosegnuti, ni iznutarnji, ni izvanjski. Imati izvanjski mir, to znači nužno biti u miru s nekim, a biti u miru s nekim, znači nužno biti u miru s Bogom... Svaki element duše je od stanovite vrijednosti. Problem predstavlja to što je duša posrnulog ljudskog bića postala haotičnom, a raznovrsni elementi nisu više na svojim vlastitim mjestima... Duši je nemoguće da sama ozbilji tu zaća. Ona treba pomoći Nebu. Poput ostalih duhovnih tradicija, i islam insistira na tome da bez podložnosti Bogu (*taslīm*), koje ima isti korijen kao i riječ mir (*salām*), mi ne možemo dosegnuti mir, a bez mira u nama samima, ne može biti mira ni izvan nas.³⁴

Za muslimane je samo religija kadra vratiti nas natrag "Domu Mira", koji je posljednja rajska zbilja i Božija Prisutnost.

Prema tumačenju islamskih učenjaka individualni osobni mir može se postići jedino potpunim predavanjem Allahu, dž.š. Kur'an je jasno rekao:

... one koji vjeruju i čija se srca, kad se Allah spomene, smiruju – a srca se doista, kad se Allah spomene smiruju!³⁵

Samo oni koji imaju unutarnji mir, koji su svojim vjerovanjem uspjeli uspostaviti sklad i uravnoteženost između svih

32 Al-Baqara, 208.

33 S. H. Nasr, *nav. djelo*, str. 278.

34 *Isto*, str. 280.

35 Ar-Ra'd, 28.

suprotnosti koje postoje u njihovom biću, unutar čijeg bića vla-
da smirenost i harmonija mogu raditi na osiguravanju mira u
vanjskom svijetu, društvu i prirodi.

Uspostava mira između suprotnosti ne znači zatiranje jed-
nog od njih ili pak sputavanje jednog segmenta ličnosti već
uspostava sklada i harmonije među suprotnostima i različito-
stima. Čovjek uzroke zbivanja izvan sebe ne treba tražiti izvan
svoga bića, nego prvo unutar njega, jer su vanjska zbivanja
samo refleksije i posljedice unutarnjih uzroka.³⁶

Čovjek je biće koje je sazdano od suprotnosti i u kojem se u
isto vrijeme nalaze dobro i zlo, težnja za trajnim mirom i sklo-
nost stalnom konfliktu, sukobu, ratu, ljubav i mržnja. On se
ponaša onako kako se ponaša njegova unutrašnjost, odnosno,
njegova vanjština je tek manifestacija njegove nutrine. Ukoliko
u njemu prevlada mir, i njegovu vanjštinu će krasiti mir i spokoj-
što će se odraziti i na njegovo okruženje koje će odgovoriti mi-
rom i spokojem.³⁷

Idealno društvo prema Kur'anu je *Darus-selam*, doslovno,
"Kuća mira" o kojoj se kaže:

*Allah poziva u Kuću mira i ukazuje na Pravi put onome kome
On hoće.*³⁸

Kako bi se ostvarilo društvo mira insistira se na promovira-
nju mira, dobrih odnosa, razumijevanja i saradnje. Prerastanje
kulture nasilja i njezino zamjenjivanje kulturom mira i saradnje
podrazumijeva *razvijanje povjerenja među ljudima i pronalaženje
zajedničkih interesa*. Taj je posao težak i izazovan. On zahtijeva
stvaranje atmosfere u kojoj ćemo se susretati s ljudima. Zahtij-
jeva vrijeme. Zahtijeva fleksibilnost, strpljenje, iskustvo i mu-
drost. Ovaj pristup uključuje sprečavanje sukoba i uspostavlja-
nje sigurnosti utemeljene na saradnji.³⁹

36 Više v.: <http://majkaidijete.ba/ekademijske-knjizevnosti/item/2311-pojam-i-nivoi-mira-u-mesneviji> (2. 1. 2018).

37 Isto.

38 Yūnus, 25.

39 http://www.centar-za-mir.hr/uploads/dokumenti/knjige/Podrivanje_globalne_kulture_nasilja.pdf (16. 1. 2019).

Oni koji su pokorni Bogu (*muslimani*) zalažu se i insistiraju na dobrim i korektnim odnosima makar okruženje i ne bilo prijateljski raspoloženo prema njima:

A robovi Milostivoga su oni koji po Zemlji mirno hodaju, a kada ih bestidnici oslove, odgovaraju: "Mir vama!"⁴⁰

Pozdrav muslimana je *selam (mir)*, koji prevazilazi vrijeme i prostor, što jasno ukazuje da je opredijeljenost muslimana za mir konstantna i nepromjenljiva.

Muslimani nastoje uvijek biti kreativni, a ako pozitivno ne mogu utjecati na druge, oni se od negativnih pojava, riječi i aktivnosti distanciraju:

*... a kada čuju besmislicu kakvu, od nje se okrenu i reknu: "Nama naša djela, a vama vaša djela; mir vama! Mi ne želimo društvo neukih."*⁴¹

Čak i kada osobe kojima se obraćamo ne prihvataju očite, istinske vrijednosti, musliman iskazuje svoje razumijevanje prema njima i upućuje im riječi mira:

*... ti se oprosti od njih i reci: "Ostajte u miru!" – ta sigurno će oni zapamtiti!*⁴²

Na taj način se ponašao i Ibrahim, a.s., prema svome ocu, iako je on ostajao ustrajan u svome idolopoklonstvu:

*"Mir tebi!" – reče Ibrahim. "Molit ću Gospodara svoga da ti oprosti, jer On je vrlo dobar prema meni."*⁴³

Kroz ljudsku povijest vidimo da je egoistična borba za vlast, teritorij i materijalne resurse bila glavni razlog za pokretanje ratova koji su donosili samo užas, smrt, očaj, progone i uništanje materijalnih dobara. Allah, dž.š., razvija svijest kod ljudi, posebno vjernika, da budu nesebični, da misle na druge i njihove potrebe, i u svakodnevnim, uobičajenim situacijama:

40 Al-Furqān, 63.

41 Al-Qaṣaṣ, 55.

42 Az-Zuḥrūf, 89.

43 Maryam, 47.

O vjernici, kad vam se kaže: "Načinite mjesta drugima tamo gdje se sjedi" – vi načinite, pa i vama će Allah mjesto načiniti; a kad vam se rekne: "Dignite se" – vi se dignite – Allah će na visoke stepene uzdignuti one među vama koji vjeruju i kojima je dato znanje.

– A Allah dobro zna ono što radite.⁴⁴

Allah, dž.š., uspostavlja princip da se uvijek mir gradi i učvršćuje, da se insistira na održavanju mira i da se koriste sve raspoložive legitimne mogućnosti da se mir održi:

Ako oni budu skloni miru, budi i ti sklon i pouzdaj se u Allaha, jer On, uistinu, sve čuje i sve zna.⁴⁵

Različitost u rasi, porijeklu, vjeri, ideologiji ili bilo čemu drugome nije razlog za oružane sukobe. Štaviše, Allah, dž.š., govorí o njima kao Svojoj blagodati i odrazu Svoje mudrosti i volje. Islam naglašava da iako ljudi potiču od jednog muškarca i žene razlike u rasi, boji kože, jeziku i nacionalnosti, vremenom su se sve više uvećavale i one su realnost te islam ne traži da se one potiru i ignoriraju. Islam traži da se one cijene i uvažavaju, ali uvijek podsjeća da su svi ljudi nastali od istog bračnog para te da su braća i sestre i da su kao ljudska bića jednaki. Bitno je obraćati pažnju na ono što nam je svima kao ljudskim bićima zajedničko, što nas veže i što nas čini ovisnim jedne o drugima. Svako od nas tek u poređenju s drugima uviđa svoje posebnosti. Otuda ne можemo živjeti sami!

Oružani sukob je dopušten samo protiv onih koji napadaju muslimane, resurse i teritorij na kojem se muslimani nalaze. Ako to nije slučaj, oružani sukob nije dopušten:

I borite se na Allahovom putu protiv onih koji se bore protiv vas, ali vi ne otpočinjite borbu! – Allah, doista, ne voli one koji zapodijevaju kavgu.⁴⁶

Ako vas takvi ostave na miru i ne napadaju vas, i ako vam po nude mir, onda vam Allah ne daje nikakva prava protiv njih.⁴⁷

44 Al-Muğādala, 11.

45 Al-Anfāl, 61.

46 Al-Baqara, 190.

47 An-Nisā' 90.

Ovo predstavljanje mira kroz Kur'an završit ćeemo ajetom, koji se vrlo često različito razumijeva i primjenjuje u životu. Danas je primjetno da na mirnom rješavanju sukoba i konflikata, dijalogu insistiraju oni koji su u podređenom položaju, jer nemaju drugu alternativu, međutim, Allah, dž.š., kaže:

*I ne malaksavajte da miru pozivate, makar i dominantni bili, jer Allah je s vama. On vam nagradu za djela vaša neće umanjiti.*⁴⁸

Čak i u onim situacijama kada su muslimani nadmoćniji, a mogu da biraju između mira i rata, trebaju odabrat mir, jer rat nikome (trajno) dobro ne donosi.

Musliman, prema tome, znači onoga koji je pokoran, predan Bogu u svim sferama svoga djelovanja i koji je trajno posvećen promoviranju i širenju mira u svijetu.

2.2. Mir u sunnetu Muhammeda, s.a.v.s.

Mi muslimani vjerujemo da je Muhammed, s.a.v.s., posljednji vjerovjesnik i poslanik Svetog Allaha. On je poslan cijelom čovječanstvu kao milost:

*... a tebe smo samo kao milost svjetovima poslali.*⁴⁹

Kur'an je Riječ Svetog Boga koja je poslana poslaniku Muhammedu, s.a.v.s., kako bi poučio ljude kako da žive kvalitetnim životom. Nemoguće je pravilno razumjeti i primjenjivati Božiju Riječ bez konsultiranja uzornog života Muhammeda, s.a.v.s.⁵⁰

Kur'an je poruka, a hadis je verbalni prijevod te poruke koju je naš Poslanik, s.a.v.s., provodio u život. Možemo uzeti mnogo primjera iz Poslanikovih, s.a.v.s., hadisa o miru koje je on rekao i u skladu s njima živio. Poslanik, s.a.v.s., pobrinuo se da objasni i pokaže svojim ashabima kako se kur'anski ajeti moraju čitati i razumijevati. To znači da je hadis neodvojiv od Kur'ana.

Allahov Poslanik, s.a.v.s., izuzetno nam je dobar primjer u primjeni pojma zajedničkog života, na kojem je uspostavljena

48 Muhammad, 35.

49 Al-Anbiyā', 107.

50 Više v.: <http://www.quranreading.com/blog/islam-and-peace-hadith-on-importance-of-peace/> (14. 1. 2019).

država u Medini na način da obuhvata prava svih njenih građana i širi principe saradnje i razumijevanja među svima, muslimanima i nemuslimanima.

Kada je Poslanik, s.a.v.s., došao u Jesrib (Medinu), zatekao je vrlo heterogeno društvo s obzirom na etničko porijeklo, religijsku pripadnost i mjesto porijekla. Odnose među građanima medinske države Božiji Poslanik, s.a.v.s., regulira dokumentom koji se često naziva Medinskom poveljom, a predstavlja prvi ustav muslimanske države. U tom ustavu precizirana su prava i obaveze svih građana države, bez obzira na njihovu vjeru i naciju.⁵¹

Istražujući životopis Vjerovjesnika, s.a.v.s., vidjet ćemo da se on u Medini blagonaklono odnosi prema državama koje su tada postojale, a koje su graničile ili bile blizu Medine. Tako je nakon primirja s mekanskim idolopoklonicima poslao pisma vođama i kraljevima susjednih zemalja pozivajući ih u islam, što predstavlja primjer njegovog odnosa prema onima s kojima se ne vodi rat.⁵²

Postoje mnogi hadisi o važnosti i širenju mira koje nam je Poslanik, s.a.v.s., pokazao kao primjer. Sa njima bismo se trebali upoznati, na pravilan način ih razumjeti i istrajno ih u svojim životima primjenjivati kako bismo donosili mir i harmoniju među muslimane i cijelo čovječanstvo.

“O ljudi, širite mir (*selam*), hranite gladne i molite se noću kada ljudi spavaju i u miru ćete ući u Džennet.”⁵³

Ebu Umama (Abū Umāma) prenosi da je Allahov Poslanik, mir i blagoslov Božiji nad njim, rekao:

“Zaista, najbliži Allahu su oni ljudi koji prvinazivaju *selam*”,⁵⁴ tj. oni koji nastoje uspostavljati dobre odnose među ljudima kroz konstruktivnu komunikaciju.

51 Više v.: Muṭlaq Rāšid al-Qarāwī, *Uloga islama u jačanju svjetskog mira: razmišljanja o odnosu prema drugima, o saradnji civilizacija i mirnom suživotu* (s arapskog: Ahmed Adilović, El-Kalem – izdavački centar Rijaseta Islamske zajednice u BiH i Centar za dijalog – Vesatijja, Sarajevo, 2012, str. 28, 29).

52 Više v.: Mutlaq Rāšid al-Qarāwī, *nav. djelo*, str. 30.

53 Hadis bilježe: At- Tirmidī, Ibn Māga, Aḥmad i Ad-Dārimī.

54 Abū Dāwūd, *Sunan*, br. 5.197.

S druge strane, prenijela je Aiša, Allah je zadovoljan njome, da je Poslanik, s.a.v.s., rekao:

“Najomraženija osoba u očima Allaha je ona koja se najviše svađa.”⁵⁵ Osuđuju se osobe koje su sklone narušavanju odnosa, grubim riječima i uvredama.

Osiguranje mira bila je velika zadaća poslanika Muhameda, s.a.v.s., koja je bila ključna za prenošenje Allahove poruke drugima i za održavanje društva pojedinaca koji su slijedili Allahova učenja u svojim osobnim i kolektivnim pitanjima. Prvih tri-naest godina svoga poslanstva Poslanik, s.a.v.s., ostao je u Meki, koristeći mirna sredstva uvjeravanja unatoč snažnom protivljenju s kojim se morao suočiti. Uprkos užasnom progonu, on i njegovi sljedbenici ostali su postojani i odlučni, poučavajući ljudе i nastojeći da ih vode istinskim vrijednostima. Kasnije, kada je situacija postala nepodnošljiva, otišao je u Medinu, gdje je njegov prvi pokušaj bio uspostavljanje mira i izgradnja mostova ljubavi, bratstva i sklada između muslimanskih migranata (*muhadžira*) i domaćeg stanovništva (*ensarija*).

Konstantno naglašava važnost mira i da smo svi mi na putu približavanja svome Gospodaru, koji je *Es-Selam* (Mir), Izvor svakog dobra i mira.

Na kraju namaza Poslanik, s.a.v.s., govorio je: “Bože moj, Ti si mir, od Tebe mir dolazi, slavljen neka si, o Ti, Uzvišeni i Poštovani!”⁵⁶

Na putu duhovnog i moralnog uzdizanja na kojem se vjernik nalazi najdalje su stigli i najbolji su oni, kaže Muhammed, s.a.v.s., od kojih su životi i imovina ljudi sigurni.⁵⁷

Allah, dž.š., želi da musliman živi u sigurnom i mirnom okruženju i da bude angažiran na održavanju i širenju mira u društvu za njega i za sve ostale.

Božiji poslanik Muhammed, s.a.v.s., u svojim je brojnim hadisima i osobnim odnosom prema drugim ljudima naglašavao

⁵⁵ Al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, “Kitāb al-ahkām”, br. 6.765.

⁵⁶ Muslim, *Šaḥīḥ*, “Kitāb al-ğīhād wa as-siyār”, br. 3.282.

⁵⁷ Ibn Māḡa, *Sunan*, “Kitāb al-fitan”, br. 3.932.

potrebu da se poštije dignitet čovjeka, posebno onoga koji je svjestan Allaha, dž.š. Abdullah ibn Omer ('Abdullâh ibn 'Umar), r. anhuma, kaže da je vidio Božijeg Poslanika, s.a.v.s., kako obilazeći Ka'bu govori:

"Kako si zanosna i kako je zanosan Tvoj miris! Kako si veličanstvena i kako je veličanstvena Tvoja nepovredivost, svetost (*hurmet*). Ali tako mi Onoga u čijoj ruci je Muhammedov život, nepovredivost, svetost (*hurmet*) vjernika je kod Allaha, dž.š., veća od Tvoje! Svetost njegove imovine, života i pozitivnog mišljenja o njemu!"⁵⁸

Ibn Mesud (Ibn Mas'ûd), r.a., prenosi sljedeće Vjerovjesnikove, s.a.v.s., riječi:

"Es-Selam je jedno od imena Uzvišenog Allaha koje je On postavio na Zemlju, pa zato ga širite među sobom! Čovjek musliman koji, kada prolazi pored ljudi, nazove im selam i oni mu odgovore, ima nad njima prednost za jedan stepen zato što ih je podsjetio na selam. A ako mu ne odgovore na selam, odgovori mu onaj koji je bolji i ugodniji od njih."⁵⁹

Od muslimana se traži da šire selam, bez obzira poznavali osobe koje pozdravljaju ili ne, i na taj način konstantno promoviraju mir:

Jedan od drugova Muhammeda, s.a.v.s., Ammar ibn Jasir ('Ammâr ibn Yâsir), jednom je prilikom rekao:

"Onaj koji objedini troje – upotpunio je svoje vjerovanje: pravednost prema sebi, širenje selama svima i dijeljenje u neimaštini."⁶⁰

Najviši stupanj pokornosti Allahu, dž.š., jeste *ihsân* – perfektnost, da Mu se pokoravamo na takav način kao da je On u svakom trenutku iznad nas i posmatra ono što radimo. To je izraz svijesti o Božijoj sveprisutnosti i našoj odgovornosti za svaku riječ koju izgovorimo i svaki postupak koji učinimo.

58 Ibn Mâđa, *Sunan*, "Kitâb al-fitâن", br. 3.922.

59 Hadis bilježe Al-Bazzâr, kako stoji u djelu *Kaşf al-astâr*, 1.999, i At-Tabarânî u *Al-Kabîru*, X/182, 10.391.

60 Al-Buhârî, *Şâhih*, "Kitâb al-îmân" (predaja prije hadisa br. 28).

Otuda ni u ratnim okolnostima musliman ne čini zločin, jer u svakom trenutku je svjestan da je s druge strane čovjek, krunsko Božije stvorenje. Bez obzira na ovosvjetske sudove i pitanje da li će ikada procesuirati njegov zločin ili ne, on je svjestan da je Božiji Sud neupitan i da ga čeka zbog čega ne prelazi granice dopuštenog.

O odnosu Božijeg Poslanika, s.a.v.s., prema ratu i miru sa svim jasno govori sljedeći hadis:

“Ljudi, ne priželjkujte susret s neprijateljem, nego od Allaha, dž.š., tražite blagostanje. Međutim, kada se susretnete s neprijateljem, budite postojani i znajte da je Džennet u sjeni sablji.” Tada je Vjerovjesnik, s.a.v.s., ustao i zamolio Allaha, dž.š., riječima: “Bože moj, Koji objavljuješ Knjigu, pokrećeš oblake, poražavaš neprijatelje – porazi ih i pomozi nas protiv njih!”⁶¹

Muhammed, s.a.v.s., naglašava ljudsku sklonost prema konfliktu i sukobu te skreće pažnju svojim sljedbenicima da ih izbjegavaju:

“Nakon mene će biti razilaženja i sukoba pa ako možeš zadržati mir – učini to!”⁶²

U svega nekoliko riječi naglašava suštinu života, pa kaže:

“Pokoravajte se Milostivom i širite mir!”⁶³

U jednoj predaji vrlo slikovito predočava pogubnost narušavanja dobrih međuljudskih odnosa:

“Hoćete li da vas informiram šta je više vrednovano od posta, namaza i zekata. To je održavanje dobrih međuljudskih odnosa. Narušavanje tih odnosa je britva, koja ne brije kosu, nego vjeru!”⁶⁴

Ebu Umama el-Bahili je pozdravljao selamom sve koje je susretao, bez obzira na njihovu religijsku pripadnost, pa je to pojasnio riječima:

61 Muslim, *Šaḥīḥ*, “Kitāb al-masāğid wa mawādī’ aṣ-ṣalāh”, br. 937.

62 Aḥmad, *Musnad*, “Musnad al-‘aṣara al-mubašširin bi al-ğanna”, br. 677.

63 Ibn Māḡa, *Sunan*, br. 3.695.

64 Abū Dāwūd, *Sunan*, “Kitāb al-adab”, br. 4.919.

“Pozdrav je to sljedbenicima naše vjere, iskazivanje povjerenja prema našim štićenicima, sugrađanima i jedno od Božijih imena koje širimo među nama!”

Ibn Kajjim el-Dževzija (Ibn Qayyim al-Ǧawziyya) je o odnosu Muhammeda, s.a.v.s., prema nemuslimanima rekao:

“Nikada nikoga nije prislio da vjeruje i oružano se borio samo protiv onog ko ga je napao. Onoga ko je bio u dobrim odnosima prema njemu nikada nije napadao i nije ga prisiljavao da primi islam.”

Jedan od razloga negativne percepcije islama i muslimana i njihovog odnosa prema miru, jeste pogrešno razumijevanje islamskog učenja od nekih pojedinaca i grupacija i njihovo zloupotrebljavanje islamskog učenja i principa kako bi ostvarivali svoje osobne interese ili interese grupacija u čije ime djeluju. Ovakvi koriste sva dopuštena i nedopuštena sredstva kako bi širili svoju percepciju i interpretaciju islama, i bez obzira na njihovu stvarnu malobrojnost njihova riječ je dominatna u medijskom prostoru i ona se jedino čuje.

Istovremeno, tome doprinosi pasivnost i nedovoljan angažman muslimana koji žive autentični islam, a ne osjećaju potrebu da ga posebno promoviraju i uvjeravaju druge u njegovu utemeljenost i vjerodostojnost. Ovdje posebno mislim na akademski obrazovane muslimane čija je obaveza snažnije promovirati autentično i meritorno razumijevanje i življjenje islama.

Islam je tu da kroz stoljeća podsjeća svoje sljedbenike da ne postoji nikakva mogućnost za mir na Zemlji bez pomirenja s Nebom, a danas se iznova zaziva ono svjedočanstvo kako mir s Nebom zahtijeva, kao nikada do sada, mir između poruka koje su stoljećima, kroz božansku Mudrost, silazile s Neba; kako Rumi kaže:

“Bježiš li odande s nadom u mir i lagodu,
susrest ćeš vlastitu nezgodu.
Nema blaga bez divljih zvijeri i zamki,
nema mira doli u duhovnom počivalištu Božijem.”⁶⁵

65 S. H. Nasr, *nav. djelo*, str. 282.

Zaključak

Činjenicu da se islam danas prikazuje kao religija nasilja, a musliman kao terorista treba razumijevati samo u smislu prisustva poremećenih vrijednosti.

Brojni pojedinci i grupacije, koji se smatraju muslimanima zloupotrebljavajući islam i njegove simbole, snažno naglašavajući da sve to čine da bi zaštitili islam, njegove vrijednosti i muslimane, čine najokrutnije zločine nad nedužnim i nevinim ljudima. Činjenje terora je vrlo često pokušaj odgovora na grijehe Zapada prema muslimanima – kolonijalnu prošlost, intervencionističke politike prema Bliskom istoku i latentni rasizam koji je u srži neuspjele integracije, prije svih muslimanskih do seljenika, u evropska društva.

S druge strane, upravo zbog ovakvih zločina, ali i ranijih stereotipa i predrasuda koji se stoljećima provlače kroz literaturu, medije i umove brojnih zapadnih autora muslimanima se pripisuju: sirovi senzualizam, brutalno nasilje, naglašeni formalizam u vjeri, neciviliziranost, nedemokratičnost i neznanje.

Naravno, kako s jedne strane treba jačati istinsku duhovnost, moralnost, svijest, obrazovanje i insistirati na provjerenim i autentičnim informacijama, tako i, s druge strane, muslimani moraju intenzivnije govoriti o autentičnom razumijevanju života, vjere, kulture i mira u svijetu. Ali ne samo da moraju govoriti, nego i djelovati na uvjerljiv način, u smislu da ono što vjeruju, govore i promoviraju bude sadržano u njihovom načinu života. Naš osobni primjer je jači od hiljadu riječi praznog govora.

Prema tome, kada izgradimo mir u našim dušama tek onda možemo očekivati uspjeh u našem uspostavljanju pravednog i trajnog mira u svijetu koji nas okružuje, a nema veće ljudske privilegije nego biti glasnik pozitivnih vrijednosti, posebno mira i ljubavi.

Literatura

Golubović, Goran, "Sufizam i vjerska tolerancija", u: Nikola Knežević i Zlatiborka Popov Momčilović, *Uloga religije u pomirenju i tranzicijom pravdi*, Centar za istraživanje religije, politike i društva, Novi Sad, 2013.

Qarađāwī (al-), Yūsuf, *Obilježja islamskog srednjeg puta* (s arapskog: Ahmed Halilović), u: *Vesatija: srednji islamski put*, El-Kalem – izdavački centar Rijaseta Islamske zajednice u BiH i Centar za dijalog – Vesatija, Sarajevo, 2012.

Qarāwī (al-) Muṭlaq, Rāšid, *Uloga islama u jačanju svjetskog mira: razmišljanja o odnosu prema drugima, o saradnji civilizacija i mirnom suživotu* (s arapskog: Ahmed Adilović), El-Kalem – izdavački centar Rijaseta Islamske zajednice u BiH i Centar za dijalog – Vesatija, Sarajevo, 2012.

Nasr, Seyyed Hossein, *Srce islama: trajne vrijednosti za čovječanstvo* (s engleskog: Enes Karić, Rešid Hafizović, Nevad Kahteran), El-Kalem, Sarajevo, 2002.

https://en.wikipedia.org/wiki/Peace_in_Islamic_philosophy

<https://hr.wikipedia.org/wiki/Mir>

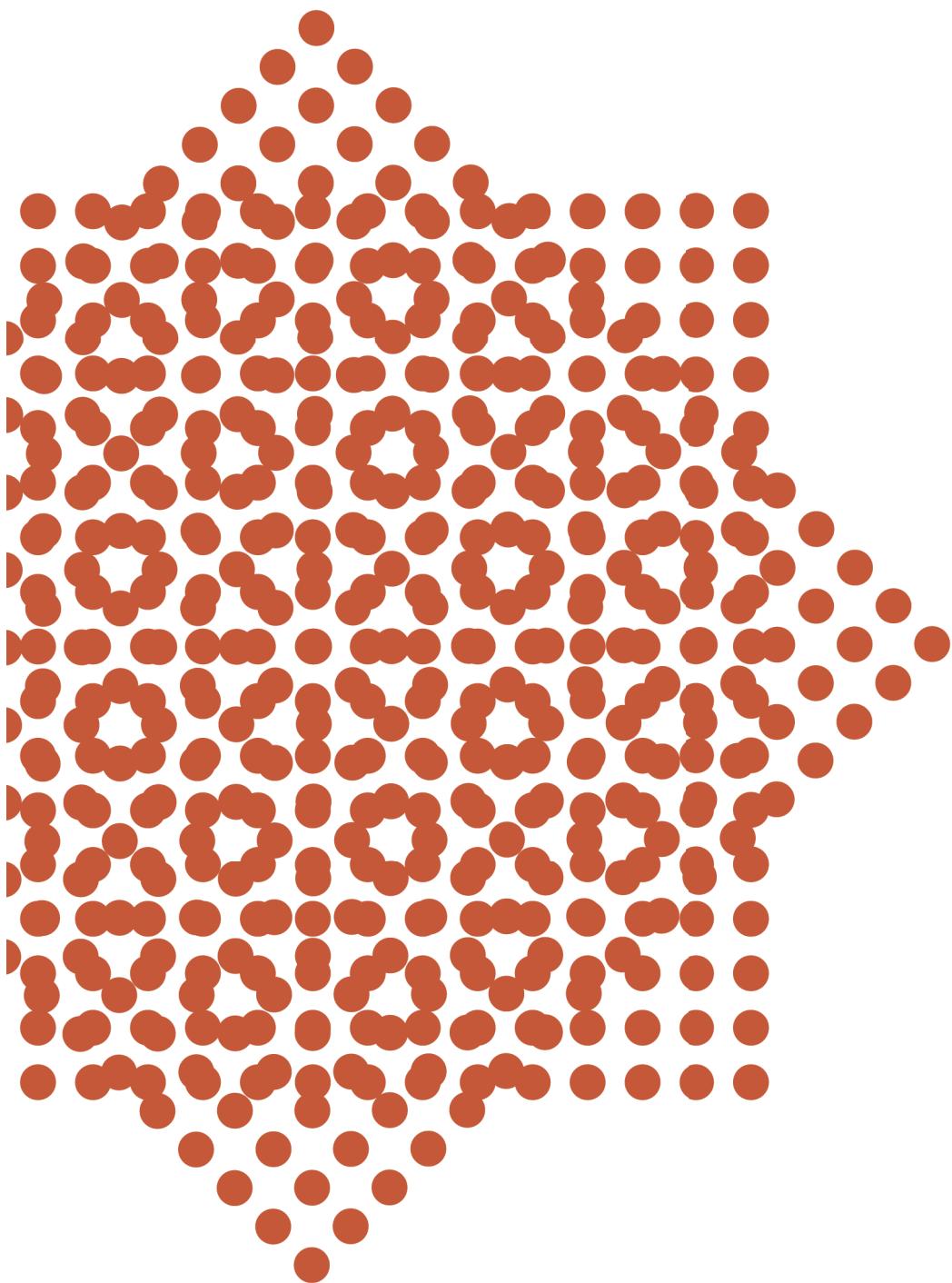
<http://majkaidijete.ba/edukacija-2/knjizevnost/item/2311-pojam-i-nivoi-mira-u-mesneviji>

http://www.centar-za-mir.hr/uploads/dokumenti/knjige/Podrivanje_globalne_kulture_nasilja.pdf

<https://www.islamicity.org/4270/war-and-peace-in-the-quran/>

<https://www.islamicity.org/6256/peace-and-justice-in-islam>

<http://www.quranreading.com/blog/islam-and-peace-hadith-on-importance-of-peace>



KENAN MUSIĆ

Razumijevanje sunneta u savremenom dobu: “Sudnji dan”

Kenan Musić

*docent na Katedri za hadis
(poslaničku tradiciju)
kenan.music@fin.unsa.ba*

Originalni naučni rad

*Primljeno: 15.09.2019.
Prihvaćeno: 27.09.2019.*

Ključne riječi:

*sunnet, Sudnji dan, religija i
savremeno doba, razumijevanje
Smaka svijeta*

Sažetak:

Sudnji dan kao načelo islamskog vjerovanja predstavlja temeljnu vrijednost, ali i inspiraciju za ljudsko djelovanje. U sunnetu se fenomen često tretira stoga je iznimno značajno analizirati vjerovjesničke poruke u kojima se govori o njemu, kompleksnosti i značaju samog načela, te kako se njegovo razumijevanje reflektira na muslimansku stvarnost. Kraj svijeta kako je nama poznat predstavlja kosmički događaj u općenitom smislu, ali su još dvije dimenzije relevantne za istaći, a to je da Sudnji dan može imati individualnu i grupnu dimenziju. U hadisima Božijeg Poslanika, s.a.v.s., njegovom naslijedu koje konstituiše sunnet, stil života Božijeg Poslanika, s.a.v.s., pronalazimo da je smrt individue forma nastupanja Sudnjeg dana što daje potpuno drugačiji pristup načelu. Također, iščitavanjem hadisa uvidamo da udaljavanje od Božanskih pouka i smjernica za uređenje života i odnosa može rezultirati stravičnim događajima, pa čak i nestankom neke skupine ili naroda u nekom vremenu ili geografskom prostoru posebno kada zlo nadvlada, vrijednosti odbace i povjerenje iščezne što je druga relevantna dimenzija za šire i dublje razumijevanje fenomena.

Understanding the Sunnah in Modern Times: “Judgment Day”

فهم السنة في العصر الحديث:
«يوم القيمة»

Keywords:

Sunnah, Judgment Day, religion and modern times, understanding the End of the World

الكلمات المفتاحية:

السنة، يوم القيمة، الدين والعصر الحديث، فهم
يوم القيمة

128

Abstract:

Judgment Day as a principle of Islamic belief represents not only a fundamental value, but also an inspiration for human action. Since this phenomenon is often treated in the sunnah, it is extremely important to analyze the religious messages that discuss it, the complexity and significance of the principle itself, and the ways its understanding is reflected in the Muslim reality. The end of the world as we know it is a cosmic event in a general sense, with two other dimensions that merit attention, namely, that Judgment Day can have both an individual and a group dimension. In the hadiths of the Messenger of God, p.b.u.h., his legacy that constitutes the sunnah, the lifestyle of the Messenger of God, p.b.u.h., we find that the death of an individual is a form of Judgment Day, which provides a completely different approach to the principle itself. Additionally, by (re)reading the hadith, we see that deviating from the Divine teachings and guidelines for arranging our lives and relationships can result in horrific events, and even the disappearance of a group of people at certain time or place, especially when evil prevails, true values are rejected and trust disappears, which is the other relevant dimension for a broader and deeper understanding of this phenomenon.

خلاصة البحث:

إن يوم القيمة كمبدأ العقيدة الإسلامية يمثل قيمة أساسية وكذلك إلهاما للعمل الإنساني. ويُستعمل هذا المفهوم في السنة كثيراً فمن المهم تحليل الرسائل النبوية التي يتم فيها الكلام عنه، وتقدير المبدأ نفسه وأهميته، وكيفية انعكاس فهمه على الواقع المسلمين. وأخر الدنيا المعروفة لدينا يمثل حدثاً كونياً بصفة عامة، لكن من المهم ذكر بعدين آخرين، وذلك أن يوم القيمة قد يكون له بعد الفردي والبعد الجماعي. نجد في أحاديث الرسول (ص)، إرثه الذي يشكل السنة أسلوب حياته (ص)، أن وفاة أحد نموذج قيام الساعة مما يتضمن الإقبال المختلف تماماً إلى ذلك المبدأ. وكذلك إننا من خلال دراسة الأحاديث نلاحظ أن الابتعاد عن التعليمات والتوجيهات الإلهية لتنظيم الحياة والعلاقات قد يؤدي إلى أحداث رهيبة حتى تلاشي فئة ما أو شعب في زمن أو منطقة جغرافية، وخاصة إذا تغلب السوء ورددت القيم وزالت الثقة، وذلك بعد آخر مهم للفهم الأوسع والأعمق من هذا المفهوم.

Uvod

Među načelima i principima islamskog vjerovanja je vjera u Sudnji dan ili Smak svijeta. U kontekstu učenja islama radi se o temeljnoj odrednici identiteta i vrijednosti koja motivira i inspirira svoje nositelje da odgovorno i čestito žive svoj život na ovom svijetu. Kompleksnost ljudske percepcije Sudnjeg dana ili Smaka svijeta neosporna je činjenica, a samo načelo vjerovanja u Sudnji dan je iznimno relevantno za identitet muslimana. Prema mišljenju većine učenjaka prve generacije muslimana posljednji ajet Objave su riječi Uzvišenog: *I bojte se Dana kada ćete se svi Allahu vratiti, kada će se svakome ono što je zaslužio isplati – nikome nepravda učinjena neće biti.*¹ Posmatrano hronološki između naredbe da se čita, uči, proučava i razmišlja, što su značenja riječi “iqre”,² i objave ovog ajeta protekla je kompletna misija Muhammeda, s.a.v.s., u trajanju od 23 godine.³ Kur'an, vječna Božija riječ, tokom tog perioda ušla je u korito hoda čovječanstva reafirmirajući sve vrijednosti objavljene poslanicima od Adema, a.s., pa sve do pečata poslanika Muhammeda, s.a.v.s. Vjera u Boga, kako je to naučavao Božiji Poslanik, s.a.v.s., oslobađa ljudske kapacitete kroz ispravno usmjerjenje, a vjera u odgovornost pred Bogom, načelo vjerovanja u Sudnji dan i polaganje računa pred Stvoriteljem, usmjerava njihovo ponašanje u smislu čestitosti i vrijednosti.⁴

Dakako, vjerovanje u Sudnji dan se ne može odvojiti od načela ljudske slobode. Možemo kazati da nema smisla govoriti o odgovornosti ukoliko nema slobode. Ljudi biraju, a prema izboru bivaju nagrađeni ili kažnjeni bilo na ovome svijetu ili budućem. Najprije, ljudi biraju temelje svojih postupaka, a to su motivi koje usidre u svome biću kao uvjerenja, a zatim biraju

1 2:281.

2 Az-Zabidi, *Tajj al-'arus*, Dar al-Hidaye, tom 1, str. 366.

3 Al-Bagawi, *Me'alim at-tanzil*, Dar at-Tayyiba, 1997, tom 1, str. 348.

4 U kontekstu kontinuiteta učenja vjerovjesnika posebno se ističe predaja u kojoj Muhammed, s.a.v.s., kaže: “Poslan sam da usavršim (upotpunim) plemenite ljudske osobine (čudi).” Ahmad b. Hanbal, *Musned*, Muassasa ar-Risalah, 2001, tom 14, str. 520, broj hadisa 8951.

sama djela i postupke. Odgovornost je uvjetovana izborom i slobodom, ali i kapacitetom da se može napraviti dobar izbor što ljudski intelektualni potencijali i Objava omogućuju. Relacija između percepcije odgovornosti kao motivirajućeg dijela strukture identiteta muslimana, razumijevanja ovog vjerskog načela i samog djelovanja u vremenu i prostoru ključni su elementi religijskog identiteta muslimana.

Percepције Sudnjeg dana i muslimanska realnost

Kriza muslimanskog svijeta neosporno ima svoje uzroke. Uzroci su nekada vezani za odnos prema temeljnim odrednicama identiteta, njihovo razumijevanje i kontekstualizaciju učenja islama. Aktuelizacija islamskih vrijednosti u specifičnim geografskim i vremenskim uvjetima izazov je svakoj generaciji muslimana i svim muslimanskim zajednicama. Pitanja koja se nameću u ovom kontekstu nisu jednostavna i upravo će pružanje adekvatnih odgovora na kompleksna pitanja identiteta, življenja vlastite religioznosti, otvoriti procese oslobođanja od uzroka i postepenog prevazilaženja aktualne krize. Izučavanje principa i načela islama, ali i muslimanske prošlosti sa svim njenim usponima i padovima, kroz objektivna promišljanja može uveliko pomoći da se kriza prevaziđe. Pravilna percepcija glavnih načela učenja islama, deriviranih iz Kur'ana i sunneta, predstavlja temeljni put i identitetsko određenje na ovom putu.

Kada se radi o razumijevanju sunneta u savremenom dobu primjetne su tendencije u kojima se u značajnoj mjeri fragmenira sunnetski koncept života, pa se čak nekada udaljava od njegovih suštinskih odrednica. Brojne su sociološke i psihološke refleksije ovih tendencija pa ih je neophodno i akademski analizirati. Među bitnim karakteristikama životnog stila Božijeg Poslanika, s.a.v.s., jeste uravnoteženost, psihološka stabilnost kako pojedinca, tako i zajednice. Strah i nuda su kroz brojne hadise u relaciji koja formira zdravo psihološko i duhovno stanje, nikada paralizirajuće već uvijek motivirajuće i dinamizirajuće. Časni Kur'an utemeljuje ovaj pristup, dok se u praktičnom

smislu on razrađuje i pokazuje kroz sunnet Božijeg Poslanika, s.a.v.s. Dakako, referiranje na sunnet kao izvor je izrazito prisutno posebno u ambijentu u kojem se vrijednosti vjere stavljaju nasuprot modernosti, pa se čak i apriori posmatraju kao suprotne i nekompatibilne sa životom savremenog čovjeka. U smislu razumijevanja načela vjere neophodno je reafirmirati pristup kojim se oslobađaju potencijali muslimanskih zajednica i ne dozvoliti da defetizam i determinizam u negativnom smislu oblikuju stvarnost muslimana što je nažalost izrazito prisutno u našem vremenu.

Možemo primijetiti da je diskurs fokusa na predznake i naznake Smaka svijeta, afirmiran u posljednjim dekadama kod muslimanskih autoriteta, izrazito prisutan i frekventan kako u literaturi, tako i u verbalnom narativu standardnih kanala komunikacije, hutbe, vaza i dersa. Postavlja se pitanje koliko je u skladu za sunnetom, dakle sa životnim stilom Poslanika, s.a.v.s., zarobiti svoj um u kosmičke događaje, na koje nikakav utjecaj ljudsko biće ne može imati u smislu nastupanja i sadržaja, te kakve posljedice na muslimanske zajednice diskurs ostavlja u suštini percipiranja i djelovanja. Posebno kada znamo da je prema učenju islama Poslanikova, s.a.v.s., interpretacija, komentar i praktična primjena Kur'ana fundamentalno meritorna. Analiza literature objavljene u muslimanskom svijetu, bez obzira da li se radi o autorskim djelima ili prijevodima, mnogo govori o općem usmjerenju kako u intelektualnom, tako i u duhovnom smislu. Proučavanje hadisa Božijeg Poslanika, s.a.v.s., i njegovog sunneta može uveliko pomoći da se ovaj diskurs usmjeri prema konstruktivnosti i proaktivnosti što je inače temeljni pristup stila života Poslanika, s.a.v.s. Prema našem čitanju hadisa i sunneta općenito možemo primijetiti da se pravilno razumijevanje načela ili principa vjerovanja u Sudnji dan u vremenu produktivnosti i napretka muslimanskih zajednica pozitivno reflektiralo i adekvatno pozicioniralo u intelektualnom i duhovnom smislu što je nužno donijelo rezultate u psihološkom i sociološkom pogledu. Prema onome što pronalazimo u hadisima Božijeg Poslanika, s.a.v.s., Sudnji dan možemo posmatrati kroz tri dimenzije

relevantne za pravilno razumijevanje samog načela. Najprije, Smak svijeta/Sudnji dan kao kosmički događaj, zatim individualna dimenzija i to je ona vezana za svakog čovjeka pojedinačno, te treća dimenzija koja je relevantna za društvo, zajednicu ili narod. Treća dimenzija je ona koju smatramo relevantnom u smislu izvora ugrožavanja muslimanske zajednice prema sunnetskim mjerilima. Ove tri dimenzije kada se pravilno razumiju, oblikuju percepciju pojedinaca i muslimanskih zajednica i fundament su uspjeha i prosperiteta u najširem smislu.

132

Sudnji dan kao kosmički događaj

Kur'anska slika Sudnjeg dana utemeljuje načelo potvrđeno i pojašnjeno u sunnetu, a to je načelo ljudske odgovornosti i težine samog događaja kosmičkih razmjera. Uzvišeni podsjeća kroz Objavu da je to dan stajanja ljudi pred Gospodarom svih svjetova,⁵ dan polaganja računa,⁶ dan uzdizanja i spuštanja ljudi,⁷ dan kada će osoba bježati od najbližih,⁸ dan šutnje sem onima kojima On dozvoli govoriti,⁹ ali i dan kada će “planine kao šarena vuna iščupanā” biti,¹⁰ nebo će se razdvojiti i kao ucvrkan zejtin rumeno postati¹¹ i Zemlja će se najžešćim potresom svojim potresti.¹² Dakako, opisi Smaka svijeta kao neumitne istine ljudskog postojanja kroz Kur'an nisu tema našeg razmatranja fenomena percipiranja ove vjerske istine, ali je relevantno ukažati kako je ova istina pozicionirana u učenju islama kao temeljni princip. U kontekstu težine samog događaja možda su riječi Uzvišenog: *Na dan kad ga vidite (Sudnji dan) svaka dojlja će ono što doji zaboraviti, a svaka trudnica će svoj plod pobaciti, i ti ćeš vidjeti ljude pijane, a oni neće pijani biti, već će tako izgledati zato*

5 83:6.

6 38:53.

7 56:3.

8 84:34–36.

9 78:38.

10 101:5.

11 55:37.

12 99:1.

što će Allahova kazna strašna biti¹³ slikovit prikaz njegovih refleksija na ljude koji dožive nastupanje Sudnjega dana.

Općenito posmatrano suština strahote Sudnjega dana je u sveobuhvatnosti i izrazitoj težini u odnosu na čitav svijet. Uzvišeni kaže u Kur'anu: *na Dan kada Zemlja bude zamijenjena drugom zemljom, a i nebesa, i kad svi izidu pred Allaha Jedinoga i Sve-močnoga.*¹⁴ U smislu vjerovanja i potvrđivanja ova dimenzija je bila popraćena, kada se radi o Poslanikovom, s.a.v.s., usmjeravanju, konkretnim pitanjem koje razvija neophodno kritičko promišljanje i samokritičko usmjerjenje. Bez kritičkog razmišljanja i spremnosti da se odvažno uđe u samokritiku vrata napretka i prosperiteta kako pojedinca, tako i zajednice se čvrsto zatvaraju. Kod Božijeg Poslanika, s.a.v.s., dolazi čovjek, kako nam to bilježi referentna literatura, i postavlja pitanje o Sudnjem danu upravo u dimenziji koja se najviše naglašava, a to je kosmička i sveobuhvatna. Božiji Poslanik, s.a.v.s., odgovara na pitanje o terminu sa pitanjem: "A šta si pripremio za Sudnji dan?!"¹⁵

Dakle, Poslanik, s.a.v.s., otvara vrata čovjekovoj interakciji sa ovim načelom vjerovanja u kosmički događaj kraja svijeta i to ne u smislu njegovog nastupanja, jer je to neumitno i neupitno, već u smislu šta je za taj trenutak čovjek pripremio od dobročinstva ili bilo čega što mu je dragو da na tom danu ima pri sebi. Činjenica je da sa psihološkog aspekta strah najčešće paralizira, a nada, želja i ambicija motivira, stoga je prema stilu života Božijeg Poslanika, s.a.v.s., suština vjere suočavanje sa defetizmom, negativnim determinizmom i djelovanje kroz svijest da se za taj dan osoba treba pripremiti.

Također, u hadisima Božijeg Poslanika, s.a.v.s., pronalazimo tekst koji nam dodatno pojašnjava kosmičku dimenziju nastupanja Sudnjega dana. U hadiskoj zbirci imama Muslima pronalazimo hadis gdje Poslanik, s.a.v.s., kaže: "Neće nastupiti Sudnji

13 22:2.

14 14:48.

15 Al-Buhari, *Sahih*, Dar Tawq an-Najjah, Qahire, 1422. h.g., tom 8, str. 39, broj 6167; Muslim, *Sahih*, Dar Ihya at-turas, Bayrut, tom 4, str. 203, broj 2639.

dan dokle god neko na zemlji bude govorio ‘Allah, Allah’.”¹⁶ Sudnji dan neće nastupiti prije vremena u kojem vjera i vjerska načela, propisi i etika ne doživi potpuni poraz i potiskivanje iz društva što jasno čitamo u ovom hadisu. Navedeno će biti u tolikoj mjeri prisutno da će čak i sami spomen Stvoritelja, Uzvišenog Allaha, iščeznuti što jasno ukazuje da Sudnjem danu kao kosmičkom događaju prethodi moralno posrnuće i vjerska dekadanca užasavajućih razmjera. U nekim od predaja se spominje da je Božiji Poslanik, s.a.v.s., rekao da će u vrijeme nastupanja Sudnjeg dana na svijetu živjeti samo najgori od stvorenja iznova da se ukaže u kojem će društvenom kontekstu na sceni biti kataklizma nestanka svijeta u onoj formi i obliku u kojima ih poznajemo.¹⁷

Individualna dimenzija “Smaka svijeta”

Nasuprot kosmičke dimenzije Sudnjeg dana u predajama se povjavljuje i individualna dimenzija Sudnjeg dana. U poslanikovom nasljeđu čitamo da je susret sa Bogom istina,¹⁸ a isto čitamo u Objavi, časnom Kur'anu, u riječima Uzvišenog: *Došle su smrtnе muke sa istinom.*¹⁹ Objava i predaja nas uče o temeljnomy određenju naše egzistencije, a to je prolaznost, vremenska određenost ili smrtnost što su samo neke od riječi i termina korištenih da se ukaže na ovu istinu. Sudnji dan u smislu kataklizme, kosmičkih promjena strahovitog sadržaja i brzine nisu individualna dimenzija savremenih muslimana iz nekoliko razloga. Najprije, radi se o vremenu kada niko neće govoriti Allah, Allah, kao što smo ranije naveli, a i o vremenu kada će samo *najgori od ljudi živjeti*. Iz tog razloga je nužno usmjeriti pažnju na činjenicu da je za osobu Sudnji dan nastupio samim izlaskom duše iz tijela odnosno napuštanjem ovosvjetskog života. Imam Gazali ajete koji govore o zvijezdama koje izgube sjaj, nebesima koja se rascijepe,

16 Muslim, *Sahih*, Dar Ihya at-turas, Bayrut, tom 1, str. 131, broj 234.

17 Ibn Majah, *Sunen*, Dar ar-risalah al-'alamiyah, 2009, tom 5, str. 165, broj 4039.

18 Al-Buhari, *Sahih*, tom 9, str. 117, broj 7385.

19 50:19.

zemlji koja se potrese i slično vezuje za fenomen “al-qiyama as-sugra” (mali Sudnji dan) i pojašnjava da se smrt individue odnosi na gubitak čula, tj. zvijezda, izlazak duše je rascjepljenje nebesa, a potres tegoba smrtnog časa.²⁰ Dakle, u klasičnoj muslimanskoj literaturi pronalazimo ovu vrstu interpretacije gdje se Sudnji dan posmatra kroz prizmu onoga što se svakom ljudskom biću nužno mora desiti. Zbog čega je bitno usmjeriti svoju percepciju u ovom pravcu možda najbolje govori stalna praksa Božijeg Poslanika, s.a.v.s., da je imao običaj nakon ukopanja umrle osobe govoriti okupljenima: “Braćo! Za ovaj Dan se pripremajte!”²¹

U predajama se također bilježi: “Onaj koji umre, za njega je nastupio Sudnji dan.”²² Smrt, dakle, predstavlja naš individualni Sudnji dan jer u tom trenutku vraćamo se svome Stvoritelju i za nas prestaju važiti zakonitosti koje smo živjeli na ovom svijetu. Kada su kod Božijeg Poslanika, s.a.v.s., došli beduini i pitali kada će Sudnji dan, odgovorio im je gledajući u najmlađeg među njima: “Ako ovaj poživi, neće biti starac, a vama će nastupiti vaš Sudnji dan.”²³ Očigledno je da se u sunnetu smrt definira kao individualni Sudnji dan i shodno tome se postavlja pravilo da Sudnji dan u smislu kosmičkog događaja nije trenutak koji se iščekuje već se pravilnim razumijevanjem smrti kao vlastitog Sudnjeg dana živi ova istina, koja motivira i dinamizira vjerski identitet te pokreće čovjeka da čineći dobro ide u susret tom neumitnom događaju. Obje dimenzije Sudnjeg dana, kosmička i individualna, iznimno su relevantne i bitne za zdravu psihološku sliku kako društva tako i pojedinca ako se pravilno razumiju prema sunnetskom konceptu.

20 Al-Ghazali, *Ihya ‘ulum ad-din*, Dar al-ma’rifa, Bayrut, tom 4, str. 64.

21 Al-Bayhaqi, *As-Sunan al-Kubra*, Dar al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrut, tom 3, str. 517.

22 Predanje se bilježi od Enesa b. Malika, r.a. i Mugire, r.a. Vidjeti više: Al-Asbahani, *Hilyet al-awliya*, Dar as-sa’adah, 1974, tom 6, str. 627.

23 Al-Buhari, *Sahih*, tom 8, str. 107, broj 6511.

Izvori ugrožavanja muslimanske zajednice prema sunnetskim mjerilima

Posljednja dimenzija razumijevanja Sudnjeg dana kroz hadise Božijeg Poslanika, s.a.v.s., jeste ona koju vezujemo za grupe, na rode i zajednice. Upečatljiva je izreka prisutna u nasljeđu mnogih naroda da "istinu treba tražiti u činjenicama!" Možemo li govoriti o diskontinuitetu bivstvovanja muslimana na nekim prostorima. Dakako da možemo i tada govorimo o neospornoj historijskoj činjenici. Procesi unutar jedne zajednice nisu uočljivi u onoj mjeri u kojoj su neumitni. Pozitivne i negativne tendencije nužno je pratiti kako bi se razumjela stvarnost, u čemu je pravilno poznavanje i razumijevanje prošlosti iznimno bitno, ali se time formira i percepcija budućnosti. Kada se radi o relaciji vjerovanja u Sudnji dan i elementima ugrožavanja muslimanske zajednice prema nasljeđu Božijeg Poslanika, s.a.v.s., izdvaja se jedan negativan proces i direktno se vezuje za Sudnji dan. Bilježi Buharija da je neki čovjek došao do Božijeg Poslanika, s.a.v.s., i upitao: "Kada će nastupiti Sudnji dan?!" Poslanik, s.a.v.s., odgovara: "Kada se povjerenje (vlast, emanet) ukaže onima koji ga nisu dostojni tada očekuj Sudnji dan."²⁴ Povjerenje odgovornih zadataka, poslova i pozicija osobama koje nisu kompetente i dostojarne nije rijetka pojava u muslimanskim zajednicama. Činjenica je da Sudnji dan nije nastupio zbog toga, pa čak i kada su na najviše pozicije dolazile osobe upitnoga morala i niskih kompetencija. Međutim, ono što se iz ove dimenzijske naglašene u sunnetu može razumjeti jeste da se time otvara negativan društveni proces kojim se muslimanska zajednica sama iznutra ugrožava. Potlačenost, pa čak i nestanak nekih muslimanskih zajednica, prije svega treba gledati kroz načelo tevhida, vjere u Jednog Boga, apsolutno pravednog i neizmerno milostivog, a hadis koji smo naveli predstavlja upozorenje da negativnom selekcijom možemo izazvati ozbiljne probleme pa čak i egzistencijalno ugroziti svoje zajednice.

24 Al-Buhari, *Sahih*, tom 1, str. 21, broj 59.

Bilo bi izuzetno korisno kada bi se prema ovom razumijevanju istraživala muslimanska povijest. U kojoj je mjeri korupcija, nepotizam i rušenje principa općenito u ovoj oblasti – ukazivanja povjerenja vlasti i upravljanja bila prisutna u trenucima dekadence, pa čak i nestanka nekih muslimanskih zajednica sa određenih geografskih prostora. Sociološka dimenzija razumijevanja Sudnjega dana kao događaja kojeg izazivamo otvaranjem negativnih procesa, što se jasno može čitati iz hadisa Božijeg Poslanika, s.a.v.s., zasigurno je zanemarena i potisnuta pristupom prikazivanja Sudnjega dana kao kosmičke kataklizme. U smislu izgradnje zdravih društvenih odnosa ne postoji jači motiv od onoga koji se vezuje za vječnost, a to je upravo vjerovanje u Sudnji dan i odgovornost pred Uzvišenim. Tek kada se vjerovanje pretoči u društvenu odgovornost tada su sve tri dimenzije o kojima smo govorili postale jedna krajnje produktivna cjelina. U tom kontekstu neophodno je naglasiti da je pored produktivnosti temeljno učenje sunneta, stila života Božijeg Poslanika, s.a.v.s., pozitivnost. Ovo se učenje također vezuje za Sudnji dan i u hadisu Poslanik, s.a.v.s., kaže: "Kada bi nastupio Sudnji dan, a u ruci jednog od vas mladica, neka je posadi!"²⁵

Zaključak

Integralna čitanja Objave, Kur'ana i sunneta upućuju nas da je ključno u muslimanskom religijskom identitetu dinamizirati sadržaje i elemente identiteta. Pravilna percepcija Smaka svijeta kroz tri dimenzije koje smo iznijeli u radu otvara puteve progrusa i pozitivnih promjena u muslimanskim društvima, stoga je neophodno podsjećati kako na kompleksnost načela, tako i na njegov značaj za perspektive muslimanskih zajednica općenito. Kada se radi o vjerovanju u Sudnji dan, sunnet kao stil života Božijeg Poslanika, s.a.v.s., reflektirao se na percepcije i djelovanja prvih generacija muslimana. Jednako tako percepcija islama,

²⁵ Ahmad b. Hanbal, *Musnad*, tom 20, str. 520, broj 296, hadisa 12981.

Kur'ana, hadisa, pa i sunneta u integralnom smislu danas se reflektira na muslimansko ostvarivanje vlastitog identiteta i nužno je još studiozniye istraživati psihološke i sociološke refleksije ovih percepcija. Nezamislivo je, barem kada se radi o integralnom čitanju izvora islama, da Uzvišeni objavi Svojim stvorenjima nešto što će ih učiniti nesretnim ili psihološki nestabilnim.

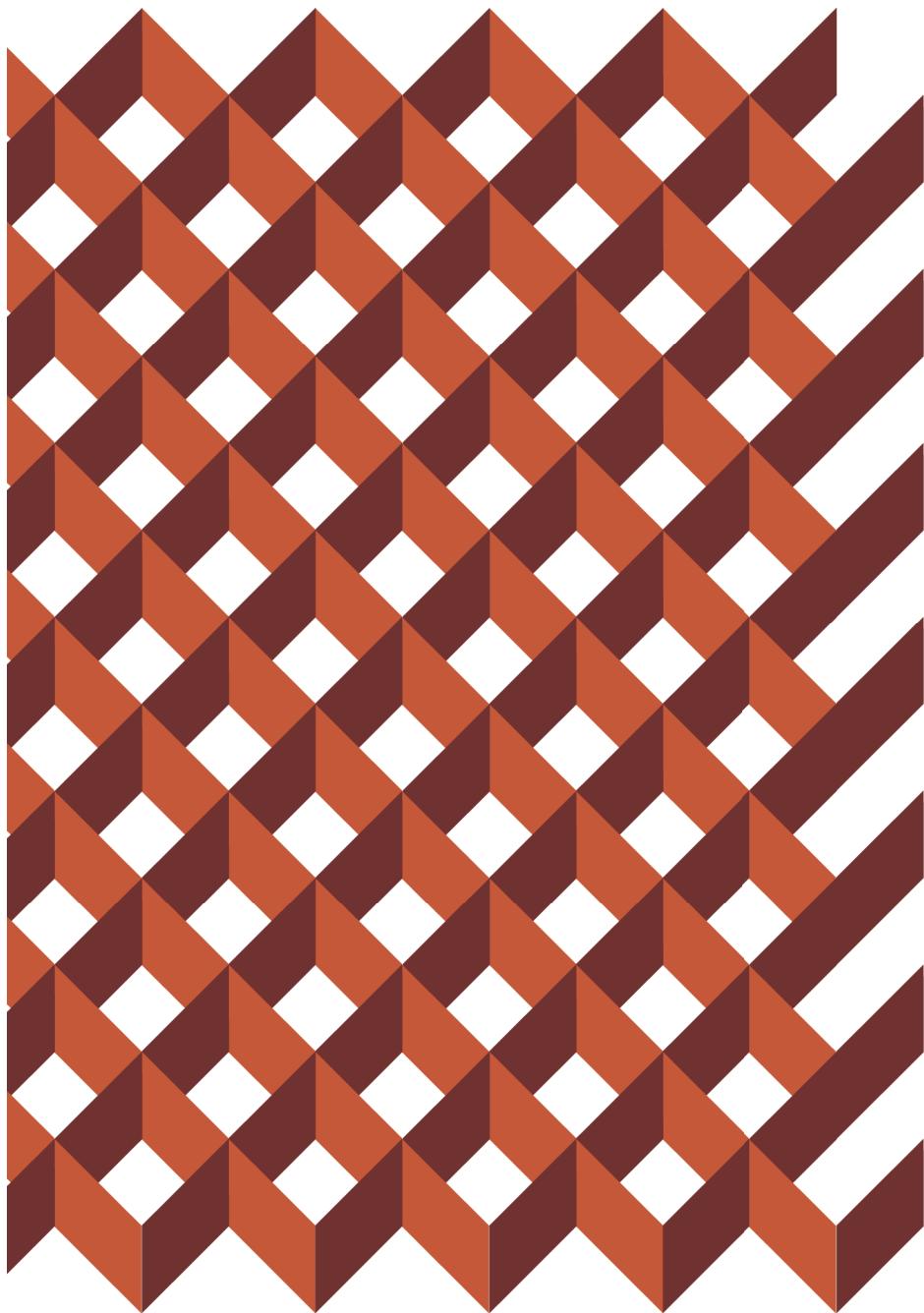
U kontekstu izgradnje zajednice i društva učenje islama, kako u principima vjerovanja, tako i u pravnim i etičkim normama, stimuliše i ohrabruje da se krajnje ozbiljno, odgovorno i marljivo izgrađuje sredina u kojoj musliman i muslimanka djeluju. Suprotan pristup je u direktnoj koliziji sa smisлом istinske vjere u Boga koja čovjeka oslobađa, usrećuje i uravnotežava. Ekonomski, političke i sigurnosne realnosti znaju se dočekati defetizmom, determinizmom i iskriviljavanjem fundamentalnih principa vjere što se jasno vidi u kontekstualizaciji pojedinih interpretacija vjerskih načela. Stereotipno razmišljanje o Sudnjem danu jeste da se koncept vezuje za kataklizmu u kosmosu i očekivanje događaja koji bi u konačnici riješio sve probleme sa kojima se muslimanska zajednica suočava.

Nije nam namjera pretendirati da je ponuđeno razumijevanje, razmatranje i čitanje sunnetskog koncepta prihvatanja i življenja načela vjere u Smak svijeta/Sudnji dan konačno čitanje ovog načela. Pokušali smo prije svega dati širi pristup Poslanikovog, s.a.v.s., stila života u integralnom, cjelovitom, razumijevanju. Fragmentiranje i površno razumijevanje, prema našem dubokom uvjerenju, ugrozili su u mnogim aspektima sami smisao uzornog, mjerodavnog i smjerodavnog života posljednjeg Božijeg poslanika Muhammeda, s.a.v.s.

Literatura

- Ahmad b. Hanbal, *Musnad*, Muassasa ar-Risalah, 2001.
(Al-)Asbahani, *Hilyat al-awliya*, Dar as-sa'adah, 1974.
(Al-)Bagawi, *Ma'alim at-tanzil*, Dar at-Tayyiba, 1997.
(Al-)Bayhaqi, *As-Sunan al-Kubra*, Dar al-kutub al-'ilmiyya, Bayrut.

(Al-)Buhari, *Sahih*, Dar Tawq an-Najah, Qahire, 1422. po H.
(Al-)Ghazali, *Ihya 'ulum ad-din*, Dar al-ma'rifa, Bayrut.
Ibn Majah, *Sunen*, Dar ar-risalah al-'alamiyya, 2009.
Muslim, *Sahih*, Dar Ihya at-turas, Bayrut.
(Az-)Zabidi, *Taj al-'arus*, Dar al-Hidaye.



NEDŽAD GRABUS

Razumijevanje islama u slobodnom društvu

Nedžad Grabus

*vanredni profesor na Katedri
za akaid (islamsku dogmatiku),
tesavvuf i uporedne religije
nedzad.grabus@fin.unsa.ba*

Pregledni članak

Primljeno: 02.10.2019.

Prihvaćeno: 28.11.2019.

Ključne riječi:

*narativ, metanarativ, sekularno
društvo, religija, teološki
pluralizam, etičke vrijednosti,
dijalog*

Sažetak:

U radu se bavimo pitanjem razumijevanja islama u sekularnom i demokratskom društvu. Posebna pažnja posvećena je pitanju razumijevanja metanarativa i dominirajućih koncepcata u predstavljanju velikih teoloških ideja kroz neku vrstu natjecanja između tradicionalističkih i modernih pogleda, pokušaja muslimanskih autora da učine relevantnim gledanje na islam, kao sistem vjerovanja, koji je u svojoj suštini ostavio dovoljno prostora i drugim vjerskim obrascima da nastave svoj duhovni kontinuitet i nastojanja zapadnih autora koji islam često svode na geografski fenomen i vjeru koja je u sukobu s ostalim vjerama, posebno kršćanstvom i judaizmom. Predstavljeni su teorijski i praktični elementi teološkoga pluralizma i etičkih vrijednosti kroz transcendentno jedinstvo izvora vjerskih istina. Identificiramo problem razumijevanja i dekonstrukcije muslimanske literature i pogleda na svijet koji su primarno inspirisani lokalnim identitetom a zadobili su globalnu vjersku važnost, te dekonstrukcijom negativnih i stereotipnih pogleda na islam u zapadnom obrazovnom sistemu zasnovanom na običajnom pravu ili iskustvu sa drugim kulturama.

فهم الإسلام في المجتمع الحرّ

Understanding Islam in a Free Society

Keywords:

narrative, metanarrative, secular society, religion, theological pluralism, ethical values, dialogue

الكلمات المفتاحية:

الأسلوب القصصي، ما وراء الأسلوب القصصي، المجتمع العلماني، الدين، التعددية اللاهوتية، القيم الأخلاقية، الحوار

Abstract:

142

The paper deals with the issue of understanding Islam in a secular and democratic society. Special attention has been paid to: the understanding of metanarratives and dominant concepts in presenting great theological ideas through a kind of competition between traditionalist and modern views, attempts by Muslim authors to make relevant the perception of Islam as a belief system that in no way infringes on the spiritual continuity of other religions, and the efforts of Western authors, who often reduce Islam to a geographical phenomenon and a religion that is in conflict with other religions, especially Christianity and Judaism. Theoretical and practical elements of theological pluralism and ethical values are presented through the transcendent unity of sources of religious truths. The paper identifies the problem of understanding and deconstructing Muslim literature and worldviews that are primarily inspired by local identity and have gained global religious importance, and by deconstructing negative and stereotypical views of Islam in a Western education system based on customary law or experience with other cultures.

خلاصة البحث:

نهتم في هذا البحث بقضية فهم الإسلام في المجتمع العلماني والديمقراطي. ونُولى الاهتمام الخاصّ لقضية فهم ما وراء الأسلوب القصصي والمفاهيم الغالبة في تقديم الأفكار اللاهوتية الكبرى من خلال نوع من المسابقة بين وجهات النظر التقليدية والحديثة، ومحاولات الكتاب المسلمين أن يجعلوا منها النظر إلى الإسلام كنظام العقيدة الذي ترك في جوهره مجالاً واسعاً للأنماط الدينية الأخرى لمواصلة استمرارها الروحي، ومحاولات المؤلفين الغربيين الذين كثيراً ما يحصرون الإسلام في ظاهرة جغرافية ودين منازع لسائر الأديان، وخاصة النصرانية واليهودية. ونَمَّ في البحث تقديم العناصر النظرية والعملية للتعددية اللاهوتية والقيم الأخلاقية من خلال الوحدة الميتافيزيقية لمصادر الحقائق الدينية. ونشخص في البحث قضية فهم وتفكيك المراجع الإسلامية ووجهة نظر المسلمين على العالم اللذين تم إلهامهما في المقام الأول بالهوية المحلية وكسبتا الأهمية الدينية العامة، وكذلك بتفكيك وجهات النظر السلبية والمعتادة على الإسلام في النظام التعليمي الغربي المعتمد على العرف والخبرات مع الثقافات الأخرى.

U eseju "Novi pogled na svijet, otpor velikim narativima", Christopher Butler, zastupa tezu kako veliki dio postmoderne teorije počiva na održavanju skeptičnog stava, referirajući se na filozofa Jeana Francois Lyotarda koji u svojoj knjizi *La condition postmoderne* smatra da živimo u eri u kojoj je legitimizacija "velikih narativa" u stanju krize i opadanja. "Na meti Lyotardovog djela su dva osnovna narativa: narativ progresivne emancipacije čovječanstva – od kršćanskog iskupljenja do marksističke utopije – i narativ trijumfa nauke. Lyotard smatra da su od Drugog svjetskog rata takve doktrine 'izgubile vjerodostojnost': Ako se izrazimo pojednostavljeno, 'postmodernim se smatra nepovjerenje prema metanaracijama'." (Butler 2012:23) Autor navodi kako je tradicionalna uloga ovih metanarativa da kulturnim praksama omogući neku vrstu legitimiteta ili autoriteta. U eseju autor propituje validnost navedenih tvrdnji i analizira kako se ne može sa sigurnošću i potpunim uvjerenjem osloniti na ove teze, pokazujući da su intelektualci na Zapadu 70-ih godina 20. stoljeća djelovali sigurno u analizi američkog i evropskog društva za razliku od društava koja su bila razapeta kontradiktornim ideologijama u kontekstu islama i judaizma na Srednjem istoku ili marksizma u kontekstu demokratskih procesa Istočne Evrope. Butler tvrdi da postmodernisti nisu najbolje obavještene o aktualnim zbivanjima u nauci i religiji. On smatra da vjernost grandioznim, totalizirajućim religijskim i nacionalističkim uvjerenjima dovodi do velike represije i nasilja na Srednjem istoku i drugdje. Polazeći od ove teze može se utvrditi činjenica da postoje značajne razlike koje ovise o kontekstu u društвima u kojima se razvijaju procesi uvjetovani pravno-političkim i religijsko-kulturnim okruženjem, budуći da je preduvjet za razvoj slobodnoga mišljenja sloboda intelektualne elite. Potrebno je dodatno pojasniti na koji način se razumije uloga religije u slobodnom, pluralnom sekularnom društvu.

Borba za dominaciju u tumačenju islama

Suvremena demokratska društva suočavaju se s pitanjima integracije drugačijih religijskih i kulturnih identiteta u evropski prostor. Posebno žučno pitanje u mnogim zemljama jeste mogućnost integracije islama u širu društvenu zajednicu i u kulturno-religijski evropsko-američki prostor. Evropa ima svoj pogled na islam koji je stoljećima razvijan kroz najznačajnije studije koje su artikulirali istaknuti kršćanski učitelji, predstavnici intelektualne i političke elite, a kasnije su razvijeni posebni programi za proučavanje islama na kršćanskim i građanskim učilištima. Taj eksterni i često paternalistički odnos razvio je specifičan pogled na islam u političkim, obrazovnim i kulturnim ustanovama koji svoju javnu formu s kraja 20. i posebno s početka 21. stoljeća doživljava u političkim i medijskim eksplikacijama islama kao religije, kulture i sve više kao "političkog" okvira koji je suprotan Zapadnom svijetu. Usprkos tome što je evropski identitet pluralan vrijednosni sistem zasnovan je na kršćanskoj kulturi i sekularnom političko-pravnom uređenju, te je to povezujući element u svim zemljama Zapadnog svijeta. Evropa se danas u političkom i kulturnom smislu suočava s više različitih formi tumačenja i prakticiranja islama koje su posljedica imigracija i kriza u svijetu i odnosa koji je stoljećima razvijan s muslimanskim zemljama samo na interesnim i površnim osnovama. Pod prakticiranjem islama često se pojednostavljeno gleda samo na religijski aspekt. U evropskom kontekstu postoji više faktora koji utječu na "islamsko" pitanje. To su eksterni državni faktori koji imaju svoje interese u globalnom svijetu, odnos sa zemljama u kojima su muslimani većina ili bilo koja forma "muslimanske" vlasti. Posebno pitanje u demokratskom društvu je pitanje garantiranja ljudskih prava i sloboda građanima muslimanima u ostvarivanju jednakih prava kao i drugim građanima u zemljama u kojima je vladavina prava temelj opstojnosti države. Zato je pitanje organiziranog i institucionalnog djelovanja muslimanskih zajednica u slobodnim društvima podjednako važno i za muslimane i širu društvenu

zajednicu. Pred nama su pitanja na koja je teško pronaći jednostavne i općeprihvatljive odgovore u aktualnim raspravama o islamu na Zapadu.

Neka od pitanja su: Ko predstavlja muslimane u vjerskim pitanjima? Koliko su muslimani na Zapadu sposobni samostalno tumačiti islam? Koliko muslimanski vjerski i politički centri iz muslimanskih zemalja utječu na razumijevanje i prakticiranje islama na Zapadu? Kako razumjeti osobe koje se predstavljaju kao samoproklađeni "glasnogovornici muslimana"!? Koja je razlika između općeg, formalnog i neformalnog obrazovanja u vjeri? Da li političke strukture žele i mogu li riješiti pitanja organiziranog djelovanja na području islama? Jesu li muslimani ravnopravni građani u evropskim državama? Kakav je pravni status institucionalnog tumačenja islama, a kakav institucije Islamske zajednice? Kako integrirati muslimanske različitosti u etničkom, denominacijskom i konfesionalnom smislu u evropski kontekst? Jesu li muslimani homogena grupa u slobodnim društvima? Navedena i još mnogo drugih pitanja okupiraju pažnju muslimanskih autora i političkih elita u evropskim društvima.

Vjerska sloboda u sekularnim društvima

U većini država na Zapadu pitanje vjerske slobode je uređeno u Ustavu i posebnim zakonima. Pitanje vjere je individualno, a u pravnom smislu vjerska zajednica ima autonomiju i pravo upravljati svojim poslovima. Da bismo razumjeli postavljeno pitanje šta je islam, ako to pitanje postavimo u nekoj evropskoj demokratskoj državi, nužno je razumjeti društveni kontekst u tim državama, posebno ako govorimo o državama koje su članice Evropske unije i Nato saveza. Taj kontekst definira politiku i društveno-politički sistem u bilo kojoj državi članici spomenutih saveza. U tim državama islam bi trebalo gledati kao na religiju koja u zakonodavno-pravnom smislu ima isti status kao i sve druge religije, jer država ima neutralnu poziciju u zakonskom smislu prema religiji. Zakonske i teorijske postavke su

neutralne, ali stvarnost je često drugačija, jer je u sociološkom i društvenom sistemu, a često i u pravnim rješenjima prihvati ljivo da tradicionalna religija (religija okoline) ima privilegiran status u odnosu na druge religije. Usprkos nastojanju da se postigne pravna sigurnost u svim segmentima, pitanje organizacije vjerskoga života muslimana nije istovjetno riješeno npr. u Grčkoj, Francuskoj, Slovačkoj, Austriji, Sloveniji ili Njemačkoj. Zato su dileme i izazovi koji se postavljuju u kontekstu rasprava o islamu u Evropi u nekim segmentima istovjetni, u drugim specifični za pojedine zemlje koje imaju historijsko iskustvo s tim pitanjima. Evropske zemlje imaju hiljadugodišnje iskustvo s pitanjima islama. U teološkim, političkim, pa često i kulturnim raspravama islam se predstavlja kao "neprijateljska" ili "suprotstavljena", "tuđa" vjera i društvo koje nije kompatibilno s evropskim i judeo-kršćanskim vrijednostima. (Reeves, 2000). Zato se islamu oduzima pravo na evropsku kulturu, često se predstavlja kao vjera s hipotekom u Evropi i nekompatibilna s kršćanskim i evropskim vrijednostima. Otuda je islam u tom kontekstu i u stvarnom i simboličkom smislu često predstavljan kao "drugi" i drugačiji, neprijatelj zapadne kulture i civilizacije. (Said, 1979). Nakon Drugog vatikanskog koncila otvorene su nove mogućnosti za integraciju islama i muslimana u evropski vjerski i kulturni narativ. Taj proces je otvoren, kako će se u budućnosti razvijati ovisi o više faktora, od lokalnih, preko regionalnih do globalnih. Jedno od pitanja jeste sposobnost oblikovanja vlastitog pogleda na svijet, prilagođavanja savremenim tokovima mišljenja, razumijevanje osnovnih izvora islama: Kur'ana i sunneta, te razvoj i formiranje novog konsenzusa o temeljnim izazovima s kojima se suočavaju muslimani u samodefiniranju svog pogleda na svijet i uloge u slobodnom definiranju i artikuliranju temeljnih teoloških, etičkih i obrazovnih pitanja u društvu slobodnih pojedinaca, bez institucija, obrazovnih ustanova i aparata koji ima poluge moći nametnuti bilo koje pitanje. Novi kontekst je prilika za duhovnu obnovu i preporod koji može pokrenuti energiju koja će oslobođiti najbolje intelektualne plodove za uspostavljanje nove muslimanske

paradigme. S druge strane, evropski kontekst može zaradi svoje rigidnosti i superiornog, evropocentričnog pogleda na druge, pa i na islam dodatno "getoizirati" muslimansku svijest koja je potisnuta na marginu evropskih društava, što često potiče konzervativne i nazadne ideje formiranja paralelnih društava u evropskim urbanim središtima. Taj koncept zatvorenosti i isključenosti udaljava muslimane od stvarnih tokova u društvu i onemogućava razvoj bilo kakvog ozbiljnijeg promišljanja o suštinskim ljudskim vrijednostima zasnovanim na vjerskim izvorima. Zato smatramo važnim razvijanje diskursa u kojem se može artikulirano govoriti o svim pozitivnim i negativnim aspektima religije kako bismo bili sposobni afirmirati pozitivne aspekte i prepoznati negativne trendove koji kreiraju izoliranost i konflikte u društvu zasnovane na pseudovjerskim učenjima i interpretacijama religije. Islam je u demokratskom društvu za njene sljedbenike vjera i izvor moralnog pogleda na svijet koji omogućava pojedincu izražavanje vjere u Boga i temeljne istine vjere, praktičnu primjenu propisa vjere i organizaciju vlastitog života sukladno islamskom učenju na osobnoj i porodičnoj ravni, te življeno u skladu s moralnim kodeksom zasnovanim na temeljnim izvorima islama.

Svako obrazovanje u modernom svijetu i slobodnim društvima trebalo bi biti oslobođeno ideoloških pristrasnosti. U evropskoj literaturi u obaveznom obrazovanju se malo ili uopće ne govori o posljedicama kolonijalnih osvajanja i stravičnim pustošenjima i traumama koje su nanijete tamošnjim ljudima u stoljećima naglog razvoja Evrope. Samo kritičko sagledavanje svih negativnih događaja oslobađa ljudski duh i um, te omogućava napredovanje ljudske zajednice. U prošlosti su se događali različiti nasrtaji na ljudsko dostojanstvo. Nažalost, ni moderni svijet nije oslobođen negativnih i neljudskih nasrtaja na čovjekov integritet. Posebno je potrebno upozoravati na činjenicu da je religija često predmet zloupotrebe, zato je potrebno razvijati svijest ne samo o etičkim i kulturnim pitanjima zasnovanim na religiji, nego razvijati i pravni sistem koji je sposoban prepoznati negativnosti koje degradiraju ljudsko dostojanstvo kako bi na

taj način zaštitili samu suštinu religije, to jeste ljudski dignitet u svim životnim prilikama i situacijama. Pred nama su dva po-djednako važna zadatka, oslobađanje i dekonstrukcija muslimanske literature i pogleda na svijet koji su primarno inspirisani lokalnim identitetom a zadobili su globalnu vjersku važnost, te dekonstrukcija negativnih i stereotipnih pogleda na islam u zapadnom obrazovnom sistemu zasnovanom na običajnom pravu ili iskustvu u drugim kulturama.

U literaturi na Zapadu postoji veliki broj djela koja su nastaja-
la u hiljadugodišnjoj historiji odnosa između islama i kršćanstva
koja su formirala poglede ljudi na Zapadu o islamu i poslaniku
Muhammedu, a. s., poput djela Ivana Damaščanina, Dantea Ali-
ghierija, Lutera, Voltairea, Byrona, Montesquieua i dr. (Reeves,
2000) Rasprave o temi koja je vjera prava trajat će do kraja svje-
ta. Takvih rasprava puni su i Zapad i Istok. U literaturi na Istoku
prevladava mišljenje da je prava vjera islam, a na Zapadu u lite-
raturi prevladava mišljenje da je to kršćanstvo. Ono što je važno
u tumačenju vjere jest da se vjerski i znanstveno odupre nasil-
nom tumačenju i zloupotrebi koja proističe iz ideološkog sljepila
i dogmatizma i nametanja tog obrasca kao društveno prihvati-
ljivog i teološki ispravnog. Svaka vjera u povijesnoj realizaciji
ima nosioce koji stvaraju svjetle trenutke i nosioce koji postanu
opterećenje samoj vjeri i njenim sljedbenicima. Većinski pogled
na islam u Evropi nije primarno ovisan od stavova koje razvi-
jaju manjinske zajednice integrirane u širi društveni prostor.
Pogled na islam u Evropi zasnovan je na historijskom iskustvu,
službenom obrazovnom sistemu i pogledu koji se razvija unutar
intelektualnih i vjerskih krugova u sekularnom obrazovnom si-
stemu i obrazovnom sistemu Katoličke crkve. Moramo imati na
umu činjenicu da je globalni svijet i nove polarizacije koje su na-
stale s početka 21. stoljeća otvorio nove teme i propitivanja o od-
nosima među vjerama i kulturama. Zagovornici sukoba kultura
i civilizacija dobivaju sve više sljedbenika na globalnoj ravni,
zato je pred nama veliki izazov i zadatak kako razvijati vjerodo-
stojan teološki diskurs koji će sačuvati dostignuća međusobnog
uvažavanja i tolerancije među sljedbenicima različitih vjera i

kultura u demokratskim i razvijenim državama. Upotrijebimo li frazu s početka teksta o pitanju metanarativa i na koji način razumjeti kontekste povezane sa velikim religijama ne možemo se oteti utisku kako pitanje i manjinskih vjerskih zajednica definiraju veliki metanarativi i da imaju odlučujuću ulogu na razumijevanje temeljnih tokova u modernom društvu.

Suvremeni javni diskurs o islamu na Zapadu diktiraju političke partije, centri moći i mediji. Tako će i pogled na islam biti zasnovan na agendama zapadnih političkih centara i utjecajima koji se prenose iz centara muslimanskog svijeta. Teško će manjinske muslimanske zajednice, usprkos tome što su po mnogim pitanjima u samom centru svijeta, jer je njihova religioznost zasnovana na slobodnom izboru, biti sagledavane kao središnji tok islama, zbog svoje malobrojnosti i dalje će biti "periferija" i muslimanskog svijeta i na margini evropskoga društva. Usljed društvene nestabilnosti, političke podijeljenosti i unutrašnjih napetosti o pitanjima razvoja sistema i sloboda na Bliskom istoku pretpostavlja se da će pitanja vezana za religiju dugo dominirati u odnosima Zapada i Istoka. Muslimanske manjine, pa i muslimani u Evropi, bit će tema, nadamo se ne i meta, nesređenih odnosa na navedenoj sceni. Nužno je i individualno i institucionalno uvijek biti jasan i graditi poziciju građanina EU koja po ustavima većine država jednakovrijedno tretira sve svoje državljane. Samo se tako može nadići koncept manjinske ili periferne zajednice. Teme o ekstremizmu, radikalizmu, terorizmu, ksenofobiji, islamofobiji, nacionalizmu dugo će okupirati pažnju javnosti zato je važno imati jasan pogled na islam koji će se razvijati u sadržajnom, programskom i institucionalnom smislu kroz muslimanske vjerske institucije. Titus Burchkardt smatra kako je islam kroz stoljeća usprkos promjenama u ljudskoj psihologiji i etničkim razlikama među muslimanskim narodima bio sposoban ostati neokrnjen, to nije sigurno zaradi relativno dinamičnog karaktera, koju ima kao kolektivni oblik, nego zaradi toga što od samog izvora uključuje mogućnost umske kontemplacije koja nadilazi afektivne okove ljudske duše. (Burckhardt 2015:326) U konceptualnom pogledu u islamskom učenju ima

mjesta za različite religije, zato ćemo kratko predstaviti teološke osnove vjerskog pluralizma.

Teološko-etički osnovi vjerskog pluralizma

U svijetu islama su već u 7. stoljeću zagarantirana vjerska prava i vjerski pluralizam, ali se koncept građanstva sporo razvija(o) i zato je ostavio znatne posljedice na razvoj društva. U 7. stoljeću na Dvoru Emevijskog halife važne poluge vlasti bile su u rukama kršćana, kao ministara finansija, ljekara, čak je i najpoznatiji pjesnik iz tog toba Al-Ahtal bio kršćanin. Tako je bilo tokom najplodnijeg perioda muslimanske povijesti. Kada je nastupio period dekadence, pojavile su se interpretacije religije koje su proizvele probleme poput smanjivanja nivoa poštivanja građanskih i religijskih prava. U Kur'anu su sadržani važni stavci koji pozivaju na dijalog i poštivanje drugačijih religija. Postoji snažan teološki okvir koji se transponira na društveni život za poštivanje izbora načina života. Za razumijevanje i tumačenje islama u Evropi, posebno u zemljama s razvijenom demokracijom, potrebno je imati na umu činjenicu da je Ustavom zagarantirana sloboda vjerovanja i prakticiranja vjere. Islam je u tim zemljama manjinska religija i često "obilježen" kao strana, tuđa religija. Potrebno je snažiti narativ koji će biti inkluzivan i poticati muslimane u promoviranju općih vrijednosti u modernom društvu. Usprkos zagarantiranosti prava u Evropi je još uvijek pitanje vjerskog muslimanskog porijekla tema o kojoj se često raspravlja i u zemljama s razvijenom demokracijom.

U evropskom kontekstu se čitavo stoljeće razvija i poseban diskurs koji nastoji islam razumjeti iz perspektive njegove udomaćenosti u evropski prostor. Zato su važni teološki temelji za razumijevanje vjere i etičkog okvira koji je univerzalan, načelan i općeprihvatljiv, bez obzira o kojem području govorimo. Islam ima sposobnost nadilaženja etničkih razlika i stoga je uvijek bio privlačna ideja. Više je autora u evropskom kontekstu ozbiljno promišljalo o islamu i islamskim vrijednostima. Elitni krug okupljen oko mišljenja Rene Guenona razvio je posebno duhovno

naslijede koje se obično povezuje s filozofskom školom tradicionalizma, koja je na duhovnoj ravni razvijala supstrat primordijalne i univerzalne Mudrosti koja na transcendentnoj ravni povezuje sve velike svjetske religije i duhovne pokrete. To je bilo osnovno razumijevanje islama kako su u Kur'anu sažeta sva učenja Starog i Novog Zavjeta i da svi ljudi koji vjeruju u Uzvišenog Boga imaju mogućnost spasenja: "One koji su vjerovali, pa bili oni jevreji, kršćani i sabijci – one koji su u Allaha i u onaj svijet vjerovali i dobra djela činili – doista čeka nagrada od Gospodara njihova; ničega se oni neće bojati i ni za čim neće tugovati!" (El-Bekara, 62).

Na tom tragu je svoje razumijevanje islama, s inkluzivnim duhovnim osnovom, razvijao i bosansko-austrijski alim Smail Balić. (Balić, 2001). Naša generacija je pozvana osnažiti islamsko učenje i teološki pogled koji je specifičan za islam još od formativnog perioda u kojem je i jevrejsko i kršćansko vjerovanje, posebno etički okvir, bilo prepoznato kao izvor spasenja. Kur'an kritički sagledava površnu vjersku praksu svih vjernika. Tako se u 107. suri kritikuju osobe koje nemarno obavljaju molitvu, osobe koje molitvu obavljaju radi ljudi, a zanemaruju potlačene u društvu: "U ime Allaha, Milostivog, Samilosnog! Znaš li ti onoga koji onaj svijet poriče? Pa to je onaj koji grubo odbija siroče, i koji da se nahrani siromah – ne podstiče. A teško onima koji, kad molitvu obavljaju, molitvu svoju kako treba ne izvršavaju, koji se samo pretvaraju i nikome ništa ni u naručje ne daju!" (El-Ma'un – Dobročinstvo).

Također se kritički govori o beduinima koji svjedoče da su muslimani, ali nisu srcem prihvatali vjerovanje: "Neki beduini govore: 'Mi vjerujemo!' Reci: 'Vi ne vjerujete, ali recite: 'Mi se pokoravamo!', jer u srca vaša prava vjera još nije ušla. A ako Allaha i Njegova Poslanika budete slušali, On vam nimalo neće umanjiti nagradu za djela vaša.' – Allah, uistinu, prašta i samilostan je." (El-Hudžurat, 14).

Istovremeno se hvali vjerovanje svećenika monaha koji su skromni i koji se ne ohole: "I svakako ćeš naći da su vjernicima

najbliži prijatelji oni koji govore: 'Mi smo kršćani', zato što među njima ima svećenika i monaha i što se oni ne ohole." (Alu Imran, 28)

Naravno, društveni kontekst je razvijao poseban pravni okvir za poštivanje drugih vjera u muslimanskim društvima. U suvremenom svijetu je dominantan koncept građanstva u kojem ljudi različitih vjera imaju isti status. S obzirom na problem nepostojanja kredibilnih učilišta koja bi u širem evropskom kontekstu omogućila razvoj gradiva o teološkim, etičkim, kulturnim i društvenim pitanjima, te razvoj formalnog obrazovanja s područja islama nužno je osnažiti i razvijati misaone i praktične forme neformalnog islamskog obrazovanja i povećavanja religijske pismenosti među muslimanima. Potrebno je podsjećati na činjenicu da je islam poslanička religija, isto kao što su judaizam i kršćanstvo, koja se historijski realizira, nije zatvorena u mitološke krugove, te da postoji etička odgovornost za ljudska djela i djelovanje. Sukladno Hansu Küngu zajedničke vrijednosti islama s judaizmom i kršćanstvom povezane su kroz činjenicu da je islam religija u kojoj je Božija objava data u konačnoj, obaveznoj i normativnoj formi zapisana u Kur'anu. Küng islam definira kao religiju koja razmišlja u historijskom smislu, ne u mitološkim krugovima, nego s razumijevanjem, te da historijsko događanje u islamskom pogledu na svijet ima značaj i smisao. To znači zajednički pogled svih monoteističkih vjera na život, u kojima se na historiju gleda s početkom Božijeg stvaranja i usmjerenjem ka njenom koncu, nakon što je Bog okonča, izražavajući tako vjerovanje u eshatologiju. Islam je etično usmjerena religija, koja isto kao judaizam i kršćanstvo prihvata temeljnu etiku elementarne ljudskosti, utemeljenje na Božiji riječi i volji.

Küng smatra da je temeljno značenje za zajedničko življenje muslimana, jevreja i kršćana činjenica da je i u islamu Bog zegovornik ljudskog roda, pravog čovječanstva, te da u Kur'anu nema bezličnih zakona, nego sadrži Božije zahtjeve, koji su izraženi i kazani u "ime Milosnog, Samilosnog Boga." (Küng, 2007:93).

Krajem mekanskog perioda i Kur'an navodi najvažnije etičke obaveze, u kojima se oslikavaju značajne povezanosti i usporedbe s jevrejskim i kršćanskim etičkim pogledom na svijet. U suri Al-Isra – Noćno putovanje od 22. do 37. ajeta sadržane su etičke obaveze koje su zajedničke monoteističkim religijama, od vjere u Uzvišenog Boga, do poštivanja roditelja, poštivanja tuđeg prava i imetka, izbjegavanja bluda, oholosti itd. Dodajmo ovome i kur'anski pogled na vrijednost individualnog života kojeg uspoređuje sa životom cijelog čovječanstva: "Zbog toga smo Mi propisali sinovima Israilovim: ako neko ubije nekoga koji nije ubio nikoga, ili onoga koji na zemlji nered ne čini – kao da je sve ljude poubijao; a ako neko bude uzrok da se nečiji život sačuva – kao da je svim ljudima život sačuvao." (El-Maida, 32).

Na osnovu navedenoga može se govoriti o zajedničkom etičkom okviru poslaničkih religija, koje je zasnovano na vjerovanju u Jednog Boga, koje mogu dati historijski doprinos razvoju harmoničnih i pravednih odnosa u globalnom svijetu i doprinijeti da se razvije globalna etika odgovornosti. S pozicije muslimanskog promišljanja i razumijevanja islama u slobodnom društvu nužno je prihvatići vrijednosti slobode u svjedočenju i prakticiranju žive vjere kao etičkog pogleda na svijet koji će biti povezujući faktor u društvu i autentični izraz vjere zasnovane na vjeri i ljubavi prema Uzvišenom Bogu i pomoći bližnjemu i susjedu. Pokrenute su značajne intelektualne rasprave i motivirajući pogledi koji afirmiraju dijalog među vjernicima, kršćanima i muslimanima, kao i muslimanima i jevrejima. Možemo izdvojiti poziv muslimanskih autora kroz platformu "Zajednička riječ" – "a common word" putem koje se poziva na dijalog i razvijanje svijesti o važnosti ljubavi prema Uzvišenom Bogu i ljubavi i poštovanju čovjeka, susjeda. Nužno je istaći i "Deklaraciju o bratstvu" koju su potpisali poglavar Katoličke crkve papa Franjo i šejh Al-Azhara Ahmad al-Tayyeb, koja odlučno ističe i izjavljuje "da religije nikada ne smiju poticati na rat, mržnju, neprijateljstvo i ekstremizam niti smiju poticati nasilje i proljevanje krvi".

Dijalog je put koji vodi i potiče razumijevanje i međusobno poštivanje ljudi različitih vjerskih pogleda, a monolog i izbjegavanje dijaloga vodi ka izoliranju od društva, napetostima i sukobima u društvu. U slobodnom, pluralnom i otvorenom društvu nužno je strpljivo predstavljati i tumačiti religijske istine, čuvati dostojanstvo i dignitet svakog čovjeka kako bi sačuvali svetost transcendentnih istina koje su namijenjene ljudskom rodu a ne samo pojedincu, jer je koncept raja put postizanja potpunog duhovnog mira i spasenja. Poslanik Muhammed, a.s., upozoravao je da je čovjekov dignitet, život i dostojanstvo važnije i od svetih mjesto, jer je čovjek biće koje je stvorio Uzvišeni Bog. Pluralitet vjerovanja, jezičke i etničke razlike ljudskog roda zasnovane su na Božjem zakonu. Bog u Kur'anu govori da je Njegova Volja da su ljudi različiti:

"A da je Gospodar tvoj htio, sve bi ljude sljedbenicima jednevjere učinio. Međutim, oni će se uvijek u vjerovanju razilaziti, osim onih kojima se Gospodar tvoj smiluje. A zato ih je i stvorio. (Hud, 119–120).

"A tebi (Muhammed) objavljujemo Knjigu, samu istinu, da potvrди knjige prije nje objavljene i da nad njima bdi. I ti im sudi prema onome što Allah objavljuje i ne povodi se za prohtjevima njihovim, i ne odstupaj od Istine koja ti dolazi; svima vama smo zakon i pravac propisali. A da je Allah htio, On bi vas sljedbenicima jednevjere učinio, ali On hoće da vas iskuša u onome što vam propisuje, zato se natječite ko će više dobra učiniti; Allahu ćete se svi vratiti, pa će vas On o onome u čemu ste se razilazili obavijestiti." (El-Maida, 48).

"Reci: 'O sljedbenici Knjige, dođite da se okupimo oko jedne riječi i nama i vama zajedničke: da samo Allaha obožavamo, da nikoga Njemu ravnim ne smatramo i da jedni druge, pored Allaha, bogovima ne držimo!' Pa ako oni ne pristanu, vi recite: 'Budite svjedoci da smo mi muslimani!'"(Alu-Imran, 64).

Zaključimo sa snažnom porukom kojom Uzvišeni Bog potiče ljudе da se međusobno upoznaju i uspostavljaju kontakte.

“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.” (El-Hudžurat, 13).

Zaključne misli

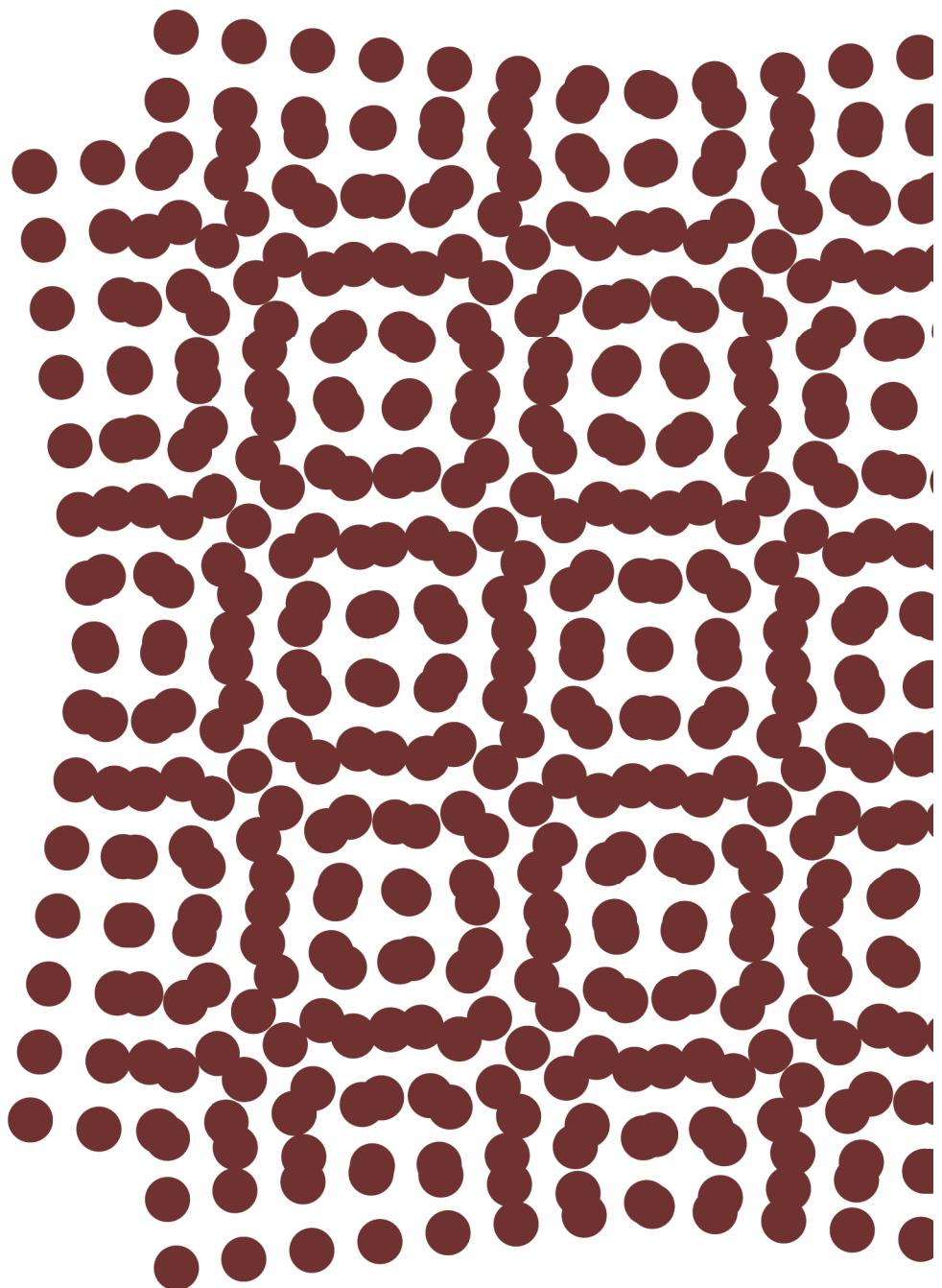
U slobodnom, demokratskom i sekularnom društvu religija je dugo bila potisнута na margine društvenih kretanja. Uslijed različitih kriza u svijetu intenzivno se traga za vrijednostima koje ljudi povezuju, zato se propituju različiti metodološki i konceptualni obrasci koji mogu djelovati povezujuće u harmoniziranju društvenih odnosa i ljudskoj odgovornosti u modernom društvu, u kojem su sloboda i dostojanstvo čovjeka neupitne vrijednosti. Zato su pitanje metanarativa, dekonstrukcija ideoloških i konzervativnih religijskih pogleda, oslobađanje od nametnutih interpretacija islama u evropskom društvu kao tuđeg religijskog fenomena i obrasca važni procesi u razvoju autentičnog pogleda na islam u našem tumačenju klasičnih teorija u suvremenom kontekstu. Islam ima snažan teološki izvor u prihvatanju pluraliteta duhovnih puteva postizanja istine jer je i sam koncept islama shvaćen kao nastavak zajedničke duhovne i poslaničke tradicije koja povezuje monoteističke vjere. Muslimansko razumijevanje svijeta suprotstavlja se mitološkim okvirima i istodobno punovažno razvija princip odgovornosti pred Uzvišenim Bogom za svakog čovjeka na ovome svijetu.

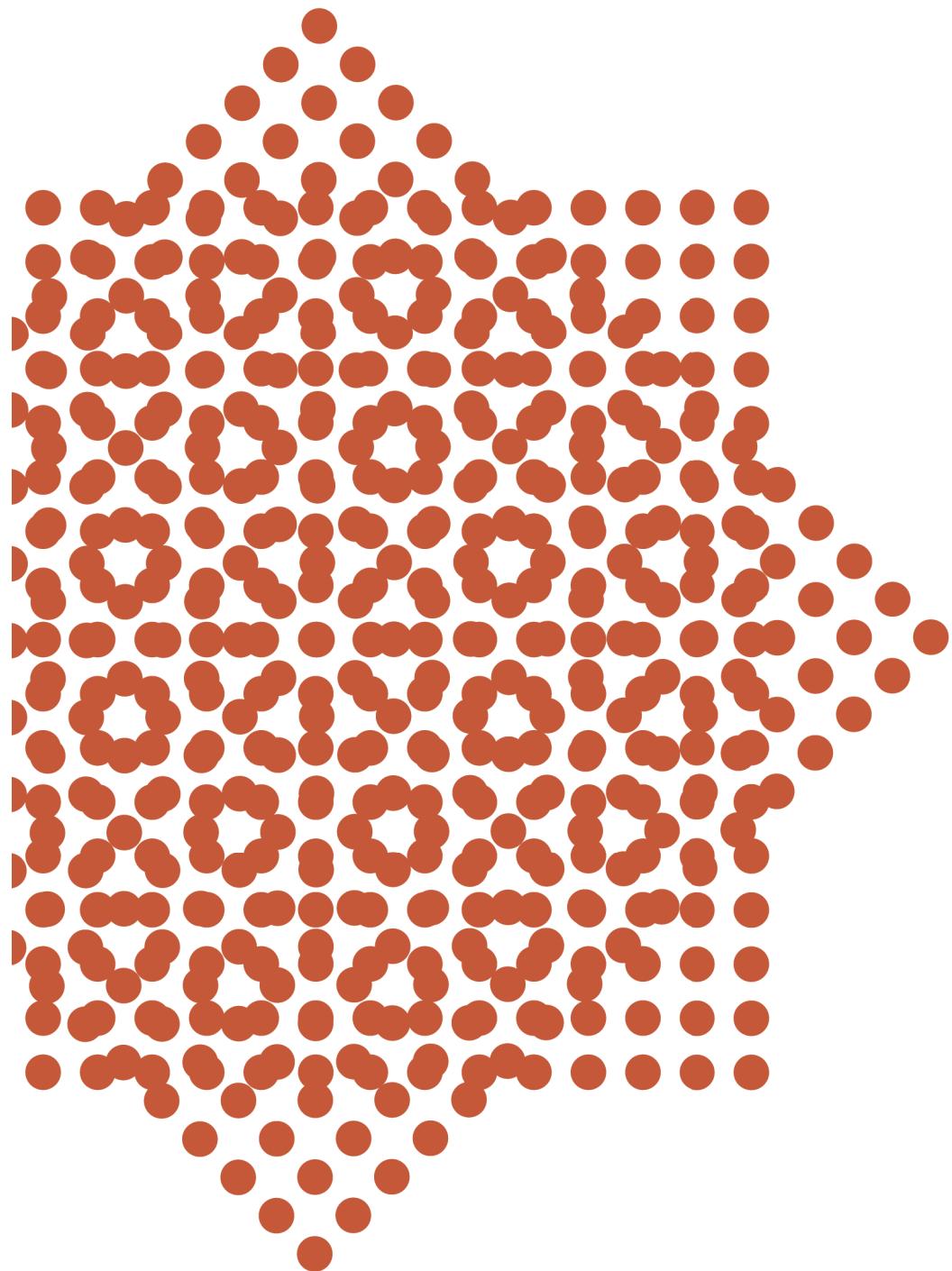
Literatura

- Balić, Smail, *Islam für Europa, Neue Perspektiven einer alten Religion*, Böhlau, Wien / Köln / Weimar 2001, ISBN 3-412-07501-9 (= Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Band 31).
- Batler, Kristof, *Postmodernizam, sasvim kratak uvod*, s engleskog preveo Predrag Mirčetić, Službeni glasnik, Beograd, 2012.
- Habermas, Jurgen, *Postmetaphysical Thinking II 1st Edition*, Kindle Edition, 2017.

- Perennis Sophia, Antologija tradicionalizma*, urednici Jan Ciglenečki i Milosav Gudović, KUD Logos, Ljubljana, 2015.
- Potz, Richard, Grabus, Nedžad, Stillfried, Bernhard (Hrsg.): *Smail Ba-lić: Vordenker eines europäischen Islam* = *Mislilac evropskog islam-a* (= *Recht und Religion in Mittel – und Osteuropa*. Sonderband 2). Facultas, Wien 2008, ISBN 978-3-7089-0169-5.
- Revees, Minou, *Muhammad in Europe: A Thousand Years of Western Myth-Making*, Garent Publishing, Reading, (UK), 2000.
- Said, Edward, *Orientalism*, Vintage; 1st Vintage Books ed edition, 1979.
<https://www.acommonword.com>

156





JUNUS EL-AZUZI

Fetva i njen značaj u očuvanju kulturnog identiteta muslimana Jugoistočne Evrope (na primjeru BiH)

Junus el-Azuzi

doktorant na Univerzitetu
Abd al-Malik al-Sa'udi, Maroko
azzouziblouta@gmail.com

Originalni naučni rad

Primljeno: 17.09.2019.
Prihvaćeno: 07.02.2020.

Ključne riječi:

šerijatsko rješenje (fetva),
civilizacijski identitet,
institucija donošenja
fetvi, fetve šejhova, teme
šerijatskih rješenja (fetvi),
djela o šerijatskim rješenjima
(fetvama)

Sažetak:

Geografski gledano, Bosna i Hercegovina pripada Istočnoj Evropi, dok se u historijskom i vjerskom pogledu vezuje za islamski svijet još od osmanlijskog osvajanja tih prostora tokom 15. stoljeća. U njoj žive Bošnjaci, Srbi, Hrvati, Albanci, Turci, Romi i drugi. Bila je izložena tokom historije većem broju nesreća koje su u većini slučajeva bile povezane sa ratovima i agresijama, što je učinilo da muslimani koji žive u njoj u više navrata budu odsječeni od svoje braće u drugim državama svijeta, da budu sprječeni u praktikovanju svojih vjerskih obreda i uspostavljanju svoga vjerskog obrazovanja te da žive razdijeljeni među nacionalnostima i snagama koje su težile njihovom potčinjavanju i nestajanju u njihovim različitim entitetima, počev od Austro-Ugarske monarhije, preko komunističke Jugoslavije, do srpsko-hrvatskih ambicija u posljednjem ratu. Zato je muslimanima na tim prostorima bilo potrebno jasno šerijatsko rješenje (fetva) koje bi olakšalo njihov društveni, vjerski, politički i vojnički život te ih zaštitilo od željeznog stiska njihovih neprijatelja. Tako se pojavilo nekoliko fetvi koje su poznate po imenima onih koji su ih donijeli u Bosni i Hercegovini, među kojima su i: fetve šejha Teufika Azabagića, fetve šejha Mustafe Hilmi Omerovića, fetve šejha Husejna Đoze, pored jednog broja savremenih fetvi reisuleme u Bosni i Hercegovini ili muftija koje su tretirale (i tretiraju) neke osjetljive teme (...)

الفتوى الشرعية وأهميتها في المحافظة
على الهوية الحضارية لمسلمي دول
جنوب شرق أوروبا
(البوسنة والهرسك نموذجا)

**Fatwa and its Significance
in Preserving the Cultural
Identity of Muslims in
Southeast Europe**
(on the example of Bosnia and
Herzegovina)

Keywords:

160

sharia legal solution (fatwa), civilization identity, institution in charge of issuing fatwas, fatwas issued by sheikhs, themes of sharia solutions (fatwas), works on sharia solutions (fatwas)

الكلمات المفتاحية:

الفتوى الشرعية - الهوية الحضارية- مؤسسة
الإفتاء- فتوى الشيوخ- موضوعات الفتوى
الشرعية- المؤلفات في الفتوى الشرعية.

Abstract:

Geographically, Bosnia and Herzegovina is part of Eastern Europe, while in a historical and religious sense, it has been associated with the Islamic world since the Ottoman conquest of this region during the 15th century. It is inhabited by Bosniaks, Serbs, Croats, Albanians, Turks, Romanies and others. Throughout its history, from the Austro-Hungarian monarchy, through communist Yugoslavia, to Serbo-Croatian ambitions in the last war, Bosnia and Herzegovina has been exposed to a number of disasters, most of which were related to wars and aggressions. These have caused Muslims living in Bosnia and Herzegovina to be repeatedly cut off from their brothers in other countries, to be prevented from performing religious practices and establishing religious education, and to live divided among nationalities and forces constantly seeking their subjugation and disappearance. Therefore, Muslims in these areas needed a clear legal sharia solution (fatwa) that would facilitate their social, religious, political and military life and protect them from the iron grip of their enemies. Thus, several fatwas have appeared known by the names of those who issued them, (...)

ملخص البحث باللغة العربية:

تنتمي دولة البوسنة جغرافيا إلى أوروبا الشرقية، وتاريخيا ودينيا إلى العالم الإسلامي منذ الفتح العثماني لها خلال ق ٥١٥م، تعيش فيها مجموعة من القوميات من بوشناق وصرب وكروات وألبان وأتراك وغجر وغيرهم، و تعرضت عبر تاريخها المزبور إلى مجموعة من الحروب والويلات ارتبطت في غالبيتها بالحروب والهجمومات عليها، مما جعل مسلميها ينقطعون في عدة مناسبات عن إخوانهم بباقي دول العالم، ويمنعون من ممارسة شعائرهم الدينية أو إقامة تعليمهم الديني، ويعيشون تماقاً وتشتاً بين القوميات والقوى التي سعت إلى السيطرة عليهم وتذويبهم في كياناتها المختلفة، انطلاقاً من الإمبراطورية النمساوية المجرية، مروراً بجمهورية يوغوسلافيا الشيوعية، وصولاً إلى الأطماء الصربية الكرواتية، فوجد المسلمين أنفسهم في حاجة إلى فتوى شرعية واضحة، تسهل حياتهم الاجتماعية والدينية والسياسية والعسكرية، وتحصنهم من قبضة أعدائهم الحديدية، ظهرت مجموعة من الفتاوى اشتهرت بأسماء أصحابها في البوسنة، (...)

مقدمة:

مرت منطقة البلقان بعدة تقلبات وأحداث تاريخية منذ القرن الخامس عشر، ساهم أبناؤها المسلمين خلالها في رسم ملامح الحضارة والثقافة العربية والإسلامية بهذا الإقليم، وبعد سقوط الدولة العثمانية وانهيار الامبراطورية اليوغوسلافية، وجد مسلمو البوسنة أنفسهم في وسط مضطرب تختبطهم فيه أمواج عدّة، حيث تعرضوا لمجموعة من الصراعات والمضايقات، أدت إلى إبادة حوالي ثلثي سكانها المسلمين في الحروب التي نشبّت بالمنطقة، أبرزها حرب البلقان ١٩١٢-١٩١٣ م وحرب ١٩٩٢-١٩٩٥ م ، فكان للفتوى الشرعية فضل كبير في حقن الدماء والحفاظ على لحمة المسلمين وبفضلهما بهذا الإقليم.

لقد ساهمت الفتوى الشرعية بدول البلقان عموماً وبالبوسنة والهرسك على وجه الخصوص في الحفاظ على الهوية الحضارية لمسلمي هذا الإقليم، بتقديمها لإجابات شرعية كافية ومحجّحة عن أسئلة دقيقة ومستجلدة في حياتهم اليومية، خاصة منها المرتبطة بخصوصياتهم العرقية وهويتهم العقدية وحياتهم اليومية، وذلك على غرار باقي دول العالم الإسلامي الذي لعبت فيه الفتوى الشرعية دوراً محورياً في حسم الخلاف حول العديد من القضايا على اختلاف مصادرها وأنواعها، منذ المد العثماني ١٤٧٨-١٨٦٣ م مروراً بالاحتلال النمساوي المجري ١٨٧٨-١٩١٩ م وصولاً إلى جمهورية يوغوسلافيا ١٩١٩-١٩٤٥ ، ثم يوغوسلافيا الاتحادية ١٩٤٥-١٩٩٠ ، وانتهاءً باستقلال دويلات هذه المنطقة تباعاً ومنها دولة البوسنة والهرسك.

فهل تعزز الفتوى الشرعية المحافظة على الهوية الحضارية لسلمي دول جنوب شرق أوروبا (البوسنة والهرسك نموذجاً)، باعتبارها رافعة لتحقيق وحدة السلوك بين مسلميها؟ وهل يتتجاوز تأثير الفتوى الشرعية ذلك بما يعمق روابط الاتّمام الحضاري المشترك لهم بأمتهم الإسلامية؟

للإجابة عن هذا الإشكال نناقش الموضوع من خلال العناصر التالية:

- نبذة تاريخية عن دولة البوسنة والهرسك.
- التعريف بمؤسسة الإفتاء بالبوسنة والهرسك من حيث تأسيسها وهيكليتها ومهامها وأدوارها.
- تطور الإفتاء في البوسنة والهرسك منذ العهد العثماني إلى اليوم، مع التركيز على إسهامات الفتوى الشرعية في الحفاظ على الهوية البوسنية بكل أبعادها.

- أسباب اختيار المذهب الحنفي بدولة البوسنة كجزء من الدولة العثمانية، ودوره في لم شتات البوسنيين العقدي.
- خاتمة.

١ - نبذة تاريخية عن البوسنة والهرسك:

تقع بلاد البوسنة في الشمال الغربي من شبه جزيرة البلقان، وسيمت باسم نهر يجري فيها، وتحد شمالي بنهر صاوه، وشرقاً بنهر درينا وصربيا، وغرباً ببلاد كرواتيا، وجنوباً ببلاد الجبل الأسود، بلادها جبلية وسهولها قليلة وأنهارها كثيرة، هواؤها معتدل صيفاً وبارد شتاء، سكانها نحو ثلاثة ملايين نسمة ونصف نصفهم تقريباً مسلمون، من أشهر مدنهما مدينة ساري المعروفة بسرائيفو، وهي قاعدة البوسنة، من أهم وأكبر جوامعها جامع الغازي خسرو بك، يتعلم فيه الأطفال الحروف العربية وقراءة القرآن الكريم ومسائل العقيدة والصلوة والصيام وغيرها.^١

جل سكان البوسنة من جنس السلاو، ويسمىهم المؤرخون بالصقالبة جمع صقلب، ويزعم بعض المؤرخين منهم عرب ومسلمون أنهم من ولد يافث بن نوح، منهم أبو الفوز محمد أمين السويدي في سبائك الذهب، والحافظ أبو سعد السمعاني في الأنساب، وياقوت الحموي في معجم البلدان، استقروا بالبوسنة والهرسك بعد هربهم من بلاد آسيا بفعل هجوم القبائل المختلفة عليهم^٢، أما قومياتهم عموماً فهي متعددة من البوشناق والكروات والصرب والألبان والأتراك والغجر وغيرهم، نصفهم تقريباً من البوشناق، وتشهد على شؤونهم الدينية والتعليمية المشيخة الإسلامية كهيئة علياً بهذا البلد.^٣

لقد ساعد ظهور المذهب الوجوميلي أو الكنيسة البشناقية التي عارضت المسيحية السائدة بالمنطقة على ظهور الإسلام، خاصة منهم الأرثوذوكس والكاثوليك، مطالبين بعودة المسيحية الأصلية، وأمام هذا التعارض والصراع بين المذاهب الوجوميلي البشناقي من جهة والمذهبين الأرثوذوكسي والكاثوليكي من جهة أخرى، وجد البوشناق أنفسهم مهنيين للدخول في الإسلام، ثم دخل العثمانيون شبه جزيرة البلقان واشتد الصراع بين

^١ محمد خانجيتش، الجوهر الأسنی في تراجم شعراء وعلماء البوسنة، منشورات مؤسسة عبد العزيز سعود البابطين بالسعودية، ط٣، ٢٠١٠، ص: ٢٦.

^٢ محمد خانجيتش، الجوهر الأسنی، مرجع سابق، ص: ٢٧ بتصرف.

^٣ د. عبد الله مبشر الطرازي، صفحات من تاريخ جمهورية البوسنة والهرسك، مطبعة رابطة العالم الإسلامي في مكة، د.ط، ١٩٩٢، ص: ٣١.

المذاهب المسيحية الثلاثة، فطلب البوشناق مساعدة العثمانيين، وقرر السلطان محمد الفاتح فتح البلاد وحسم هذا الصراع، وكان ذلك عام ١٤٦٣ م، فاستقرت البلاد فترة طويلة، وتقرب البوشناق من المسلمين، ودرسو تعاليم الإسلام، وبدؤوا في الدخول إلى الإسلام أفواجاً طواعية وعن دراسة واقتناع، حتى صاروا أعداداً كبيرة، وصاروا من أقوى أنصار الدين الإسلامي في منطقة جنوب شرق أوروبا^٤.

ظل سكان البوسنة والهرسك يدينون بالنصرانية إلى حين الفتح العثماني، فبدأ الإسلام بالدخول إليها في عهد السلطان محمد الأول، الذي دانت له جميع البلاد، وصيرها دار الإسلام، وأسلم أغلب أهلها وبالخاصية الأشراف، فيما تأخر فتح الهرسك بعشرين سنة إلى أن تم ذلك عام ١٤٨٢ م، واستمرت البلاد من ذلك الزمان إلى عام ١٨٧٨ م منضمة إلى الدولة العثمانية، إلى أن سيطرت عليها دولة النمسا بموجب اتفاقية برلين^٥، ثم قامت الحرب العالمية الأولى وانهارت هذه الدولة وتشتت أهلها، ومنهم مسلمو البوسنة والهرسك، فأسسوا دولة يوغوسلافيا عام ١٩١٨ م، والتي انهارت بدورها بعد حرب البلقان ١٩٩٢-١٩٩٥ م، وانتهت باستقلال سلوفينيا وكرواتيا والبوسنة ومقدونيا، فيما لم تتمكن الجبل الأسود من الاستقلال إلا عام ٢٠٠٢ م، وكوسوفو عام ٢٠٠٨ م.

وصف محمد خانجيتش^٦ مسلمي البوسنة بتمسكهم بدينهم وحبهم له، لا فرق بينهم رجالاً وامرأة، عالم وجاهل، شأنهم شأن أي قوم منقطعين عن أهلهم، متمسكين بعاداتهم وتقاليدهم ولغتهم أشد تمسك، إلا أن الحروب التي سلطت عليهم تركت فيهم ما تركت من فساد وسوء كبير، وجهل بالدين وضعف في العقل، ويرجع ذلك إلى قلة أهل العلم الذين يفهمون الدين حق الفهم في تلك البلاد في زمانه، يعتقد السكان المسلمون البوسنيون مذهب أبي حنيفة النعمان في الفروع، ومذهب أبي منصور الماتريدي في الأصول، ويسعون إلى تعلم اللغة العربية وحفظ القرآن الكريم وتعليمه لأولادهم، وتعويذهم على نطق مخارجه^٧.

تعرض المسلمين في البوسنة والهرسك لشتي أنواع الاضطهاد والقتل والتهجير منذ الحكم النمساوي بهذا الإقليم، فاضطر الكثير منهم للهجرة خارج البلاد هروباً

٤ المرجع نفسه.

٥ محمد خانجيتش، الجوهر الأُسْنِي، مرجع سابق، ص: ٢٩.

٦ محمد خانجيتش، هو محمد الخانجي البوسني، ولد في مدينة سراييفو عام ١٩٠٦، تلقى تعليمه الابتدائي والثانوي فيها ثم قصد مصر فالتحق بالأزهر وتخرج فيه سنة ١٩٣١ م. تولى إدارة مكتبة غازي خسرو بك سنة ١٩٣٧ م. توفي في سراييفو عن نحو ٣٨ عاماً ١٩٤٤ م، له عدة أعمال وإصدارات أهمها كتاب الجوهر الأُسْنِي.

٧ محمد خانجيتش، الجوهر الأُسْنِي، مرجع سابق، ص: ٣٦: بتصرف.

بدينهم الإسلامي، ثم نجحوا بعد ذلك بفعل تكتلهم مع الأرثوذوكس في الثورة على الحكم النمساوي، ومن الحصول على حكمهم الذاتي في الأمور الدينية، فاستبشروا خيراً بظهور الدولة الصربية للتخلص من الاستعمار النمساوي، إلا أن حقيقة نوايا الأرثوذوكس السابقة عند مساعدتهم للمسلمين ضد النمسا ظهرت جلياً عند غدرهم بال المسلمين، وإعلانهم الحرب عليهم في كل مكان سياسياً ودينياً وعسكرياً، فقام المسيحيون بهدم أزيد من ٢٧٠ مسجد و٢٧٠ مدرسة ابتدائية ببلغراد وغيرها وتعويضها بالمسارح والفنادق، بل وأقاموا برلان يوغوسلافيا على أنقاض مسجد « بتار »، وهو من أكبر مساجد بلغراد في وقته، وبعد استقرار أوضاع المسلمين بعد الحرب العالمية الثانية أخذوا في استرداد كيانهم من جديد، فأعيدت إليهم بعض مساجدهم، توجت باعتراف الدولة المسلمين ككيان، ويقيام جمهورية إسلامية مسلمة في البوسنة والهرسك عام ١٩٧٣م، فشكلوا أغلبية سكانها، وقاموا ببناء المساجد والمدارس، وإرساء معالم الدولة الإسلامية الجديدة بالبوسنة والهرسك.^٨

٢ - مؤسسة الإفتاء بالبوسنة والهرسك:

ظهور الإفتاء في البوسنة والهرسك: ظهر منصب الفتى في شبه جزيرة البلقان إبان الفتوحات العثمانية في ق ١٥٠م، مع اعتناق غالبية سكانها من أتباع المذهب البوغوميلي^٩ الإسلام، إلى أن أصبح غالبية سكان البوسنة والهرسك من المسلمين مع نهاية ق ١٦٠م، صاحب هذه المرحلة إحداث مجموعة من المؤسسات الدينية الإسلامية كالمساجد والزوايا والتكايا والمدارس والأوقاف، أدت إلى إرساء وتطوير العلوم الإسلامية في المنطقة، وساهمت في ظهور مجموعة من المناصب الدينية والعلمية والسياسية، ومنها منصب الفتى بعدة مدن بوسنية، منها سراييفو وموستار وترافنيك وبانيا لوكا، شكلت أهم مراكز الإفتاء في البوسنة وفي البلقان عموماً، والتزم المفتون ضممتها بنظام الإفتاء العام القائم في مختلف الولايات العثمانية، والقائم أساساً على إصدار الفتاوى وفق القول الراجح في المذهب الحنفي، باعتباره المذهب الرسمي للأمبراطورية العثمانية.^{١٠}

مصادر الفتوى لدى مجلس الفتوى: يتخد المجلس مرجعية أساسية له في اعتناد فتاواه، تتجلّى في القرآن الكريم والسنة المشرفة والإجماع والقياس وباقى المصادر التشريعية

٨. د. عبد الله مبشر الطرازي، صفحات من تاريخ جمهورية البوسنة والهرسك، مرجع سابق، ص: ٢٧.

٩. الدين البوغوميلي هو دين قريب نسبياً من الإسلام، اعتنقه البوسنيون قبل الفتح العثماني، عانا متبسبوه من اضطهاد الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية، لكنه يتضمن كثيراً من مظاهر الفساد في العقيدة، أمور ساهمت في اعتناق أتباعه الإسلام بسهولة.

١٠. سيف الدين كيمورا، المفتون في سراييفو من عام ١٩١٩م إلى عام ١٩١٦م، سراييفو، ١٩١٦.

الإسلامية، منطلقاً من مبدأ المواءمة بين الثابت والمتغير، مع سعيه إلى استمرارية المبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية وثباتها.

أهداف المجلس: يعمل المجلس على تحقيق مجموعة من الأهداف منها: إحياء علوم الشريعة وتطويرها، وتقديم الإجابات عن الأسئلة في صيغة فتاوى، وتشجيع الطلاب على دراسة الإجابات الشرعية عن الأسئلة التي يواجهها المسلمين، وتوجيه المسلمين وخاصة الشباب منهم نحو تعاليم الإسلام الصحيحة والأصيلة، وتوضيح تطبيقات الإسلام لها البيئة المتعددة الأديان والقوميات والثقافات.^{١١}

الطرق والوسائل: يعتمد المجلس أسلوباً يجمع بين كافة المذاهب السننية في إصدار الفتاوى، مع إعطاء الأولوية للمذهب الحنفي في أمور العبادات والعادات التي نشأت مع المذهب الحنفي، مع الأخذ بعين الاعتبار مختلف الفتاوى الصادرة عن هيئات ومجامع الإفتاء في العالم، وينشر فتاواه في مجلة المشيخة الإسلامية غالسيك كجريدة رسمية.^{١٢}

أعضاء المجلس: يتكون مجلس الإفتاء في البوسنة من جميع مفتويي البوسنة كأعضاء وعددهم تسعة، بالإضافة إلى رئيس قسم الفقه بكلية الدراسات الإسلامية بسراييفو، يرأسه رئيس العلماء بصفته الفتى العام بمجرد تلقيه المنشور^{١٣}، ونائبه كنائب للمفتى العام وعضو مجلسه، ويمكن للمجلس أن يمنح عضويته لأي شخص توفرت فيه الشروط الضرورية، كالحصول على شهادة جامعية في العلوم الشرعية، مع تحليه بالسمعة الطيبة والأخلاق الراقية وصحبة العلماء وإتقان اللغة العربية والبوسنية، بالإضافة إلى التزامه بالأحكام الإسلامية والخلقية، وقدرته على الجمع بين الشريعة والحياة، مع شرط تأييده بالأغلبية المطلقة من أعضاء المجلس.

دورات المجلس: منذ تأسيس مجلس الفتوى بعد حرب البلقان الأخيرة، عقد تسعة دورات، اتخذت فيها عدة قرارات في شأن قضايا كانت تشغل بال المسلمين في البوسنة، ترتبط ارتباطاً وثيقاً ب حاجياتهم اليومية، وتساهم في استقرارهم وتنظيم أمورهم، منها قضايا الذبائح والزواج والطلاق وتعدد الزوجات، وأمور الزكاة، وإقامة الأضاحية وصلوة الجمعة والعيددين والجنازتين والدفن، وأمور الحجّ وغيرها، ارتكزت في مجملها على

^{١١} أنس ليفاكوفيتش مفتى سراييفو، مؤسسة الإفتاء في البوسنة والهرسك، وثيقة سلمني إياها صاحبها ورقاً بتاريخ: ٢٠١٩/٠٤/٣٠.

^{١٢} المرجع نفسه.

^{١٣} بمثابة ظهير يتم بموجبه تعيين الفتى العام ورئيس العلماء في البوسنة.

حل المشاكل المرتبطة بالعادات والعبادات والعقائد، والتي تواجه مسلمي البوسنة بشكل طارئ ومستعجل^{١٤}.

تأسيس مجلس المفتين: قامت المشيخة الإسلامية بالبوسنة انطلاقاً من عام ٢٠١٤م بإلغاء مجلس الفتوى بموجب الدستور الجديد للمشيخة، وتعييشه بمجلس للمفتين، كهيئة علمية ودينية علياً، تناط بها مسؤولية بيان مختلف أمور وتعاليم الدين الحنيف، يترأسه رئيس العلماء بصفته المفتى العام بالبوسنة، ويضم في عضويته ١٣ عضواً مفتياً، سعة منهم من داخل البوسنة وثلاثة من خارجها، وهو مفتى زغرب بکرواتيا، ومفتى ليوبليانا بسلوفينيا، ومفتى سنجاجق بصربيا، باعتبار هذه المناطق تضم أعداد كبيرة من المسلمين البوسنيين البوشناق، وباعتبار وجود مشيخات إسلامية بكل بلد تابعة للمشيخة الإسلامية الرئيسية بسرابيفو.

لقد نص دستور المشيخة الإسلامية بالبوسنة على ضرورة ووجوب احترام المذهب الحنفي في مختلف الدوائر الرسمية للمشيخة، وخاصة في مجال الإفتاء والتعليم، مع ترك صلاحية النظر والتصرف في الحالات الاستثنائية لكل مفتى قطري في إصدار فتاوى في المسائل العادلة، التي تخص الأفراد والأسرة المسلمة، أما الشؤون العامة فترتكت لاختصاص مجلس المفتين، الذي يستند في إصدار فتاوىه على أربع ركائز أساسية هي القرآن الكريم والسنة المطهرة والتراث الإسلامي للبوشناق والمذهب الحنفي المعتمد.^{١٥}

ولتيسير مهام المفتين بالبوسنة في أمور الإفتاء والتعليم الديني، كونت المشيخة الإسلامية بالبوسنة مجموعة من اللجان المتخصصة في دراسة وبحث كل مستجدات وقضايا قطاعي الإفتاء والتعليم الديني، واقتراح حلول تناسب ومبادئ الأساسية للمشيخة ودستورها الرسمي، وترفع كل قراراتها إلى مجلس المفتين لاتخاذ ما يلزم من قرارات وفتاوي ووصايا بشأن الحفاظ على مكانة وأهمية الإفتاء بالمنطقة، وللإسهام في تطوير التعليم الديني وتحسين مخرجهاته، بما يحقق تكيف المسلمين مع أوضاعهم السياسية والاجتماعية، ويحافظ على هويتهم الإسلامية وحمتهم القومية.

إن مؤسسة الإفتاء بالبوسنة تشكل نموذجاً فريداً بأوروبا بصفة عامة، ومرجعاً أساسياً لمسلمي أوروبا الغربية بصفة عامة، الذين يواجهون حالياً نفس الظروف، ويعانون نفس المشاكل، ويطرحون نفس التساؤلات التي مر بها مسلمو البوسنة منذ القرن

١٤ د.أنس ليفاكوفيتش، مؤسسة الإفتاء في البوسنة والهرسك، مرجع سابق.

١٥ المرجع نفسه.

الماضي، بما يجعل مختلف الفتاوى والموافق الصادرة عن المشيخة الإسلامية بالبوسنة تجاه القضايا المستجدة مرجعاً أساسياً لمسلمي الغرب عموماً، بحكم اشتراكهم في مجموعة من الخصوصيات العقدية والتاريخية وغيرها.

٣ - المبادئ العامة التي تستند عليها الفتوى الشرعية:

بالرجوع إلى مختلف الفتاوى الصادرة عن علماء البوسنة في الماضي والحاضر، يمكن استخلاص أهم الأسس والمبادئ التي قامت عليها، والتي اتخذها المفتون قواعد ومنطلقات فقهية لبناء فتاواه، بشأن القضايا والنوازل الطارئة في عصورهم من أهمها:

- تجديد الاجتهداد وعدم الاكتفاء بالاجتهادات السابقة: في دلالة واضحة على خصوبة الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان.
- الاعتناء بفقه الواقع: بالاستناد إلى فقه الواقع المعيش أولاً، وإلى فقه النصوص والأدلة الشرعية ثانياً، ويشهد هنا مفتون البوسنة بقول ابن قيم الجوزية رحمه الله «لا يتمكن الفتى ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بتوسيع من الفهم، أحدهما فهم الواقع والفقه فيه... والثاني فهم الواجب في الواقع...».^{١٦}
- مراعاة القواعد الفقهية الكلية المشهورة وتطبيقاتها: بالاستناد إليها في حل المشكلات والنوازل، ومنها قاعدة الأمور بمقاصدها، والعادة محكمة، ولا ضرار ولا ضرار، ويرتكب أخف الضررين، ودرء المفسدة مقدم على جلب المصلحة، وإذا ضاق الأمر اتسع... الخ، والتي تظهر تعاملاً فقهياً محترماً مع الظروف التاريخية والعقدية التي مرت منها البوسنة خلال عصور طويلة.
- النظر إلى مآلات الأمور، باعتبار الآثار التي قد تختلفها الفتوى الشرعية على الجماعة قبل الأفراد، ومنها الفتوى التي تحمل مشكلة مسلم ما دون أن يكون لها بعد اجتماعي، تعكس به على مصلحة الجماعة، ومثالها فتوى منع زواج المسلم من الكتابية، باعتبار مآل حضانة الأولاد عند الطلاق في القانون المدني تعود إلى الأم.

- تبني منهج التيسير وتغيير الفتوى بتغير موجباتها: فقد اعتمد فقهاء ومفتون البوسنة منذ العهد العثماني مبدأ التيسير في تناول مشكلات المسلمين وحلها، مع الالتزام بأحكام الشريعة الحنيفة، بالإضافة إلى مراعاة مبدأ تغيير الفتوى حسب الزمان والمكان والعرف،

^{١٦} ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج ١، طبعة السعادة، د.ت، ص: ٨٧-٨٨.

واستنباط الأحكام الاجتهادية من الأدلة الفرعية كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وغيرها، دون الخروج عن صريح القرآن والسنة، والتي لا تتغير ولا تتبدل، بل يتم الاجتهد في ما استجد من أحوال الناس وعاداتهم وحياتهم في بيئتهم^{١٧}.

يقف مفتوا البوسنة المعاصرون موقف المعارض لظاهرة الإفتاء في الفضاءات العمومية المفتوحة، كإفتاء عبر القنوات الفضائية الموجهة إلى كافة الناس والاعبرة للقارات، معتبرين ضررها أكبر من نفعها، وعدم مناسبتها لطبيعة البعد الزماني والمكاني وأحوال الناس وعاداتهم ومعاملاتهم، ووصفها الدكتور أنس ليفاكوفيتش مفتى سراييفو بالغوصي^{١٨}، خاصة عندما يتعلق الأمر بفتاوي الأمة، داعيا إلى مراعاة مجموعة من الشروط في إصدار أي فتوى، لتناسب مع الزمان والمكان والأحوال.

٤ - تطور الإفتاء في البوسنة والهرسك منذ العهد العثماني إلى اليوم، وإسهامات الفتوى الشرعية في الحفاظ على الهوية البوسنية بكل أبعادها:

الإفتاء في مرحلة الحكم النمساوي المجري وأهميته في الحفاظ على هوية مسلمي البوسنة: نصت معااهدة برلين لعام ١٨٧٨ م على احتلال الأمبراطورية النمساوية المجرية للبوسنة بصفة مؤقتة لحماية الأمن والنظام وتحسين أحوال السكان، مع احتفاظها بالسيادة العثمانية من الناحية القانونية، إلا أن الأمر تحول إلى احتلال فعلي كامل، اضطر المسلمين معه إلى المقاومة والتكيف مع الوضع الراهن، لكن بعض فتاوى علماء البوسنة بعدم جواز العيش تحت سلطة حاكم غير مسلم كانت سبباً في هجرة العديد من المسلمين إلى تركيا وغيرها من البلاد الإسلامية، في الوقت نفسه ظهرت فتاوى أخرى مضادة لهذا الأمر، منها فتوى الشيخ محمد توفيق أزاباغيتش، الذي أفتى عام ١٨٨٤ م بعدم وجوب الهجرة من البوسنة رغم احتلالها من طرف المسيحيين، وكان ذلك في رسالته المعروفة بـ«رسالة الهجرة»، وهي مشهورة في بلاد البلقان، تلتها فتوى شيخ الإسلام في سلطنة عاصمه اسطنبول عام ١٨٨٧ م، والتي نصت على وجوب الهجرة من البلاد المحتلة إلى بلاد الإسلام، أيداه فيها الشيخ رشيد رضا في معرض جوابه عن سؤال لأحد الطلبة البوسنيين في شأن جواز عيش المسلمين في البوسنة بعد احتلالها، وهي الفتوى التي نشرها الأستاذ رشيد رضا في مجلة المنار عام ١٩٠٩ م بعنوان «المigration وحكم مسلمي البوسنة فيها»^{١٩}، وقد

١٧ د.أنس ليفاكوفيتش، مؤسسة الإفتاء في البوسنة والهرسك، مرجع سابق.

١٨ د.أنس ليفاكوفيتش، مؤسسة الإفتاء في البوسنة والهرسك، مرجع سابق.

١٩ المرجع نفسه.

شكلت فتوى شيخ توزلا إرهاصا واستشرافا لما يجري من مناقشات في الغرب الأوروبي بشأن جواز العيش في هذه البلاد من عدمه، وبداية لظهور وإرساء الفتوى الشرعية بهذه المنطقة.

فتوى الشيخ مصطفى حلمي حاجي عمروفيتش: عانى السكان المسلمين في البوسنة والهرسك من مشاكل أخرى مرتبطة بالفتوى الشرعية، رغم حسم مسألة الهجرة أم البقاء في البوسنة، وخاصة منها مسألة المشاركة في الخدمة العسكرية الإجبارية، التي فرضتها السلطات النمساوية عام ١٨٨٢م، بمثابة قانون يلزم فئة عريضة من مسلمي البوسنة والهرسك بالانضمام إلى الجيوش النظامية، الأمر الذي أثار ثائرة المسلمين والأرثوذكس على حد سواء، بحجة أن البوسنة تقع قانونيا تحت الحكم العثماني وليس النمساوي، وأشار الدكتور أنس ليفاكوفيتش مفتى سراييفو الحالي إلى أن مفتى سراييفو لتلك الفترة أفتى بأهمية وضرورة احترام مسلمي البوسنة لقانون الخدمة العسكرية الإلزامية^{٢٠}، إلا أن هذه الفتوى غير متوفرة كتايبا على الأقل على حد علمنا، رغم الإشارة إليها في عدة مراسلات رسمية، ويؤكد الدكتور عمر ناقيشيفيتش أنها كانت بطلب من السلطات النمساوية^{٢١}، لقد شكلت هذه الفتوى دافعا أساسيا لمسلمي البوسنة وحافظا لهم للانضمام إلى مختلف مؤسسات الدولة المدنية والعسكرية، مكتتهم من الدفاع عن مصالحهم وحفظ هويتهم وتقويمتهم، وساهمت إلى حد كبير في تكيفهم مع الوضع القائم، وتجاوز مخلفات الاحتلال وتعاته، ويشير بعض الباحثين إلى أن المسلمين المنخرطين في الجيش النمساوي المجري لم يشاركون قط في أية حروب ضد المسلمين، بل حاربوا ضد عدة دول مسيحية كإيطاليا وروسيا وغيرها^{٢٢}.

لقد شكلت فتوى الشيخ مصطفى حلمي حاجي عمروفيتش منعطفا حاسما في تاريخ الإفتاء بمنطقة البلقان عموما، وخاصة بعد إصداره لفتوى تجيز تعين رئيس للعلماء والقضاة الشرعيين في البوسنة من طرف حاكم غير مسلم، بالإضافة إلى إقامة صلاة العيدين والجمعة، مستندا في ذلك إلى فتاوى مشابهة في الموضوع للشيخ ابن عابدين، وبالاعتراض على ذلك هو حرص العلماء البوسنيين على الإبقاء على المحاكم الشرعية ضمن النظام القضائي القائم، بما يضمن تطبيق الأحكام الشرعية.

٢٠ المرجع نفسه.

٢١ د. عمر ناقيشيفيتش، التطور التاريخي لمؤسسة رئاسة العلماء في البوسنة والهرسك، سراييفو، ١٩٩١، ص:

.٢١

٢٢ د.أنس ليفاكوفيتش، مؤسسة الإفتاء في البوسنة والهرسك، مرجع سابق.

الفتوى في عهد جمهورية يوغوسلافيا الاتحادية: تشكلت يوغوسلافيا الاتحادية عام ١٩٣٠ م على أنقاض هزيمة الأمبراطورية النمساوية في الحرب العالمية الثانية، واعترفت حكومتها بكل الأنظمة والقوانين الشرعية وبالفتواوى الصادرة عن المؤسسات الدينية الرسمية بالبوسنة الجاري بها العمل فيما سلف بالبوسنة، ويعتبر بعض الباحثين بأن هذه المرحلة صاحبها تحقيق تحسن كبير في حياة مسلمي يوغوسلافيا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية^{٢٣}، إلا أن السلطات اليوغوسلافية أقدمت ابتداء من عام ١٩٣٦ م على إلغاء جميع دور الإفتاء بالبوسنة، وإحلال مجلس العلماء محلها برئاسة رئيس العلماء سباهو ابتداء من عام ١٩٣٨ م، الذي أصدر فتوى بمنع زواج المسلم من الكاثوليك إلا استثناء، معتبراً هذا الزواج سلحاً ضد المسلمين، مستنداً في ذلك إلى مبدأ مآلات الأمور، باعتبار حضانة الأطفال في المحاكم المدنية من حق أمهاتهم الكتاكيات الالاتي سيعملن على تربيتهم حتى وفق الديانة المسيحية، وبقي الأمر كذلك حتى ظهور العلامة البوسني محمد خانجيتش، وهو خريج الأزهر ومفتى صحيفة الهدایة، وعارض هذه الفتوى وباقى الفتواوى التي لم يقنع بها، ومنها فتوى رئيس العلماء سباهو الذي أجاز التعامل بالربا، باعتبارها حاجة ملحة وضرورة يفرضها الواقع، واحتج بالقاعدة الفقهية «لا اجتهاد مع ورود النص»، مؤكداً على عدم إمكانية التصرف في مضامين النصوص عند تفسيرها^{٢٤}.

الفتوى في العهد الشيوعي: عرفت مرحلة الحكم الشيوعي ١٩٤٥-١٩٩٠ بروز الشيخ المفتى حسين جوزو(ت ١٩٨٢م)، وهو من أبرز مفتويي البوسنة من خريجي الأزهر، وظهرت فتاواه في مجلة غلاسيك، وهي بمثابة الجريدة الرسمية للمشيخة الإسلامية بالبوسنة، وارتبطة بقضاياها مستحدثة ومعاصرة، أظهرت إلى حد كبير تأثيره بفتواى الشيخ محمد شلتوت ومحمد رشيد رضا وابن تيمية وابن قيم الجوزية وغيرهم من المصلحين، واعتمد في ذلك على مقاصد الشريعة وروحها، مرجحاً أحياناً آراء المذاهب الأخرى على المذهب الحنفي، مع تطبيق منهجه التخير والاجتهاد الانتقائي والإبداعي، ومبادرًا تغيير الفتوى حسب الزمان والمكان^{٢٥}.

كان للشيخ جوزو فضل إصدار فتاوى شرعية لا زالت فوائدها سارية إلى يومنا هذا، تتعلق بمشروعية جمع أموال الزكاة عن طريق المشيخة الإسلامية، لصرفها في تمويل التعليم الديني في المدارس الإسلامية وكليات الدراسات الإسلامية بالبوسنة، منطلقاً في ذلك من

٢٣. د. فكرت كارتشيش، تاريخ التشريع الإسلامي في البوسنة والهرسك، اسطنبول، ١٩٩٣، ص: ٤٤.

٢٤. د.أنس ليفاكوفيتش، مؤسسة الإفتاء في البوسنة والهرسك، مرجع سابق.

٢٥. المرجع نفسه.

قناute بـأن مستقبل المسلمين فيها مرتبط أساساً بتطور المؤسسات التعليمية والإعلامية والدعوية بالبوسنة، فشكلت فتواه تأكيداً على ضرورة جمع أموال الزكاة وتبويتها وصرفها لمستحقيها كما ذكر القرآن الكريم، مع بعض الأولوية لـ«في سبيل الله»، باعتبارها الجهة التي تجمع مختلف أعمال البر المرتبطة بمصالح المسلمين بهذه البلاد، خاصة وأن الحكومات الشيوعية كانت تصادر مختلف أوقاف المسلمين، حتى بقي التعليم الإسلامي دون تمويل، فقادت هذه الفتوى في هذه المرحلة لتنقد ما يمكن إنقاذه للحفاظ على اللحمة الإسلامية لسلمي البوسنة.

ما يميز هذه المرحلة هو أن الفتوى فيها كانت اجتهاداً فردياً للمجتهد، وفي أحسن الأحوال في ظل جماعة صغيرة من ثلاثة مجتهدين، لا تقل درجة عن الاجتهد الجماعي أو الإجماع.^{٢٦}

الفتوى في البوسنة بعد حرب البلقان ١٩٩٥-١٩٩٢: بعد انتهاء العدوان الصربي على البوسنة عام ١٩٩٥ م، قامت المشيخة الإسلامية بتأسيس مجلس الفتوى في البوسنة، يعني بإصدار الفتاوى الرسمية الشرعية في شأن مختلف الأمور الدينية والشرعية المرتبطة بالجماعة المسلمة، وذلك اعتماداً على لائحة مرشحي مجلس الفتوى المنعقد في جلسته بتاريخ ١٧ مارس ٢٠٠٥ م، وعلى المادة ٥٥ من دستور المشيخة، والتي تنص على أن «رئيس العلماء هو المفتى العام للمشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك، وهو يتكلف بالحافظ على المبادئ الدينية والقيمية والفقهية والأخلاقية للشريعة الإسلامية في البوسنة»، ويعتبر هذا المجلس جهازاً علمياً مستقلاً، ينظر في مختلف الأمور والقضايا المرتبطة بحياة المسلمين ويفتي فيها^{٢٧}، ولعل أهم القضايا التي أصدرت فيها المشيخة الإسلامية بالبوسنة فتوى شرعية بعد الاستشارة مع هيئة العلماء المسلمين في العالم فتوى تحريم بيع لحم الخنزير والخمر بالنسبة للمسلمين، وتحريم زواج المسلمة من غير المسلم، والسماح للنساء ضحايا الاغتصاب إبان الحرب بالإجهاض ما لم يتجاوز الحمل ٢٣١ يوماً.^{٢٨}

٢٦ د.أنس ليفاكوفيتش، مؤسسة الإفتاء في البوسنة والهرسك، مرجع سابق.

٢٧ المرجع نفسه.

٢٨ حوار مع رئيس العلماء السابق بمشيخة البوسنة والهرسك الدكتور مصطفى تسيريتش، موقع الإسلام اليوم ، بتاريخ ٧٢ شتنبر ٢٠٠٨ ، www.islamtoday.net/boooth/artshow-86-14148.htm .21.11.2018

٥ - موضوعات الفتوى الشرعية بدولة البوسنة والهرسك ودورها في الحفاظ على لحمة المسلمين بها

من أهم القضايا التي حسمت الفتوى الشرعية باليوسنة والهرسك الصراع والصدام فيها نجد قضية الانضمام إلى الجيش العثماني، وكانت حاسمة في فض النزاع والمواجهات العسكرية بين المسلمين البوشناق والعثمانيين، وبعد رفض البوشناق للإصلاحات العسكرية العثمانية واعتبارهم إياها تشبهها بالكافار، إلا أن الفتوى كانت كفيلة باقتناعهم ودفعهم نحو إقتحام باقي مسلمي هذا الإقليم بصواب امتلاك دولتهم لجيش أوريزه وتجهيزاته، اعتقاداً على فتوى صادرة عن ثقة، وفسر مفتى موستار الشيخ مصطفى صدقى قرة بيك الآية الرابعة من سورة الصاف (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفَا كَانُوكُمْ بُنْيَانُ مَرْصُوصٌ) سورة الصاف الآية ٤، بأن هذا التنظيم المحكم للجيش هو ضرب من ضروب البناء المخصوص الذي تشير إليه الآية الكريمة، وأيدى في ذلك مفتى ترافنيك وسط البوسنة والهرسك درويش محمد كوركوت، وكذا مفتى سراييفو محمد حلمي حجي عمروفيتش، وأزرهما كبار علماء البوسنة والهرسك، وكان لها الأثر الكبير في التشجيع على انضمام البوشناق للجيوش العثمانية بهذه الدولة.^{٢٩}

وجد البوشناق أنفسهم مضطرين إلى العيش داخل دولة غير مسلمة، خاصة بعد الاحتلال النمساوي المجري لبلادهم، أمام نزعات نحو الهجرة إلى الأراضي التي لا زالت تحت الحكم العثماني، وما يتطلبه الأمر من وفاء بواجبات والتزامات الهجرة أو البقاء العقدية، مع الالتزام بأحكام العيش المشترك والتعايش مع أبناء بلدتهم، إلا أن الفتوى الشرعية وما قدمه علماء البوسنة والهرسك من إجابات وتفسيرات وحلول خاصة خلال القرن ١٩ م للعديد من القضايا حسمت العديد من الخلافات، وقربت بين مسلمي البوسنة على اختلاف أعرافهم وفصائلهم، مستندين في ذلك إلى الاجتهادات الفقهية وآراء الفقهاء المتقدمين في العالم الإسلامي، غير مكتفين للتقسيم العرقي والعقدي الذي تفرضه قوات الاحتلال والإبادة في وقتهم الحاضر، ومعللين فتاواهم وأرائهم بعيش أعداد كبيرة من المسلمين منذ القرن ١١ م تحت حكم دول غير مسلمة. وعلىه فيمكن القول إن الفتوى الشرعية بدولة البوسنة والهرسك تعطي مختلف مناحي حياة المسلمين بها من عقائد وعبادات وعادات وتعليم وانتماء وهوية وغيرها من

٢٩ عبد الباقى خليفة، الفتوى والهوية لدى مسلمي أوروبا (البلقان). مقال مرقوم. <http://www.islamtoday.net/boooth/artshow-86-14148.htm> 27/11/2018

المجالات، وأن مؤسسة الإفتاء في البوسنة تشكل نموذجاً فريداً على الصعيد العالمي من حيث التنظيم والميكلة والأداء والتائج المحققة على أرض الواقع.

ومن جهة أخرى يعاني مسلمو البوسنة والهرسك مضائقات أخرى أكثر ضراوة وقوه، والمتمثلة في الضغوطات والتأثيرات الخارجية، والمتمثلة في النفوذ السعودي والإيراني المدعوم باعتمادات مالية مهمة، تدعم مختلف مشاريع وأنشطة الجمعية الإسلامية بهذه البلاد، بهدف ثني أهلها عن التثبت بالذهب الحنفي في الفروع والمتاريدي في الأصول، إلى اعتقاد المذهب الشيعي بالنسبة لإيران، والتشبع بالفكر السلفي الوهابي بالنسبة للسعودية، إلا أن ارتباط مسلمي البوسنة والهرسك بتاريخهم وماضيهما العربي، والذي تميز بالدموية في جل مراحله، وأمام احساسهم بانقطاعهم عن العالم الإسلامي وتخلّي الجميع عنهم في أصعب وأحلك أيامهم، جعلهم أكثر تمسكاً بعقيدتكم الإسلامية السمحاء، وباختيارهم الحنفي المتاريدي دون تراجع.

٦ - المؤلفات في الفتوى الشرعية بالبوسنة والهرسك:

الدراسة الأولى: أجرها مفتى توزلا شمال سراييفو الشيخ محمد توفيق أزاباغيش بعنوان «رسالة الهجرة» والتي أنجزها عام ١٨٨٦م باللغة العربية، ثم ترجمت إلى اللغات التركية والبوسنية ولغات أخرى محلية.

الدراسة الثانية: بعنوان «الهجرة وحكم مسلمي البوسنة فيها» وأنجزها الشيخ محمد رشيد رضا، وصدرت عام ١٩٠٩م، على شكل استشارة من علماء البوسنة والهرسك، واعتمدت من طرف العلماء البوسنيين واعتبرت فتوى بوسنية، وكان لها الأثر البالغ على البوشناق^{٣٠}.

وتبحث الدراسات تعريف الهجرة وتعامل القرآن الكريم والسنّة المشرفة معها، وحسم الخلاف في قضية دار الحرب ودار الإسلام وفق المعتقد الحنفي، ومفهوم الفتح وتصنيفه ونتائجها، وتقدم مقارنة بين الهجرة النبوية الكريمة وهجرة البوشناق إلى مناطق الحكم العثماني، رغم ما لاقه من معارضة باعتبارها هجرة البوشناق تعبّر عن الضعف والاستسلام وعدم إمكانية العودة. ورغم صدور فتوى أخرى من شيخ الإسلام في إسطنبول بأهمية وضرورة هجرة المسلمين إلى مناطق الحكم العثماني، إلا أن مسلمي البوسنة والهرسك استشعروا خذلان العثمانيين لهم، وترأجعوا عن قرار الهجرة إلى البقاء

^{٣٠} عبد الباقى خليلة، مقال مرقون، مرجع سابق.

في مناطقهم وفق الفتوى الصادرة عن الشيختين أزاباغيتش ورشيد رضا، والتي أخذت بعين الاعتبار واقع المسلمين ومصالحهم فيربط واضح للأحكام الشرعية بمقاصدها، مما أضعف موجة المجرة إلى مناطق الدولة العثمانية بشكل كبير^{٣١}.

لقد ظهرت الحاجة مجدداً إلى هذه الفتوى عند اجتياح الصرب للبوسنة والهرسك عام ١٩٩٢م، وتعرض البوشناق من جديد للإبادة والتقطيل والتهجير إلى بلدان أخرى، ومع استقرار الرأي على فتوى أزاباغيتش ورشيد رضا، ظهرت الحاجة إلى فتوى أخرى مرتبطة بإمكانية العمل ضمن أجهزة الدولة المستعمرة النمساوية المجرية ذات الديانة الكاثوليكية، وجواز ذلك من عدمه، خاصة في ظل قلة أعداد البوشناق وانقطاعهم عن الأمة الإسلامية، وسط شعور بخذلان العالم أجمع لقضيتهم العقدية.

174

لقد ظل البوشناق يطرحون السؤال الجوهرى على ذواتهم: هل يجوز للمسلمين أن ينخرطوا في جيش غير إسلامي ويخدموه؟ حتى صدرت فتوى الشيخ محمد حلمي حاجي عمريوفيتش مفتى سراييفو السابق، والتي أكد من خلالها على ضرورة احترام البوشناق للقانون العسكري للبلاد، وهذه الفتوى وردت في مراسلات المسؤولين النمساويين في ثلثينيات القرن الماضي^{٣٢}، وكتب في هذا المجال الباحث سليمان توبياليك كتاباً بعنوان «الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي» توصل من خلاله إلى أن الخدمة في جيش غير مسلم في الوقت الحالي أمر جائز وحسب، ما دامت النوايا حسنة، بل وتدخل في حكم الواجب^{٣٣}. كما اهتم المسلمون البوشناق بالبوسنة والهرسك بالفتوى الشرعية في عدة قضايا أخرى منها قضية الخلافة الإسلامية، وقضية التوحيد، وقضية صلاة العيددين وصلاة الجمعة وغيرها، ويرز من لهم عدة مفتين تناويا على رئاسة العلماء بالمشيخة الإسلامية بالبوسنة والهرسك ومنهم الرئيس الحالي الدكتور حسين كافازوفيتش.

٣١ المرجع نفسه.

٣٢ عمر ناقشيفيتش، التطور التاريخي لمؤسسة رئاسة الجماعة الإسلامية في البوسنة، مرجع سابق، ص: ٩٤.

٣٣ سليمان محمد توبياليك، الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، دار النفائس للنشر والتوزيع عمان، ط١١، ١٩٩٧، ص: ١١٢.

٧ - أسباب اختيار المذهب الحنفي للدولة العثمانية:

أقر الاجتهد الفقهى لولي الأمر حق التزام مذهب معين كمذهب رسمي^{٣٤}، وترجع رأى من آراء المذهب الرسمي على غيره، والنظر في أمور الناس ومصلحة العصر، وقد انتشر المذهب الحنفي بين غالبية مسلمي الدولة العثمانية في مختلف مجالات الحياة، من قضاء وفتوى وتعليم وعبادات وأعراف^{٣٥}، ولا زال هذا المذهب معتمداً بصفة رسمية إلى يومنا هذا بمجموعة من الولايات التي كانت تابعة للعثمانيين، ومنها البوسنة والهرسك، وعند ورود مسائل أو دعاوى بين متسببي المذاهب الأخرى غير المذهب الحنفي، يتم الفصل فيها بناء على مذهبهم، ويحكم وفق ذلك، ويصادق على الحكم من طرف القضاء الأحناف، وفق ما أمر به السلاطين العثمانيون باعتماد المذهب الحنفي، والأخذ برأي المذاهب الأخرى في بعض المسائل^{٣٦}، رعاية للمصلحة العامة وتحقيقاً للاستقرار الفقهى، وتجنبنا للفوضى القضائية والخلافات الفقهية، ولا بد من الإشارة في هذا المقال إلى أن العثمانيين لم يحجروا على المذاهب الأخرى، بل كانوا يعينون قضاة من المذهب الحنفي والشافعى والحنفى والمالكى فى مكة والمدينة والقدس وحلب والقاهرة، بل ويعين إلى جانب قاضى حنفى قاضى شافعى، كما فى حلب وديار بكر وحصن كىفا بتركيا^{٣٧}، قبل أن يتم منع ذلك نهائياً من طرف شيخ الإسلام أبو السعود أفندي^{٣٨}، الذى منع القضاة من إصدار أية أحكام خارج المذهب الحنفى بقوله «خصوصاً وان فساد الزمان واضح مثل الشمس»^{٣٩}، لكن هذا المنع شمل بلاد الأناضول فقط بما فيها مناطق البلقان كما يشير إلى ذلك كتابه إلى قضاة الولايات المذكورة «إلى قضاة اسطنبول وبورصة وأدرنة وأسكونوب وسيروز وأمير أمراء الأناضول وروملي وقرمان...»^{٤٠}، بخصوص منع إصدار الأحكام وفق المذهب الشافعى، وعزل كل الحكم المتسبين له.

^{٣٤} علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، المكتبة التوفيقية القاهرة، د.ت، ص: ٧٥.

^{٣٥} أورهان صادق جانبولات، قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرجينيا، طبعة ١، ٢٠١٢، ص: ٣٩.

^{٣٦} مجموعة من العلماء، مجلة الأحكام العدلية، كراتشي، تجارب وكتب، مادة ١٨٠١، ص: ٧٥.

^{٣٧} أورهان صادق جانبولات، قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي، مرجع سابق، ص: ٤٠.

^{٣٨} السلطان سليمان بن سليم من أعظم السلاطين العثمانيين، حكم لمدة ٤٦ سنة، بنى الجامع والمدارس في القسطنطينية وببلاد الأناضول، ووضع قوانين أحوال المجتمع الإسلامي، توفي عام ١٥٦٦.

^{٣٩} أورهان صادق جانبولات، قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي، مرجع سابق، ص: ٤١، نقل عن: akgunduz,kanunnamele,4/39

^{٤٠} أورهان صادق جانبولات، قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي، مرجع سابق، ص: ٤١، نقل عن: veliyyuddin efendi kitaplani, istanboul beyazik ktp, n° 1970, w : 125/B

لقد اعتمد العلماء العثمانيون أثناء وضع المناهج التعليمية التي ستعتمد في المدارس على كتب الفقه الحنفي، وخاصة في مناطق الأناضول، التي أثرت على الرعايا العثمانين بدول البلقان، الأمر الذي لا زال معتمداً في البوسنة إلى يومنا هذا، فوضعوا لهذه الكتب عدة شروح وحواشٍ وتعليقات، وفق التوجّه الرئيسي لدولة العثمانية، المعتمد على أقوال أبي حنيفة في الفقه وعلى قوانين نامه^{٤١}.

لقد تراكمت مجموعة من الدواعي والأسباب التي جعلت الدولة العثمانية تعتمد المذهب الحنفي في مجالات الحياة العامة، وخاصة منها الإفتاء والتعليم في مجموعة من ولاياتها ومنها منطقة الأناضول والبلقان، نلخصها كما يلي:

- وصول السلاجقة المتأثرين بالمذهب الحنفي إلى دوائر الحكم خلال عصر الدولة العباسية، وانتقال هذا الإرث إلى الدولة العثمانية، التي ورثته بكل مكوناته وتوجهاته، بالإضافة إلى علاقتهم التاريخية مع الأتراك والدولة العثمانية.
- اتصال مجموعة من العلماء الأحناف بالدولة العثمانية في بداية نشأتها، وتأثيرهم في اختيارتها المذهبية.

- اعتماد العلماء العثمانيين خاصة من منطقة الأناضول والبلقان على مصادر المفتين والقضاة من متاخرى الحنفية في الفتوى والقضاء والتدريس^{٤٢}، ومن الكتب التي كانت معتمدة لديهم «مختصر القدوسي ت ١٣٧٠م»، وكتاب «المهداية لبرهان الدين المغيني ت ١١٩٧م»، وكتاب «المختار لأبي الفضل الموصلي الحنفي» وكتاب «جمع البحرين وملتقى النهرين لابن الساعاتي»، وكتاب «ملتقى الأبحر للإمام إبراهيم الحلبي»، بالإضافة إلى مجموعة من الفتاوى والقرارات وخاصة منها فتاوى الشيخ ابن كمال وأبو السعود أفندي^{٤٣} وغيرها.

- اختيار المذهب الحنفي رسمياً بمنطقة الأناضول والبلقان بسبب ممارسة العمل به، واختبار تطبيقاته العملية واستيعاب مسائله.

^{٤١} قوانين نامه هي مجموعة من القوانين التي تنظم العلاقات العامة داخل الدولة العثمانية، وضعها السلاطين العثمانيون على مراحل عدة، حسب حاجة الدولة لها، همت مختلف المجالات، وخضعت لعدة إصلاحات وتعديلات عرفت بالتنظيمات.

^{٤٢} أورهان صادق جانبولات، قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي، مرجع سابق، ص: ٤٣.

^{٤٣} الزرقا أحمد بن محمد، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ج ١، ص: ٢٢٢.

لكل هذه الأسباب جعل المذهب الحنفي مذهبًا رسميًا مؤهلاً وجاهزاً للتبني لدى الدولة العثمانية بجل ولائياتها، وخاصة بالأناضول والنهرين الخصيبي والبلقان، الأمر الذي حافظ عليه مسلمو البوسنة إلى يومنا هذا وتشبتوه به ودافعوا عنه في فترات عصيبة من تاریخهم الدموي الصعب. لقد لعب اختيار المذهب الحنفي بشكل رسمي بالبوسنة منذ العهد العثماني دوراً أساسياً في تجاوز مجموعة من المشاكل التي واجهت مسلمي البوسنة، منها ما هو عقدي صرف تجلّى في الحقد الذي يكنه لهم باقي سكان البلاد من الكاثوليك والأرثوذكس، في فترات عصيبة من تاريخها الأليم، ومنها ما هو إنساني يتمحور حول تدبير الاختلاف القائم داخلياً، والمتجلّى في تعدد القوميات والانتماءات العرقية من يوشناق وكروات وصربي وألبان وغجر وغيرهم، وتقديمه للنموذج الأمثل في تدبير هذا الاختلاف بطرق حكيمية تستمد قوتها ومرجعيتها من روح المذهب نفسه، ومنها ما هو حضاري تاريني، إذ الناظر إلى مختلف الفتاوى الصادرة منذ قيام الدولة العثمانية، يتلمس عن قرب جدية وجذوى وأهمية هذا المذهب في تبني الخيار الوسطي المعتدل، بعيد عن الغلو والتطرف، في مختلف الفتاوى الحاسمة في تاريخ البوسنة من هجرة وانحراف في الجيش وزواج وطلاق وغيرها من الفتاوى الحساسة، فتاوى ساهمت بشكل فعال في تجاوز مختلف التوازن والقضايا المستعجلة، وقدمت إجابات كافية وشفافية يشأنها.

177

JUNUS EL-AZUZI

خاتمة:

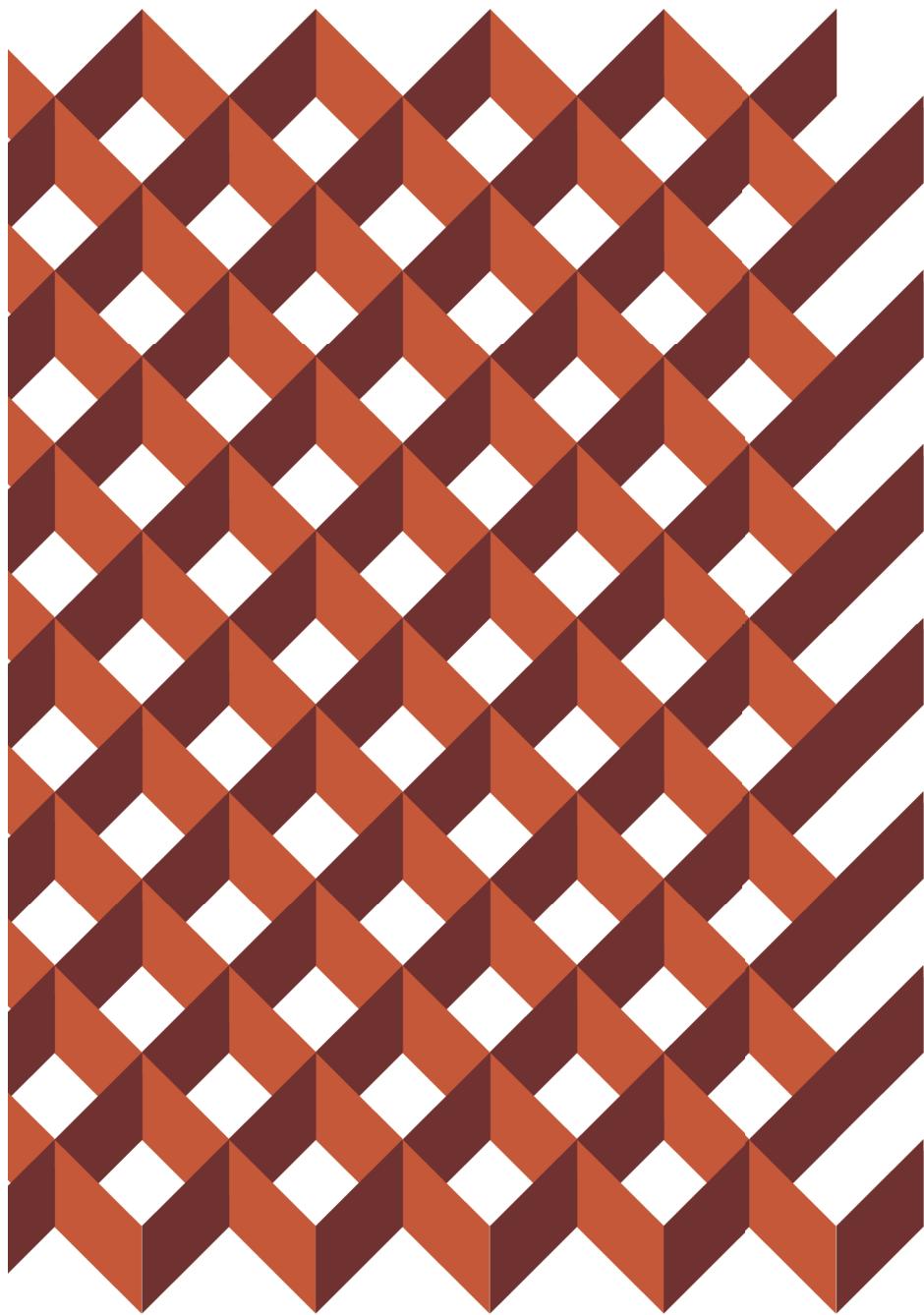
أمام هذا الوضع المتسم بالتوتر والخيرة في الانتهاء العقدي ل الإسلامي البوسنة والهرسك، فإن معاناة هذه الفئات من مسلمي العالم البلقاني تستمر إلى يومنا هذا رغم استقلال دوبيلات البلقان تباعاً إلى غاية عام ٢٠٠٨، في ظل التوجه نحو الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، والافتتاح أكثر على مجتمع الحداثة ومجاراة مقتضيات العولمة، وما يطرحه ذلك من ضرورة تقديم تنازلات معينة قد تم الجانب العقدي لهؤلاء المسلمين، بما يهدد هويتهم العقدية ولهم المجتمعية. وعموماً فإن مسلمي دول جنوب شرق أوروبا يشترون مع باقي مسلمي بلدان أوروبا الأخرى في مواجهة مجموعة من الإشكالات والإكراهات التي صاحبت الحداثة، وطاعت الحياة العامة بهذه البلدان، ومن أهمها انتشار مجموعة من الأمراض الاجتماعية والانحرافات الأخلاقية، والإدمان على المخدرات والعزلة والتهميشه وغيرها، ناهيك عن مشاكل إثبات الهوية العقدية ل الإسلامي هذه البلدان كمتدين للملمذهب الحنفي في الفروع والمatriدي في الأصول، وما يلزمهها من اتهامهم بالإرهاب والتطرف والعنف وغيره.

إن مؤسسة الإفتاء بالبوسنة تشكل نموذجا فريدا بأوروبا بصفة عامة، ومرجعا أساسيا لمسلمي أوروبا الغربية بصفة عامة، الذين يواجهون حاليا نفس الظروف، ويعلنون نفس المشاكل، ويطرحون نفس التساؤلات التي مر بها مسلمو البوسنة منذ القرن الماضي، بما يجعل مختلف الفتاوى والمواقف الصادرة عن المشيخة الإسلامية بالبوسنة تجاه القضايا المستجدة مرجعا أساسيا ل الإسلامي الغرب عموما، بحكم اشتراكهم في مجموعة من الخصوصيات العقدية والتاريخية وغيرها.

لائحة بأسماء المراجع المعتمدة:

- (١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج ١، طبعة السعادة، د.ت.
- (٢) أنس ليفاكوفيتش مفتى سراييفو، مؤسسة الإفتاء في البوسنة والهرسك، وثيقة سلمني إياها صاحبها ورقيا بتاريخ: ٢٠١٩ /٤ /٣.
- (٣) أورهان صادق جانبولات، قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرجينيا، طبعة ٢٠١٢، ١.
- (٤) حوار مع د.أنس ليفاكوفيتش، مفتى سراييفو الحالي، أجريته معه بتاريخ: ٢٠١٩ /٤ /٣.
- (٥) حوار مع رئيس العلماء السابق بمشيخة البوسنة والهرسك الدكتور مصطفى تسيريتش، موقع الإسلام اليوم ، بتاريخ ٢٧ سبتمبر ٢٠٠٨ www.islamtoday.net/boho- ..oth/artshow-86-14148.htm. 21.11.2018
- (٦) الزرقا أحمد بن محمد، المدخل الفقهى العام، دار القلم، دمشق، ج ١.
- (٧) سليمان محمد توباليك، الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، دار النفائس للنشر والتوزيع عمان، ط ١، ١٩٩٧.
- (٨) سيف الدين كيمورا، المفتون في سراييفو من عام ١٥١٦م إلى عام ١٩١٦م، سراييفو، ١٩١٦.
- (٩) عبد الباقى خليفة، الفتوى والهوية لدى مسلمي أوروبا (البلقان). مقال مرفقون http://www.islamtoday.net/boooth/artshow-86-14148.htm. 27/11/2018
- (١٠) عبد الله مبشر الطرازي، صفحات من تاريخ جمهورية البوسنة والهرسك، مطبعة رابطة العالم الإسلامي في مكة، د.ط، ١٩٩٢.
- (١١) علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، المكتبة التوفيقية القاهرة، د.ت.
- (١٢) عمر ناقشيفيتش، التطور التاريخي لمؤسسة رئاسة الجامعة الإسلامية في البوسنة، إصدار المشيخة الإسلامية، سراييفو، ١٩٩٧.

- . ١٣) فكرت كارتشيش، تاريخ التشريع الإسلامي في البوسنة والهرسك، اسطنبول، ١٩٩٣
- . ١٤) مجموعة من العلماء، مجلة الأحكام العدلية، كراتشي، تجارب وكتب، مادة ١٨٠١.
- . ١٥) محمد خانجيتش، الجوهر الأُسْنِي في ترجم شعراء وعلماء البوسنة، مشورات مؤسسة عبد العزيز سعود البايطين بالسعودية، ط٣، ٢٠١٠.



ORHAN BAJREKTAREVIĆ

Novi Ibn Rušd i povratak duha religije u savremenosti

Orhan Bajrektarević

*vanredni profesor na Katedri
za islamsku filozofiju
orhan.bajraktarevic@
fin.unsa.ba*

Originalni naučni rad

Primljeno: 30.09.2019.

Prihvaćeno: 26.10.2019.

Ključne riječi:

Ibn Rušd, Istok i Zapad,
Averoes, grčka filozofija,
arapska filozofija, islamska
filozofija, neorušdisti,
antikelamisti, muslimanski
integralisti

Sažetak

Ibn Rušd se u današnjem svijetu pojavljuje kao mislilac koji svojim mišljenjem, u modernom smislu riječi, uspostavlja most između svijeta islama i Zapada, smanjuje mogućnost sukoba između islamske i zapadne civilizacije, baca novo svjetlo na pojам i prirodu prosvjetiteljstva i evropske renesanse, ozivljava pojам interpretacije/te'wil kao dinamički pojам moderne hermeneutike koji stoji naspram i protiv pojma i mogućnosti prakse islamskog ali i kršćanskog i svakog drugog fundamentalizma i ekstremizma.

New Ibn Rushd and the Return of the Spirit of Religion in Modern Times

Keywords:

Ibn Rushd, East and West, Averoes, Greek philosophy, Arabic philosophy, Islamic philosophy, neo-Rushdists, anti-Islamists, Muslim integralists.

182

Abstract

Today, Ibn Rushd appears as a thinker who with his opinion, in the modern sense of the word, establishes a bridge between the world of Islam and the West, reduces the risk of conflict between Islamic and Western civilization, sheds new light on the concept and character of the Enlightenment and the European Renaissance, revives the concept of interpretation / *ta'wil* (inner meaning) as a dynamic notion of modern hermeneutics that stands against the notion and possibility of the practice of not only Islamic, but also Christian and every other fundamentalism and extremism.

الكلمات المفتاحية:

ابن رشد، الشرق والغرب، الفلسفة اليونانية، الفلسفة العربية، الفلسفة الإسلامية، الرشديون، الجدد، أخِدَاد علم الكلام، الموحدون المسلمين

الملخص:

يظهر ابن رشد في العالم اليوم كمفكّر يقيم بفكرة، بمعنى الكلمة الحديث، الجسر بين عالم الإسلام والغرب، يقلل إمكانية الصراع بين الحضاراتين الإسلامية والغربية، يلقي الضوء الجديد على مفهوم وطبيعة التنوير والنهضة الأوروبية، يحيي مفهوم التأويل كمفهوم دينامي لعلم التأويل الحديث يقف مقابل وضد مفهوم وإمكانية تطبيق الأصولية والنظر إلى المسلمين وكذلك المسيحيين وغيرهما.

*Kada čovjek vjeruje sam za sebe – on praktikuje vjeru,
a kada druge poziva u svoju vjeru – on praktikuje politiku.*

M.A. Džabiri

Uvod: Evropski neoaveroisti

Nove studije o Ibn Rušdu u savremenosti, ali prije svega, kao arapskoj i islamskoj savremenosti, zasnivaju se na mišljenjima modernih muslimanskih mislilaca kao zakašnjelim priznajima da on spada u najistaknutije filozofe i mislioce u povijesti filozofije, arapske i islamske filozofije posebno. Vanjsko utemeljenje ovih stavova polazi od nove arapske filozofske i filološko-književne recepcije Ibn Rušda i njegovih djela koja se temelji na dijelu evropskih orijentalista i historičara, a unutarnje, na potrebi da se, pragmatično, utemelji jedna moderna arapska kultura, ali i muslimanska, koja može da ide ukorak sa evropskim Zapadom. Ovo oživljavanje Ibn Rušda, u kontekstu šireg interesa njegovih modernih istraživača i recepijenta, različitih filozofskih, društvenih, religijskih, tradicijskih i drugih usmjerenja, odvija se na nekoliko paralelnih tokova istraživanja i razumijevanja njegove misli. Povijest tradicionalnog pristupa podrazumijeva dvije izrazite linije: prvo, posmatranje Ibn Rušda u svjetlu klasične islamske filozofije i ranih ideja evropske renesanse i prosvjetiteljstva koju Ibn Rušd, posredno ili neposredno, a preko latinskog i jevrejskog averoizma, i utemeljuje, i drugo, istaknutoj racionalnosti klasične muslimanske teologije, tj. kelama mu'tezilija i maturidija.¹ Značaj Ibn Rušda kod njegovih ranih sljedbenika u islamskom svijetu zasniva se prije svega na njegovoj afirmaciji autentičnosti Aristotelove metafizike, koju sam razotkriva, i kritici neoplatonističko-sufijske tradicije Farabija, Ibn Sinaa i Gazzalija, zatim na novoj racionalističkoj metodi kao jedinstvenom uspostavljanju dvaju nivoa spoznaje, religiozno-dogmatskog i

183

ORHAN BAJREKTAREVIĆ

1 M. Vehbe, *Hivar havle Ibn Rušd*, Kairo, 1995, str. 24–29.

filozofsko-naučnog, i napokon, na reafirmaciji živih pojmove prirode, materije i kauzaliteta.²

Za latinski i jevrejski averoizam kao modele kritike tradicionalne filozofije i religije kao Crkve, s jedne strane, a s druge, kao forme iskoraka rane evropske renesanse i prosvjetiteljstva, vezuju se današnji protivnici kelama, antikelamisti, kao što su Farah Antun (1874–1922), Muhammed Atif el-Iraki (1935–2010), Muhamed Abid el-Džābiri (1936–2010), Zeki Nedžib Mahmud (1905–1992), Fuad el-Ahvani (1908–1970), Tajib Ticini (r. 1938) i drugi, koji, u jednoj vrsti sudara arapsko-islamskog i evropskog duha, podsjeća na onaj klasični odnos islamske i grčke civilizacije, vide priliku za ispisivanje nove historije filozofije i kulture kod muslimana, a posebno kod Arapa. Ali tek u drugoj polovini XX vijeka, nakon snažne politizacije arapske i muslimanske državne, društvene i nacionalne scene, Ibn Rušd je otkriven kao racionalistički prosvjetitelj koji dovodi do stvaranja novog “pokreta” arapskog rušdizma, neorušdizma/arapskog averoizma.³ I dok Mustafa Abdu-Razik i Taha Husein preko Ibn Rušda upućuju na novu islamsku filozofiju kao izrazito pokazivanje sličnosti egipatsko-islamske i evropsko-mediteranske kulture, drugi, kao što su Ali Sami Našar, sa Filozofskog fakulteta u Aleksandriji i Mahmud Kasim, sa Daru-l-uluma u Kairu, sumnjaju u evropski um arapsko-muslimanske misli u čijem središtu стоји racionalističko-sekularna misao Ibn Rušda, i, kao takvi, vraćaju se čistim islamskim temama i islamskim izvorima njegove misli. Razlog za njihovo neprihvatanje ovog Ibn Rušdovog mišljenja, pa i Ibn Rušda u cjelini, upravo bi moglo biti to što su u njemu vidjeli simbol zapadnog racionalizma. Hasan Hanefi (r. 1931), Ahmed Emin (1886–1950), Muhamed Jusuf Musa (1889–1963), Muhammed Ammara (r. 1931) i Mahmud Kasim, neomu’tezilije, a kao pomiritelji eš’arija i mu’tezilije, razvijaju drugu vrstu racionalizma kod Ibn Rušda:

2 F. Anton, *Ibn Rušd we felsefetahu*, Kairo, 1988, str. 7–17; Renan, *Averoës et l'averrisme*, Paris, 1949, str. 165–166.

3 Z. N. Mahmud, *Tagdid al-fikr al-arabi*, Kairo, 1986, str. 89–91.

to je racionalnost koja dolazi iznutar islamske kulture i civilizacije, ona koja se zasniva na kelamu/prvoj islamskoj teologiji i islamskom pravu/fikhu, na Kur'anu i sunetu, to je racionalnost koja usaglašava i objedinjava um i religioznu objavu a da ih, istovremeno, ne utapa jednu u drugu i međusobno ne poništava.⁴ Ibn Rušd jeste u središtu humanizma, renesanse i prosvjetiteljstva ali – sada islamsko-arapskog prosvjetiteljstva. Tako Ibn Rušd biva izabran kao ključni mislilac za stvaranje jedne nove arapske ili islamske kulture čije polazište čine daleki idejni odjeci latinskog averoizma kao rane forme evropskog prosvjetiteljstva i prve kritike religije kao Crkve i teologije, i to se upravo nadaje kao programska orientacija ovih modernih komentatora i interpreta Ibn Rušda. Pri tome je manje važno da li se ovi modernisti oko novog Ibn Rušda stavljaju u njegovu klasičnu tradiciju ili preko njega utemeljuju jednu novu arapsku neorušdijansku tradiciju i kulturu. Za razliku od evropskih protagonisti Ibn Rušda, Ibn Rušda kao Averoesa koji uviјek stoji uz Aristotela, ovdje se interes usmjerava na samog Ibn Rušda, na Ibn Rušda njim samim.⁵

Arapski neorušdisti

Arapski neorušdisti, i prosvjetiteljsko-evropske i prosvjetiteljsko-islamske inspiracije i tradicije između sebe su povezani, oni pružaju otpore svakom obliku iracionalizma i fatalizma, odbacuju svaku teologiju, mistiku i mitologiju, pa čak i istočno-sufijsku dimenziju islamskih tradicija, kao što pružaju i snažan otpor onima koji nekritički i populistički odbacuju zapadnu kulturu i civilizaciju. Oni su u realnoj sadašnjosti, preuzimaju i opravdavaju modernu nauku i filozofiju, afirmišu racio i kao takvi pozivaju najširim otvaranjima prema zapadnoj kulturi. Jedni smatraju da je um sam po sebi, apriori, vezan za Božiju objavu, a drugi da evropski duh averoizma/rušdizma omogućava

4 M. Abdur-Raziq, *Tamhid litarih al-falsafa al-islamiyya*, Kairo, 1966, str. 32–42.

5 M. Kasim, *Fi an-nafs wa al-aql li falasifa al-agriq wa al-islam*, Kairo, 1969, str. 71–76.

nepristrasno i racionalno djelovanje, bez obzira na različite pojmove, definicije i razumijevanja racionalnosti, tako da se i jedni drugi susreću u tom pitanju položaja uma u islamskoj kulturi i civilizaciji. Slaganja postoje i na liniji razumijevanja uzroka zaostalosti Orijenta naspram Okcidenta, zalaganja za društveno-ekonomske promjene i reforme pa čak i kao revolucionarna preuređenja arapskih i muslimanskih društava i država, kao i općeg traganja za modernitetom u onom "mojem tradicijski autentičnom", i obrnuto, kao traganja za vlastitom autentičnošću u modernom kao takvom, u "autentičnosti drugog".⁶

Na taj način smrt Ibn Rušda i nije bila kraj islamske filozofije kako to sve do danas predstavlja povijest opće filozofije ali i brojne povijesti islamske filozofije, pa čak, u najboljem slučaju, ni kao njena rana realizacija i ostvarenje – koje savremena filozofija dva puta utvrđuje, sa Hegelom i sa Heideggerom – nego upravo njena transformacija i preokret u dinamičnom razvoju, kako za evropski tako i za islamski duh, a prije svega za tradicije i kulture Sredozemlja i jednog Mediterana bez obala. Ibn Rušd postaje simbol rasta i razvoja evropske nauke, filozofije i kulture i svako zanemarivanje Ibn Rušda značilo je i pad i podređivanje arapske i islamske kulture "neautentičnosti drugog".

Tako Egipćanin Hanefi preferira naučna područja i teži modernizaciji tradicionalnih i racionalnih muslimanskih nauka kako bi na tim osnovama omogućio jednu novu arapsko-islamsku kulturu koja u sebi zahtijeva i obećava i jedno moćno nacionalno i političko jedinstvo.

Džābiri nastoji da putem moderne epistemologije uvede jedan novi "reformulativni period/‘asr tedvīn džedīd” islamske kulture, nove kulture koja snažno uključuje hermeneutiku kao teoriju naučne spoznaje i, naknadno, tradicionalnu islamsku teologiju i pravo, ali podređene pojmu uma i racija, i koja kao takva omogućava spajanje sa svim figurama i modalitetima modernosti.⁷

6 H. Hanefi, *Humumu-l-fikr wa al-vatan*, Kairo, 1998, str. 257–258.

7 M. A. Al-Gabiri, *Takvin al-aql al-arabi*, Bayrut, 2006, I, str. 223–225, 269–271.

Savremene tendencije čitanja i razumijevanja

Svi oni, savremeni muslimanski mislioci, žele pokazati da se islamska i zapadna kultura, uz sve razlike, podudaraju, ali istovremeno, ukazuju, da bez ovih i ovakvih rasprava i javnih pokazivanja međusobnih sličnosti i razlika, preko modernih univerziteta, ali i mimo njih, kroz institucije modernih država, koje ponekad izostaju a ponekad se opet prikrivaju, muslimanski svijet ima osjećaj da nije dorastao Zapadu a Zapad postavlja islamski svijet na niži civilizacijski stepen. Islamska racionalnost i tradicija racionalizma evropskog averoizma predstavljaju one zajedničke komunikativne tačke međusobnog ekvilibrija, međutim, svako ulazeњe u autentičnosti, idejne ili filozofske, jedne ili druge strane, izaziva neslaganja sa modernim idejama jer se Ibn Rušd tada pojavljuje drugačije, kao autohton i svoj. I to je dovelo do nekih ahistorijskih pristupa Ibn Rušdu u modernosti i ahistorijskih čitanja Ibn Rušda. Tako na scenu stupaju pretjerane materijalističko-marksističke interpretacije ili pretjerane religiozne teorije i ishodišta ali i one koje se protive njegovom prosvjetiteljstvu: odnos religije i filozofije nije ujednačen i nije tako savršeno riješen, dopuštena je društvena nejednakost ljudi, svijet nije tako kreativno-vitalistički ustrojen i sl.⁸

Ako "arapski neorušdisti", u prethodnom kontekstu, posebno istaknu neko pitanje ili stav Ibn Rušda kao izvorno njegov, kao što je naprimjer, kritičko-racionalistička metoda ili teorija kauzaliteta, odmah je ova "koaliciona" neprincipijelna i ahistorijska tumačenja stave u komparativni kontekst moderne znanosti, i kao takvu, ili proglose kao zastarjelu i potrošenu, ili, s neke druge strane, već utemeljenu i viđenu.

Ali ono što je važno unutar ove kratke analize, jeste, da je oživljavanje Ibn Rušda u savremenosti povezano sa novim pisanjem arapske i islamske historije filozofije i novog, slobodnog, svjetskog duha islama: ovdje se islam javlja, prvo kao velika i

8 M. Ammara, "At-Ta'wil ar-Rušdi arabiyy am garbiyy", *Garida al-Hajat*, Masr, 16. 7. 1995, str. 21–22.

slobodna kultura, pa tek potom, kao religija i pravni sistem, a velika racionalistička tradicija islama koja se do sada vezivala za staru Grčku, više nije neislamska.

Slike, stereotipi i predrasude spiritualnog i neistorijskog Istoka i racionalno-historijskog Zapada se ovdje uveliko narušavaju i mijenjaju, kako kod onih pozapadnjačenih intelektualaca, tako i kod onih tradicionalnih: islam više nije statična i fosilizirana tradicija, nego dinamička kultura koja je u prošlosti, za sebe i za druge, oplodila brojna duhovna dostignuća stranih joj kultura i tradicija. Ibn Rušdova otvorenost za grčku kulturu i Aristotela sada se uzimaju kao paradigma arapsko-islamskog otvaranja za modernu Zapadnu kulturu i civilizaciju i njene figure otvorenih značenja. Istovremeno, arapski neorušdizam ne gleda na Zapad kao na protivnika, on se ne postavlja, ni za ni protiv Zapada, već ga posmatra kao, manje ili više, cijenjenu kulturu sa velikim K koja je u nekim svojim dimenzijama superiorna, i od koje treba učiti. A oštem kritikom i destrukcijom evropocentrizma doveli su i do preispitivanja velikih evropskih historija filozofije jer, ona djela Ibn Rušda ali i drugih arapskih i muslimanskih mislilaca, književnika, teologa i filozofa, koja su u arapskom i muslimanskom svijetu bila najčitanija, evropske nauke i historije su zanemarivale i marginalizirale, i ta djela skoro da nisu imala nikakvu relevantnu recepciju u visokoobrazovanoj evropskoj civilizaciji i kulturi, u modernoj univerzitetskoj Evropi.⁹

Zaključak: Novi dijalog religija i kultura Mediterana

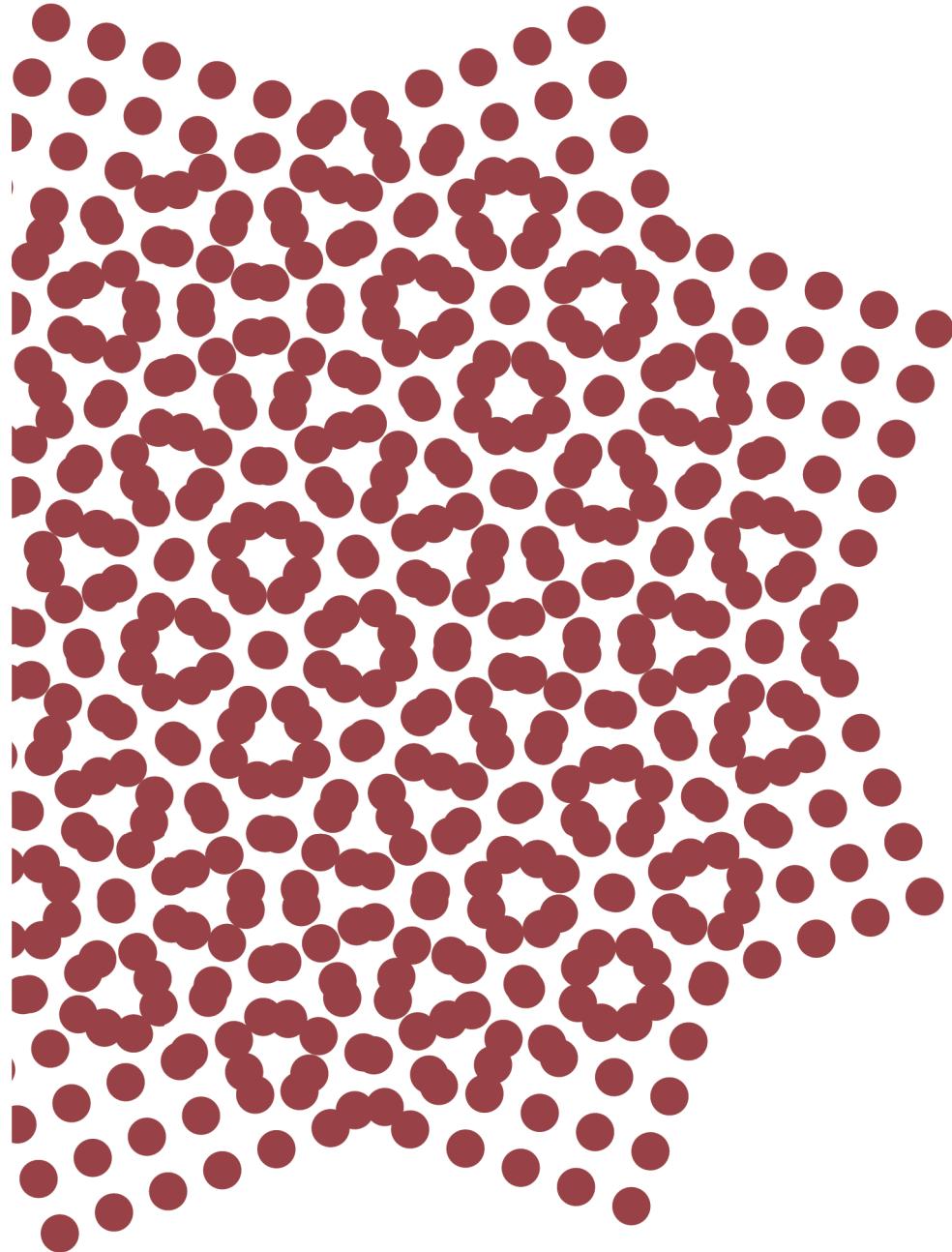
Ova kratka studija nastoji da ukaže na sve napetosti različitim filozofskih, teoloških, književnih, naučnih, političkih i svih drugih teorija i shvatanja, tradicionalnih i modernih, koje iznova okuplja i dinamizira Ibn Rušd i njegova filozofska misao našeg doba, a sve u nastojanjima da se identifikacije i odbrane specifičnosti arapsko-islamskog identiteta, postave kao moderna

9 M. A. Al-Gabiri, *Ibid.*, 269–271.

osnova ravnopravnog i stvaralačkog dijaloga Istoka i Zapada, islama i kršćanstva, afro-azijskog i evropsko-američkog čovjeka, religije i filozofije u novom ključu.

U tom svjetlu a preko svojih modernih sljedbenika Ibn Rušd se u današnjem svijetu pojavljuje kao mislilac koji svojim mišljenjem, u modernom smislu riječi, uspostavlja most između svijeta islama i Zapada (G. Anavati), smanjuje mogućnost sukoba između islamske i zapadne civilizacije (M. Vehbe), baca novo svjetlo na pojам i prirodu prosvjetiteljstva i evropske renesanse (M. A. el-Iraki), oživljava pojам interpretacije/*te'wil* kao dinamički pojам moderne hermeneutike (M. A. el-Džabiri) koji stoji naspram i protiv pojma i mogućnosti prakse islamskog, ali i kršćanskog i svakog drugog religioznog fundamentalizma i nasilnog ekstremizma u savremenosti.

Tako se ovo kratko istraživanje u svjetlu reafirmacije Ibn Rušdove misli kao njegovih snažnih novih uticaja unutar arapsko-islamskog moderniteta, a koje izvode "arapski neorušdisti", pojavljuje kao svojevrsna osnova za novu misao i novi dijalog između kultura, religija i civilizacija XXI vijeka.



NUSRET ISANOVIC

Arabeska: Anikonična vizualizacija monoteističkih načela islama i žudnje za beskonačnim

Nusret Isanović
*redovni profesor na Katedri
za islamsku filozofiju
nusret.isanovic@fin.unsa.ba*

Pregledni članak
Primljeno: 20.09.2019.
Prihvaćeno: 10.10.2019.

Ključne riječi:
islamska umjetnost, arabeska,
anikoničnost, apstraktne
forme, vizualizacija načela
islama

Sažetak:

Arabeska je vjerodostojna vizualna apstraktna forma islamske kulture koja, zajedno sa kaligrafijom, najzornije afirmira osnu ideju islama – Tawhid i izražava žudnju muslimanskog čovjeka za Beskonačnim. Ona je, posredstvom svoje plošne ili plastične geometrijske, biljkolike i kaligrafske ornamentacije postala jednim od najkarakterističnijih obilježjem islamske umjetnosti. U prvom dijelu rada govori se o arabeski kao obliku islamske umjetnosti koja svojim stiliziranim i apstraktnim formama, kontinuitetom ritma i težnjama povratku primordijalnom redu stvari postaje vizualna potvrda Tawhida, znak Božje jednosti, transcendentnosti i nepredstavljivosti; razmatraju se pitanja o porijeklu arabeske, njenom imenovanju i pojmu, vrstama i vidovima njene estetsko-umjetničke ostvarenosti. U nastavku rada govori se o odnosu arabeske i kaligrafije, posredstvom kojeg je dosegnut vrhunac dekorativnog savršenstva u islamskoj umjetnosti. U posljednjem dijelu rada razvija se diskurs o uticaju arabeske na oblikovanje svijesti o bezvremenom, beskonačnom i nadobličnom, naspram vremenog, konačnog i obličnog.

**Arabesque:
An Aniconic Visualization of
the Monotheistic Principles
of Islam and the Longing for
the Infinite**

الأرابيسك:

التقديم الالائقوني لمبادئ الإسلام

التوحيدية والشهوة للباقي

Keywords:

Islamic art, arabesque, aniconism, abstract forms, visualization of the principles of Islam

الكلمات المفتاحية:

الفن الإسلامي، الأرابيسك، الالائقونية، الأشكال التجريدية، تقديم مبادئ الإسلام

192

Abstract:

The arabesque is a visual abstract form of Islamic culture which, together with calligraphy, most vividly affirms the central idea of Islam – Tawhid, expressing thus the desire of a Muslim for the Infinite. It has, through its surface or plastic geometric, plant-like and calligraphic ornamentation, become one of the most characteristic features of Islamic art. The first part of the paper discusses arabesque as a form of Islamic art which, with its stylized and abstract forms, continuity of rhythm and aspirations to return to the primordial order of things, becomes a visual confirmation of Tawhid, a sign of God's oneness, transcendence and un-representability. Questions about the origin of arabesque, its name and concept, types and forms of its aesthetic and artistic realization are also considered. Further, the paper discusses the relationship between arabesque and calligraphy, through which the pinnacle of decorative perfection in Islamic art was reached. In the last part of the paper, a discourse on the influence of arabesque on the shaping of consciousness about the timeless, infinite and supra-formed, as opposed to temporal, finite and formed, is developed.

خلاصة البحث:

الأرابيسك هو الشكل التجريدي الظاهر الصحيح للثقافة الإسلامية، وهو مع حسن الخط يثبت بغاية الوضوح فكرة الإسلام الأساسية التوحيد ويعبر عن شهوة المسلم للباقي. وهو، بواسطة زخرفته الهندسية والنباتية الشكل والخطية التشكيلية، أصبح من سمات الفن الإسلامي الأكثر تميزاً. وتحدّث في الجزء الأول من البحث عن الأرابيسك كنمط الفن الإسلامي الذي يصبح بأشكاله التجريدية والمهدّبة الأسلوب، وباتصال الإيقاع والشهوات للعودة إلى النظام الأصلي لإثبات التوحيد الظاهر وعلامة الوحدة الإلهية وما وراء الطبيعة وعدم القابلية للتقديم. وتمّ في الجزء الأول أيضاً دراسة أصل الأرابيسك، وتسميته ومفهومه، وأنواعه وأوجه تحقّقه الفني الجمالي. وفي الجزء الثاني من البحث تحدّث عن علاقة الأرابيسك بحسن الخط التي تمّ بواسطتها إدراك قمة الكمال الزخرفي في الفن الإسلامي. وفي الجزء الأخير يجري الخطاب في أثر الأرابيسك على تكوين الوعي عن اللازمني واللانهائي واللاشكلي مقابل الزمني والنهائي والشكلي.

Uvod

Islamska kultura, više od bilo koje druge velike svjetske kulture, svjedoči sklonosti za povratak *primordijalnom poretku stvari* i osebujan senzibilitet za proizvođenje apstraktnih formi koje ona, čak i u najkompleksnijim svojim ostvarenjima, daria *intelektualnom jasnoćom, duhovnom iskrenošću i elegancijom*. Najtipičnije vizualne apstrakne forme islamske kulture jesu arabeska i kaligrafija. One su egzemplarno djelo najuzvišenijih duhovno-estetskih moći semitsko-monoteističkog genija, prosteklih iz načela Božje jednosti (Tawhid); njihovo potpuno ostvarenje omogućeno je tek u mediju islamske umjetnosti.

U ovom radu riječ je o arabeski, razumijevanoj u kontekstu tradicionalne islamske umjetnosti. O arabeski, kao posebnoj temi, nije mnogo pisano. Ona je tretirana uglavnom usputno i rubno, u sklopu razmatranja drugih, komplementarnih tema o islamskoj umjetnosti. O njoj su, sa različitih stanovišta i nivoa interesa, pisali neki od najkompetentnijih savremenih poznavalaca islamske umjetnosti i kulture poput Titusa Burckhardta, Katharine Otto-Dorn, Lois Lamyeal-Faruqi, Sheile Blair, Jonathana Blooma, Ismaila Raji al-Faruqija i Muhammeda Abdal-Aziz Marzuqa. Kod nas u Bosni i Hercegovini i u zemljama susjedstva, u kojima se piše na južnoslavenskim jezicima, ova tema nije pobuđivala osobit interes znanosti o umjetnosti i filozofije. Rijedak izuzetak čini tekst "Poetika arabeske", objavljen u interesantnoj knjizi Esada Durakovića *Orijentologija*, mada se ovdje arabeska razumijeva prije svega u kontekstu *arapskoislamske književnosti*.

U ovom tekstu arabesku tretiramo kao sasvim osebujan fenomen duha islama, čija je pojava i potpuno ostvarenje bilo moguće samo u njegovoj civilizaciji, koja je bitno zasnovana na načelu Božje jednosti, transcendentnosti i nepredstavljivosti (Tawhid). Islamska civilizacija je, nasuprot dominantne i posvuda prisutne kulture slike (*ikone*), razvila u povijesti jedinstvenu kulturu anikoničnosti, čija će se egzemplarna forma ostvarenosti dogoditi upravo u kaligrafiji i arabeski. Razumijevanju

arabeske se pokušava pristupiti pluriperspektivno i, u načelu, cjelovito. A to znači da se u razgovor o njoj uvodi, u mjeri koja je omogućena zadatim obimom rada, historijsko-umjetnički, estetički, kulturološki i filozofski diskurs, uvažavajući pritom i neke duhovno-religijske i lingvističke perspektive. To je i stoga što je arabeska složena i mnogoznačna struktura duha islama, izrazito karakteristične fenomenologije (estetske, povijesno-umjetničke, kulturne) u tokovima islamske civilizacije.

Anikonična vizualizacija monoteističkih načela islama

Ni jedna svjetska civilizacija nije razvila tako smjelu, čvrsto ontološki zasnovanu i povijesno prezentnu kulturu anikoničnosti, konsekventno, ni tako osebujnu estetiku i umjetničke forme koje će je vjerno izraziti, kao islamska civilizacija. Ona je postala pouzdan horizont u kojem će biti realno ostvariva ona, islamu tako svojstvena, „veza između arapskog estetičkog principa konstantnog ponavljanja (u Kur'anu, arapskoj književnosti, muzici i *zikru*), što vodi stadiju ekstaze, s jedne strane, i pokušaja da se pojmi neograničenost Boga, s druge strane, a oba aspekta simboliziraju arabeske i druge beskrajne ornamentacije”.¹⁰

Jedna od najupečatljivijih vizualnih apstraktnih formi islamske kulture ostvarena je upravo u arabeski. U njoj se geometrijski genij islama spaja s nomadskim genijem pustinje i stepa. Riječ je o sasvim tipičnoj anikoničnoj dekorativnoj formi islamske umjetnosti koja, zajedno sa kaligrafijom, čini njen najspecifičniji vizualni izraz, kojim „u potpunosti dominira ‘apstrakno’, što zapravo znači otvorenost prema shvatljivom svijetu, prema stilizaciji i ponavljanju uzorka koji ... potiču čovjeka na kontemplaciju Beskonačnog u konačnim formama”.¹¹

Arabeska i kaligrafija, posredstvom svojstvenog im “negirajućeg djelovanja (potiskivanje likova, napose ljudskog lica)

10 Murad Hofman, *Islam kao alternativa*, Bemust, Sarajevo, 1996, str. 147–148.

11 Nusret Isanović, *Razumijevanje islamske umjetnosti*, Islamski pedagoški fakultet u Zenici: El-Kalem, Sarajevo, 2009, str. 22.

afirmišu osnu ‘temu’ Kur’ana – monoteizam”,¹² suprotstavljaju se vladavini relativnog i afirmiraju Apsolutno i tako odgovara-ju na izazove koje stoljećima pred islam i njegovu anikoničnu umjetnost postavlja moćna kultura slike.

U arabeski je našla svoj specifičan umjetnički izraz plošna ili plastična geometrijska, biljkolika i kaligrafska ornamen-tacija koja će, kao takva, postati jedinstvenim obilježjem cijeloku-pne islamske umjetnosti. U mnoštvu svojih varijacija, ona će se ostvariti u svim tradicionalnim svjetovima islamske kulture i steći simboličko značenje njihovog jedinstva. Od desetog i jeda-naestog stoljeća podjednako će se koristiti u umjetničkoj deko-raciji muslimanskog Istoka i Zapada, u čemu naročitu zaslugu imaju seldžučki, fatimidski, perzijski i andaluzijski umjetnici. U središnja islamske umjetnosti kakvi su bili Herat, Isfahan, Agra, Samarcand, Bagdad, Cairo, Istanbul, Cordoba i Fes njen jezik je postao univerzalni jezik islamske umjetnosti podjedna-kو dobro razumljiv arapskim, perzijskim, indijskim, turskim ili magrepskim umjetnicima.

Arabeska je vrlo aplikabilna i lahko prilagodljiva umjetnička forma, koja je praktično primijenjena “u svim situacijama, od arhitekture do ilustrovanih stranica koje su dodavane kao ukras na početku i na kraju kaligrafskih prijepisa, posebno primjeraka Kur’ana”.¹³ Ona je često, zajedno sa motivima drveta, palmete, kružnice i drugih ornamenata sa margine knjige, korištena kao okvir za glavni dio stranice. Zbog svojstvene joj “neuhvatljivo-sti”, koja podsjeća na slobodne ritmove pustinje i stepa, njene “beskrajnosti” i odlučnog pokreta prema *Beskonačnom* arabeska je u ovoj *iluminativnoj* primjeni usmjeravana tajanstvenim i nadobličnim Prisustvom. Korištena je kao inačica svetotekstualne pozadine stavljajući se pritom u službu afirmiranja “učinaka slova koje jest pokretač žive Riječi. Štaviše, kao predstava ritma, svojim neprekinitim ponavljanjem istih motiva – posebno ma-lih palmeta – u pravilnim razmacima, sugerira ritmično učenje

12 Enes Karić, *Hermeneutika Kur'ana*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1990, str. 20.

13 Sheila S. Blair i Jonathan M. Bloom, *Umjetnost i arhitektura*; u: John L. Esposito (ur.), *Oksfordska historija islama*, Selsebil, Živinice, 2005, str. 226.

Kur'ana, koje se zbiva ne samo na Zemlji nego kroz i u svim razinama i slojevima univerzuma".¹⁴ Združena sa kaligrafijom, umjetnošću kur'anske iluminacije i učenjem Kur'ana, koje su također svojevrsno očitovanje *arabesknosti muslimanskog duha*, ona se nadaje kao neobično, stalno samonadilazeće, uzbuđenje koje je pokrenuto *ljepenosnom uzvišenošću Istine*, što je posvuda objavljuje islam.

Kao što je opće poznato, bit cjelokupnog islama čini Tawhid, Božja jednost, "a ona ne može biti predstavljena bilo kakvim konkretnim oblikom, figuralnom slikom".¹⁵ Svojim stiliziranim i apstraktnim formama, kontinuitetom ritma i težnjama povratku počelnom redu stvari arabeska proizvodi utisak da je nastala da bude vizualna potvrda Tawhida i svjedočanstvo neizrecivosti Božje u mediju umjetnosti; svjedočanstvo svijesti o Njegovoj bekonačnosti sred konačnosti. Ona se stoga nadaje kao da nema ni početka ni kraja, ali i kao odsustvo volje da ih traži.

Djelovanjem anikoničnih moći estetskog uma islama arabeska će postati linija transformirana u jasnu i preciznu anikoničnu formu koja nadilazi svaku konkretnu predstavu i prizivlje *nadoblično*. Ona nije figuracija nego ritam; beskrajno ponavljanje motiva i bitnih ideja islama; "transkripcija *dhikra* što ga čini srce".¹⁶ Stoga i jeste postala iznimno podesan medij kontemplacije. Poput *dhikra* ona oslobađa dušu nakupina uobrazilje, tamnice vremena i opsjene prolaznosti, ali i, slično paukovoj mreži, od rubova egzistencije vodi k središtu koje u islamu, kako primjećuje S. H. Nasr, nikada nije u ovostranosti.

Arabeska je i vizualizacija žudnje duše muslimanskog čovjeka za Onim koji je Početak i Srvšetak;¹⁷ vjerodostojni izraz iskustva ubogog tragatelja za Milošcu i njegovog grčevitog napora da dosegne Beskonačno u formama konačnosti.

14 Martin Lings, *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*, Scorpion Publishing, London, 1976, str. 75.

15 Titus Burckhardt, *Vom Wesen Heiliger Kunst in den Weltreligionen*, Aurum Verlag, Freiburg im Breisgau, 1990, str. 143.

16 Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Rječnik simbola*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1987, str. 20.

17 *Kur'an*, 57:3.

U bogatim i mnogoliko ozbiljenim tokovima islamske umjetnosti "arabeska također ima moć simbola; ona prekrivajući otkriva, a otkrivajući prekriva."¹⁸ U njoj "je sve sinteza i konvergencija: umjetnikova namjera, smisao i materija tjesno povezani, i pripadnost društvu čiju originalnost obilježava toliko da uzima i njegovo ime".¹⁹

Porijeklo arabeske i njena estetsko-umjetnička ostvarenja

Dvojbe oko imena i porijekla arabeske

Termin arabeska nije nastao u jezicima islama, arapskom, turškom ili pak perzijskom, nego je djelo zapadno-evropskog lingvističkog uma. U ovom terminu su sabrane obje njene osnovne varijante: floralna i geometrijska. Floralna i geometrijska ornamentacija je tokom stoljeća postala karakterističnim obilježjem islamske umjetnosti i, posebno, njenog arhitektonskog ukrašavanja. Kako bi je opisali Evropljani su joj dali ime *arabeska*.²⁰

Termin se prvi put javlja u 15. ili 16. stoljeću, nakon što su renesansni umjetnici počeli koristiti motive islamske umjetnosti u ukrašavanju knjiga. Mada će stvarno odražavati bitne značajke islamske umjetnosti, neposredno nastale iz muslimanskog razumijevanja Božje jednosti (Tawhid) i osjećaja beskonačnosti, koja je u islamu uvijek vezana za transcendenciju, motivi arabeske će se stoljećima koristiti u evropskoj umjetnosti za oblikovanje slične vrste ukrasa. Ovdje će arabeska uglavnom značiti "mnoštvo različitih vijugavih i isprepletenih biljnih ukrasa u umjetnosti i slične teme u muzici i plesu".²¹ Bečki

18 Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Rječnik simbola*, str. 21.

19 Isto, str. 21.

20 Vidi npr. Al-Fayrûz Abâdî, *al-Qâmûs al-muhib*, Muassasat al-risâla, Bayrut, 1994, str. 1198; Lois Lamya al-Faruqi, Islam and Aesthetic Expression, u: *Islam and Contemporary Society*, str. 198; Ismail Raji al Faruqi, *Tawhid: Its Relevance for Thought and Life*, I.I.F.S.O. Kuwait, 1983, str. 257; Muhammed Abd al-Aziz Marzuq, *al-Funun al-Zakhriyyah al-Islamiyyah fi al-asr al-Uthmani*, Al-Hay'a al-masriyya al-'âmmah li al-Kitab, Cairo, 1987, str. 11-12.

21 Sheila S. Blair i Jonathan M. Bloom, Umjetnost i arhitektura; u: John L. Esposito (ur.), *Oksfordska historija islama*, str. 225.

teoretičar i povjesničar umjetnosti iz druge polovine devetnaestog stoljeća Alois Riegl²² "opisao je osnovna svojstva arabeske – rašljike biljaka na njoj poprimile su izraziti geometrijski oblik, te se ne granaju iz jedne peteljke, kao što je to slučaj u prirodi, već neprirodno izrastaju jedna iz druge".²³ Arabeska je i u ovom kulturnom kontekstu prepoznata kao umjetnička forma koja je obilježena svojstvom beskonačnosti; njena šara se može do u nedogled širiti u svim pravcima, a njena struktura je dovoljno jasna da je posmatrač može zamisliti i u većem obimu.

Kasniji estetički i historijsko-umjetnički diskurs arabesku također određuje uglavnom kao složenu strukturu "geometrijskih formi, kaligrafije ili stiliziranih motiva biljnog i, rjeđe, životinjskog svijeta"²⁴ proizvodeći tako konotaciju njenog svedenja isključivo na dimenziju vizualnih implikacija.

Budući da termin arabeska, kao što smo vidjeli, ne potiče iz arapskog nego iz evropskih jezika te da svojim značenjima sašvima ne odgovara onom što ona zapravo jeste, neki islamski autori poput Muhammed Abdal-Aziz Marzuqa, smatraju da bi ga trebalo zamijeniti arapskim pojmom. Oni predlažu da se arapska riječ *al-tawriq* koristi za arabesku kao takvu, "bez obzira da li je riječ o biljnim motivima, kaligrafiji sa zoomorfnim motivima ili geometrijskim uzorcima, jer ova riječ najadekvatnije ukazuje na onu vrstu dekoracije u kojoj se kao posebna karakteristika ističe razvoj. A *at-tawriq* u osnovi i jeste razvoj i umnožavanje. U ovom smislu interesantno je podsjetiti da se i danas u španском jeziku riječ *al-tawriq* (*tauriquos*) upotrebljava kako bi se njome izrazila posebna vrsta dekoracije."²⁵

- 22 Osim što je formalističke metode u analizi umjetničkog djela proširio primjenom estetskih i kulturno-historijskih kriterija, utemeljio pojam "umjetničkog htijenja" i istraživao uticaje kasno rimske umjetnosti na srednjovjekovnu umjetnost, Alois Riegl (1858–1905) posebno se bavio pitanjem porijekla i razvoja antičkog i orijentalnog ornamenta. Istom kontekstu pripada i njegovo bavljenje arabeskom.
- 23 Sheila S. Blair i Jonathan M. Bloom, Umjetnost i arhitektura; u: John L. Esposito (ur.), *Oksfordска историја ислама*, str. 225.
- 24 Lois Lamya al-Faruqi, Islam and Aesthetic Expression, u: *Islam and Contemporary Society*, Longman, London, 1982, str. 198.
- 25 Muhammed Abd al-Aziz Marzuq, *al-Funun al-Zakhrafiyyah al-Islamiyyah fi al-asr al-Uthmani*, str. 11.

Kada je riječ o dvojbama u pogledu porijekla arabeske, Abdal-Aziz Marzuq smatra da je arabeska karakteristično i sasvim prepoznatljivo djelo islamske umjetnosti što, kako on tvrdi, potvrđuju i mnogi evropski historičari umjetnosti: "U sasvim očitom njenom postojanju, kao i u samom imenu – kojeg su, dakle, dali evropski znanstvenici – najbolji je odgovor onima koji ovoj umjetnosti osporavaju (islamsku) vjerodostojnost smatrajući je tek kasnom kopijom bizantske umjetnosti."²⁶ A bizantska umjetnost, kako misli I. R. al-Faruqi, nije nikada otišla dalje od ilustracije i, osim toga, svoju ideju transcendencije izražavala je u formi ikone (slike) i sredstvima figurativnosti,²⁷ što arabeska i ostale anikonične forme islamske umjetnosti odlučno prevladavaju. Ako pažljivije razmotrimo fenomen klasične dekoracije i ključne elemente koji je tvore "postat će nam razvidno da se vrsta arabeskne dekoracije najčešće temelji na biljnim motivima, a njih nije otkrio muslimanski umjetnik; on je otkrio novi način njihove primjene i raspored koji ranije nije bio poznat... Stoga, iako je porijeklo njenih elemenata od ranije poznato, njoj se ne može osporavati originalnost i prepoznatljivo islamski karakter".²⁸ A on se prije svega očituje u gestama stilizacije i denaturalizacije te žudnji za dosezanjem beskonačnosti, što je osnovno obilježje tretmanu arabeske u kontekstu islamske kulture. Tako što muslimanski umjetnik nije mogao preuzeti iz kulture slika, kakvom jesu kulture kršćanstva. On je to mogao preuzeti samo iz svoje svete Knjige koja uči da je "ovaj svijet promjenljiv, da je u stalnom protoku i da nužno, sa svim bićima koja su u njemu, ide prema svom kraju; jedino Allah, koji je vječan, ostaje".²⁹ Posmatrano iz horizonta tradicionalnih svjetova kulture temeljna težnja umjetnosti jeste uljepšavanje života a ona se, smatra Abdal-Aziz Marzuq, "može ostvariti na dva načina: oponašanjem prirode ili njenom stilizacijom. Muslimanski

26 Isto, str. 11.

27 Ismail Raji al-Faruqi, *Islam i druge vjere*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2017, str. 97. i 98.

28 Muhammed Abd al-Aziz Marzuq, *al-Funun al-Zakhrafiyyah al-Islamiyyah fi al-asr al-Uthmani*, str. 11.

29 Isto, str. 12.

200

umjetnik je izabrao stilizaciju, kako bi njenim posredstvom prevladao oponašanje prirode. Na ovaj način muslimanski umjetnik uspostavlja novi pravac koji ranije nije bio poznat. U ovoj perspektivi umjetnost se ne ostvaruje u dosljednom oponašanju prirode (*mimezis*), nego u pronalaženju novih svojstava koji će zadovoljiti estetsko-umjetničke kriterije”³⁰

*Estetsko-umjetnička oformljenja arabeske
i njena rana recepcija u muslimanskom svijetu*

Početkom 20. stoljeća njemački arheolozi su proveli, do tada najopsežnija, istraživanja u Samarri, čudu gradogradnje abasidskih halifa i jedno vrijeme (tek nekoliko desetljeća) njihovom prijestolnicom. Otkako su rezultati njihovih istraživanja postali dostupni znanosti o umjetnosti, počelo se oblikovati mišljenje po kojem je arabeska prepoznatljivije nagovještена u devetom stoljeću u abasidskim prijestolnicama Mezopotamije, potom i tulunidskom Egiptu čija je umjetnost zasnovana na istoj stilskoj matrici. Pojava arabeske nahodi se prije svega u dekoraciji apstraktnih formi, nastalih u kontekstu *samariske estetike*, odnosno njenog stila poznatog kao *kosi rez*.

Ovu tezu, koja naglašava značaj umjetnosti Samarre u razvoju arabeske, zastupaju autori poput Katarine Otto-Dorn, Sheile Blair, Jonathana Blooma i Muhammeda Abdal-Aziz Marzuqa, kompetentni poznavaoци povijesti islamske umjetnosti. Katarina Otto-Dorn, primjerice, smatra da se jasniji nagovještaji arabeske otkrivaju u samarrskoj dekoraciji panoa u vidu jednostavnog račvastog ukrasa oslobođenog svih dodataka, u vidu savršene simetričnosti, te u talasastim lozicama okvira, koje “sa svojim naspramnim grananjem dozvoljavaju da se već nasluti slobodan zamah i tok potpuno razvijene arabeske”.³¹ Istraživanja Sheile Blair i Jonathana Blooma ukazuju na to da je izuzetna novina nove samarrske dekoracije u jasnom nagovještaju arabeske, te da je njen *kosi stil* “vjerovatno najoriginalniji doprinos

³⁰ Isto, str. 12–13.

³¹ Katarina Oto-Dorn, *Islamska umjetnost*, Bratstvo jedinstvo, Novi Sad, 1971, str. 88.

samarrskih umjetnika razvoju islamske umjetnosti, tim prije što su geometrizirani vegetalni predmeti i kvalitet beskonačnog širenja ključni elementi arabeskne dekorativne sheme".³² Abdal-Aziz Marzuqa smatra da samarrski "dekorativni uzorak, poznat kao 'treći stil' ... najavljuje razvoj autentične islamske dekoracije, koju će naročito obilježiti pojava arabeske".³³

Zajedno sa "samarrskim stilom", arabeska se iz ove regije, koja je u devetom i desetom stoljeću bila kulturno i političko središte cjelokupnog muslimanskog svijeta, brzo proširila na gotovo sve *zemlje islama*, sve do krajnjeg Magreba.³⁴ Primjer uspješnog onovremenog umjetničkog korištenja arabeske na drugom kraju svijeta islamske kulture, u al-Andalusu, jeste Velika džamija u Cordobi. Na isklesanoj mermernoj ploči njenog mihraba, koja potiče iz 965. godine, nalazi se arabeska, koja u svojoj osnovi sadrži stabljiku oko koje se simetrično prepliće rašljika, lišće i cvjetovi. Međutim, očito je da arabeska ovdje još nije dovoljno razvijena i da je sputana okvirom, što ukazuje na to da se nalazi u početnoj fazi svog estetsko-umjetničkog ostvarenja. Tek kasnije ona će prevladati svaki okvir, transcedirati svaku izvanjsku ograničenost i postati jedan od najznakovitijih vizualnih izraza težnje muslimanskog duha za nadilaženjem oblika i oblicima imanentnih sputavanja. Ona će zapravo postati posvudašnji simbol islama za prelaženje granica svjetovnog i ovovremenog i za stalnim dosezanjem Beskonačnog.

Za razliku od gore spomenutih historičara i teoretičara islamske umjetnosti autori poput Dalua Jonesa, Ismail Raji al-Faruqia, Lois Lamye al-Faruqi i Titusa Burckhardta izražavaju suzdržanost ili čak potpunu ignoranciju glede doprinosa "samarske umjetnosti" u oblikovanju arabeske. Titus Burckhardt npr. smatra da je vanjska, "literalistička" i horizontalno-historijska

32 Sheila Blair and Jonathan Bloom, Iraq, Iran, and Egypt: the Abbasids, u: *Islam: Markus Hattstein/ Peter Delius (ed.), Islam: Art and Architecture*, Könemann, Cambridge, 2000, str. 106.

33 Muhammed Abd al-Aziz Marzuq, *al-Funun al-Zakhriyyah al-Islamiyyah fi al-asr al-Uthmani*, str. 11.

34 Vidi: Sheila S. Blair i Jonathan M. Bloom, Umjetnost i arhitektura; u: John L. Esposito (ur.), *Oksfordska historija islama*, str. 224.

perspektiva za razumijevanje arabeske drugotna, stoga i bez osobitog značaja. Imajući na umu da je arabeska bitna karakteristika strukture islamskog duha, moglo bi se reći imanentno svojstvo njegovog stanja, "postoji velika vjerovatnoća da je njen porijeklo posve drukčije od onog koje nam nudi 'zvanična' umjetnost".³⁵ Prema Lois L. al-Faruqi, ono što arabesku bitno određuje nisu njeni motivi, odnosno elementi koje ona sadrži nego posebnost strukture "kojoj su ti elementi potčinjeni"³⁶ i prilagođeni kako bi tek mogao nastati ovako osebujan estetsko-umjetnički anikonični izraz. Stoga njenu posebnost ne čine toliko odabrani motivi koliko način njihove *transformacije i ujedinjenosti* u veličanstvenu dekoracijsku cjelinu.

Vrste arabeske

Historičari i teoretičari islamske umjetnosti uglavnom govore o dvije glavne vrste arabeske: floralnoj i geometrijskoj. Florašna arabeska – koja sadrži motive loze, lišća i cvijeta – u arapskom jeziku, kao što smo vidjeli, označava se terminom *tawriq*.³⁷ Istrom riječu označava se i floralno ukrašavanje. Za geometrijsku arabesku u arapskoj literaturi se, uglavnom, upotrebljava riječ *rasm*. Tako, naprimjer, Ismail Raji al-Faruqi, izvrstan poznavalac islamske kulture, smatra da su arabeske "floralne ili geometrijske, što zavisi od toga da li se koristi motiv loze-lista-cvijeta (*tawriq*) ili pak geometrijski uzorak (*rasm*) kao medij umjetnosti".³⁸ Arabeskna interpretacija lista, cvijeta i loze izraz je kontemplativnih moći islama, a upotreba linije djelo je njegovog geometrijskog genija.

Stilizacija, koja se ostvaruje u mediju florane arabeske (motivima vinove loze, lista i cvijeta), postaje metod posredstvom kojeg se islamska umjetnost suprostavlja vladavini profanih

35 Titus Burckhardt, *Art of Islam*, World of Islam Festival Trust, London, 1976, str. 56.

36 Lois Lamya al-Faruqi, Islam and Aesthetic Expression, u: *Islam and Contemporary Society*, str. 198.

37 Osnovno značenje ovog termina – izvedenog iz riječi *w(a)r(a)q(a)*, prolistati, razgranati – jeste list: "list knjige i list drveta" (*al waraqu min al-kitābi wa al-shajara*).

38 Isma'il Rājī al-Fāruqī, *Tawhīd: Its Relevance for Thought and Life*, str. 245.

moći prirode i, napose, naturalizmu koji u sebi sadrži sklonosti zaborava Boga i relativiziranja svijesti o tome da ništa u sveukupnosti stvorenog, bilo da je riječ o fizičkom ili duhovnom, Njemu nije slično i ne može biti kao On, niti može sadržavati svojstva Božanskog. Muslimanski umjetnik teži zapravo da, posredstvom vlastitog medija, senzibilizira muslimanskog čovjeka za Vječno i Beskonačno i da njegovom umu, uvijek iznova, čini razvidnim da priroda nije samorodna i samosvojna, nego da je stvorena kao milost Milostivog, a to znači da ima svoga Tvorca, koji jeste Bog jedini.

Međutim, prema mišljenju Ismaila Raji al-Faruqija, floralna arabeska koja svoje stilizirajuće motive izvodi iz prirode, nije dovoljna za potpunu afirmaciju Božje jednosti, transcendentnosti i nepredstavljivosti. Tako što je moguće ozbiljiti tek posredstvom geometrijske arabeske, kao medija vizualne umjetnosti koji savršeno korespondira sa osnovnim kredom islama: *La ilah illallah*. Ne postoji ništa u cijelokupnim svjetovima stvaranja poput Allaha, niti da Mu je sudrug, niti da se na bilo koji način odnosi na Allaha.³⁹ Kao ni jedan drugi medij islamske umjetnosti, geometrijska arabeska osvjetjava krunsku istinu islama: uzvišeni Bog je Jedan i transcendentan, stoga neizreciv i nepredstavljiv. No, geometrijska arabeska istovremeno postaje i najpodesniji medij u kojem se do izrecivosti dovodi Njegova neizrecivost. Ova neizrecivost postala je “predmet estetskog izražaja i nesvjestan objekt muslimanske umjetnosti. Stilizacija i njezina krajnja, geometrijska figura konstituirala je medij: izraz Božje neizrazivosti odredio je cilj”.⁴⁰

Usput rečeno, ovdje umjetnost očito nije *mimezis* i ona se “ne ugleda na prirodu da bi je iznova rodila”.⁴¹ Ona ne samo da (*stvaralački*) ne oponaša prirodu, nego je i ne afirmira i njene istine ne dovodi do otkrivenosti (*aletheia*). U kontekstu islama umjetnost, prije svega posredstvom arabeske i kaligrafije,

39 Ismail Raji al-Faruqi, *Islam i druge vjere*, str. 99.

40 Isto, str. 99–100.

41 Hans-Georg Gadamer, *Ogledi o filozofiji umjetnosti*, AGM, Zagreb, 2003, str. 272.

prirodu denaturalizira i uključuje je u sveopću pokrenutost na putu prema Beskonačnom, u službi je afirmiranja Boga jedinog i dovođenja do otkrivenosti Njegovih zakona i vječnih istina.

Lois Lamya al-Faruqi govori o povezanim i rastavljenim arabeskama "ili izraženo u ekvivalentnim riječima arapskog jezika: *muttasil* (od *wasala* – povezati) i *munfasil* (od *fasala* – podijeliti na dijelove)".⁴² Prva ima značenje kontinuiteta i njeni apstraktni i denaturalizirani motivi međusobno se ne odnose kao dijelovi živog organizma, onako kako su organizirani u svom prirodnom poretku. U ovakvoj arabeskoj strukturi ti motivi "se javljaju u neograničenom, beskonačnom slijedu, čime su posredstvom umjetnosti izražene vjerske i filozofske ideje svojstvene umjetnicima koji pripadaju horizontima islamske kulture".⁴³ Ova vrsta arabeske ostavlja dojam neprekinutog kretanja "beskonačne šare", također i intuiciju da je Vječnost već tu, u vremenu. Zapravo, ovako shvaćena arabeska u središte polja ljudske svijesti dovodi samu Transcendenciju. Drugu vrstu arabeske, razdvojene ili *munfasil*, čini svojevrsna kombinatorika stalno ponavljajućih motiva koji međusobno nisu povezani u beskrajni ritam kretanja. Uzastopni slijed njenih saštavnica čine same sebi sadržaj i izgledaju kao da je svaka u sebi završena. Svaka mikrojedinica, kao dio cjeline unutar arabeske, čuva svoju posebnost i nadaje se kao zaseban element. Ona pripada kontekstu projekcije geometrijskog genija islama. I ova vrsta arabeske je također u funkciji usmjeravanja vjernikove pažnje prema transcendentnom svijetu. Pomenute vrste arabeski – koje, u naznačenom razumijevanju, ne pripadaju samo vizualnim umjetnostima nego i književnosti i muzičkoj umjetnosti – obilježavaju još dvije temeljne karakteristike: a) mali, isprepleteni pokreti, te b) povremena "porinuća" na rubovima arabeskognog dijela. "Arabeske pokreću oko, uho i um širećim umnožavanjem (proliferacijom) malih detalja. Sićušni cvjetovi nacrtani kistom minijaturiste..., zamršeni geometrijski dizajn

42 Lois Lamya al-Faruqi, Islam and Aesthetic Expression, u: *Islam and Contemporary Society*, str. 198.

43 Isto, 198.

izrezbarenog stola, složeni floralni uzorci obrađene štuko fasade, ritmično sazvučeje *taqasim* dostignuća, ozbiljuju svoje estetske učinke u malim i zamršenim uzorcima.”⁴⁴ Oko, uho i um recipijenta one vode u svom “estetskom kretanju prema gore ili dolje, unutra ili vani, lijevo ili desno, ili pak u nekoliko smjerova istovremeno. Nakon što je svaki arabeskni uzorak obuhvaćen ili shvaćen, posmatračev duh biva u cijelosti obuzet tim učinkom i nastavlja kretanje prema sljedećem arabesknom uzorku”.⁴⁵ U njemu nastaje onaj uzvišeni osjećaj stalnog uzdižućeg kretanja i svete obuzetosti Beskonačnim.

Titus Burckhardt također ukazuje na dvije jasno razaznate ljive karakteristične forme arabeske: geometrijsku i biljkoliku. Prvu čini u nedogled ispreplićuće mnoštvo zvjezdolikih geometrijskih oblika, čiji se kraci spajaju u kompleksne i beskrajne uzorce, što postaje “jedan od najupečatljivijih simbola onog kontemplativnog stanja uma koji doseže jedinstvo u mnoštву i mnoštvo u jedinstvu (*al-wahdatu fī'l-kathrati wa 'l-kathratu fī'l-wahdah*)”.⁴⁶ Druga forma arabeske je nastala od stilizacije floralnih motiva koja je ozbiljena do razine na kojoj se gubi svaka njihova sličnost sa prirodom; motivi se potčinjavaju samo zakonitostima ritma. Arabeska ovdje postaje “logična i ritmična, matematična i melodična, a to je najznačajnije za duh islama u njegovoj ravnoteži između ljubavi i intelektualne razbuđenosti”.⁴⁷

Arabeska kao dijalektika ornamenta

Arabeska je tipično djelo islama nastalo iz spoja njegovog geometrijskog sa nomadskim genijem. Ona je, primjećuje Jacques Barque, privilegirana forma islamske umjetnosti. Nadaje se kao svojevrsna *dijalektika ornamenta* koja, kao što smo vidjeli,

⁴⁴ Isto, str. 200.

⁴⁵ Isto, str. 200.

⁴⁶ Titus Burckhardt, *Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science and Sacred Art*, Quinta Essentia, Cambridge, 1987, str. 227.

⁴⁷ Isto, str. 227.

“sadrži dva temeljna elementa: motiv stiliziranih biljaka i čisti geometrijski pleter. Prvi je bitno povezan sa geometrijskom spekulacijom, dok je drugi neka vrsta grafike ritma”.⁴⁸

Imajući na umu da arabesku, dakle, čine motiv stiliziranih biljaka i čisti geometrijski pleter mogli bismo ustvrditi da ona sadrži “dva pola ukupnog umjetničkog izraza islama: osjećaj za ritam i duh geometrije”.⁴⁹ Tako da je arabeska sastavljena od geometrijskih linija i stiliziranih biljkolikih ornamenata isprepletenih u različitim varijacijama i povezanim s viticama u ritmičkom pokretu. Po zakonima geometrije oblici biljaka se u njoj granaju beskonačno u svim pravcima. Arabeska floralnih oblika najjeverovatnije je izvedena iz motiva vinove loze “s prepletima ukrasa i uvijenih grančica, koje su same po sebi podesne za stilizaciju”.⁵⁰ Ovaj motiv, koji u sebi skriva očite sklonosti za prevladavanje naturalizma i oblikovanje stiliziranih apstraktnih formi, postaje “obuhvatan uzorak kojeg je moguće razvijati u svim pravcima”.⁵¹ Motiv vinove loze sastavni je dio dekoracije nekih od najranijih djela islamske umjetnosti. On se javlja već u mozaicima Kupole na stjeni, dekoraciji u kamenu na fasadi Mshatte, pustinjskog dvorca za odmor umajadskih vladara, *mihrabima* Velike džamije u Damasku i Qayrawanu. Ornament vinove loze i akanta što ga, u združenosti sa još uvijek pretežno realističnim oblicima životinja,⁵² zatičemo u Mshatti⁵³ – osobito u njenom velikom reljefnom vijencu u cik-caku “čiji trouglovi imaju u središtu naizmenično postavljene šestostrane i osmostrane rozete”,⁵⁴ a

48 Titus Burckhardt, *Vom Wesen Heiliger Kunst in den Weltreligionen*, str. 156.

49 Titus Burckhardt, *Art of Islam*, str. 56.

50 Isto, str. 56.

51 Vidi: Dalus Jones, *The Elements of Decoration: Surface, Pattern and Light*, u: George Michell (ed.), *Architecture of the Islamic World*, str. 170.

52 Interesantno je primijetiti da se, za razliku od njegove zapadne strane, na istočnoj strani fasade dvorca, u čijoj se blizini nalazi zid mihraba džamije, kao jedini ornament javlja vinova loza. Blizina džamije je, dakle, uvjetovala odstranjivanje svake figuralne predstave na zidu dvorca što ukazuje na snagu njenog utjecaja u odabiru i oblikovanju anikoničnih formi islamske umjetnosti, makar se radilo i o djelu profane arhitekture. (Vidi npr. Robert Irwin, *Islamic Art*, str. 88; Katarina Oto-Dorn, *Islamska umetnost*, str. 57).

53 Motivi sa vinovom lozom korišteni su također i u Khirbat al-Mafjar-u, veličanstvenom dvorcu, kontroverznog umajadskog halife i velikog graditelja, Walida II ibn Yazida. Floračnom dekoracijom na egsedrama velike dvorane njegovog kupatila dominiraju motivi vinove loze.

54 Katarina Oto-Dorn, *Islamska umetnost*, str. 57.

ostatak površine prolomljenu plastiku sastavljenu "od grančica vinove loze i zoomorfnih motiva"⁵⁵ – sadrži elemente arabeske. Naročito interesantnom se nadaje vijugava vinova loza koja izrasta iz vase. U nekim trouglovima friza cijeli "ornament je sveden na vinovu lozu raspoređenu u pravilne volute";⁵⁶ težnja ka stilizaciji kao da već sadrži arabesku i navješće buduću islamsku umjetnost, napose onu seldžučku.

Ovaj motiv ovdje "već svjedoči znatniju složenost, gušći kvalitet rasta, a simetrični sistem se radije povezuje sa arabeskom nego sa dekorativnim elementima svojih neposrednih prethodnika iz Koptskog Egipta, Velike Sirije i sasanidske Perzije".⁵⁷

Iako je arhitektura umajadskih zimskih rezidencija bila prepoznatljivo određena utjecajima rimskih *castruma* i sasanidskih palača u njima se slute neki novi elementi značajni za razvoj anikoničnih formi islamske umjetnosti. Oni se, kao što smo vidjeli, najprije očituju u detalju i, napose, u ornamentici. Ovdje se geometrijski i ritmički motivi naziru iz uobičajenih klasičnih kompozicija i postaju glavnem temom. Mada je jasno da umjetnost umajadskih pustinjskih dvoraca još nije islamska, ona je u njoj već unekoliko nagovještena.⁵⁸

Arabeska najčešće spaja vrlo različite biljne oblike: loze se miješaju sa akantom i sa palmom, ponekad sa mogranjem, šišarkom ili cvijećem. Oni nikada nisu izolirani; uvijek su vezani za lozu koju dopunjavaju ili nastavljaju, a loza je vezana za list, kojeg presijeca ili se javlja ponovo iza njega. Loza i list, ustvari, u svom beskonačnom samoumnožavanju, prodiru jedno u drugo i tako neprekinuto jedinstvo toka; loza se za čas skriva iza izobilja lišća, a potom se ponovo pojavljuje kako bi snažno zavladala cjelinom kompozicije. Beskonačna, ritmična neizmjereničnost pokreta svojstvena arabeski, inače održavana uzajamnim

⁵⁵ Isto, str. 57.

⁵⁶ R. H. Pinder-Wilson, Islam i arabljanska osvajanja, u: David Talbot Rice (ur.), *Rani srednjii vek*, Izdavački zavod Jugoslavije, Beograd, 1976, str. 57.

⁵⁷ Dalus Jones, *The Elements of Decoration: Surface, Pattern and Light*, u: George Michell (ed.), *Architecture of the Islamic World*, str. 171.

⁵⁸ Vidi Titus Burckhardt, *Art of Islam*, str. 15; Katarina Oto-Dorn, *Islamska umetnost*, str. 57.

stalno ponavljanim krivim linijama, proizvodi ukras koji je odmjeran, uravnotežen i lišen svake napetosti. "U arabeski, vjero-vatno više nego u bilo kojem drugom ukrasu u islamskoj umjetnosti, očito je kako linija definira prostor i koliko je usavršene učinke trodimenzionalnosti moguće postići razlikama u širini, boji i teksturi."⁵⁹

Spiralne i naizmjenične linije što se javljaju kao osnova arabske bile su već prisutne u naturalističkom izrazu umjetnosti bliskog Istoka iz razdoblja helenizma. Međutim, njihovo porijeklo je vjerovatno u umjetnostima "barbarskih" i nomadskih naroda srednje Azije⁶⁰ – te neiscrpne riznice ljudske energije – koji su početkom srednjeg vijeka preplavili Evropu i njenim narodima: Germanima, Hunima, Gotima i Francima prenijeli svoju umjetnost; "kod tih naroda ta će umjetnost sve više očitovati sklonost da više ne prikazuje likove, nego da se izražava apstraktno, da se udaljava od prvobitnog životinjskog realizma; oni se odlikuju ljubavlju prema isprepletenim motivima, prema nekom neraz-mrsivom vezivanju ornamentalnih čvorova".⁶¹ Pod uticajem njihove umjetnosti gotovo svaki prirodni oblik biće transformiran u ornament. U njoj, stoga, "ne samo nefigurativni ornament, ne samo bilje i životinje već i ljudski oblik, pretvaraju se u čistu kaligrafiju i gube svaki trag telesnog i organskog oblika".⁶²

Umjetnost stepskih naroda poznata kao "zoomorfna umjetnost" (*Tierstil*) određena je oblicima dvostrukе spirale, odnosno dvostrukog *vorteks-a*. "Riječ je očito o kozmičkom ritmu sa naizmjeničnim i komplementarnim stepenima razvijanja i uvijanja, rastezanja i skupljanja."⁶³ Iz istog osjećaja, zasnovanog na načelu ponavljanja – kao mogućem načinu potvrde istine

59 Isto, str. 171.

60 Neki autori poput Germaina Bazina smatraju da nomadski narodi srednje Azije, kao što su Skiti i Sarmati teme svojih ornamenata i zoomorfnih ukrasa duguju "visoko izgradenim umjetničkim kulturama prednje Azije". Oni su posredstvom Irana "upoznali ornamentalne spekulacije Sumerana i Elamičana". (Germain Bazin, *Povijest umjetnosti*, Naprijed, Zagreb, 1968, str. 57).

61 Isto, str. 59.

62 Arnold Hauzer, *Socijalna istorija umjetnosti i književnosti*, sv. I, Kultura, Beograd, 1962, str. 140.

63 Titus Burckhardt, *Art of Islam*, str. 57.

– poricanja svake skrućujuće prolaznosti i dosezanja Beskonačnog u konačnim oblicima, muslimanski umjetnici će razviti arabesku, koja će postati veličanstveni plod pročišćujućeg uzdizanja muslimanske duše k svome Gospodaru; postat će jedan od najupečatljivijih estetsko-umjetničkih izraza načela *Tawhida*, posredstvom kojeg će biti oblikovana mikrokozmička intuicija makrokozmičkog ritma čiji je ishod bezuslovan susret sa Transcendencijom. U njoj će se također, kao i u kaligrafiji, potvrditi one izuzetne moći islama da sredstvima denaturalizacije, apstrakcije i stilizacije konačno prevladaju antropomorfizam, naturalizam i individualizam u umjetnosti.

Pleterna arabeska i kristali geometrije

Arabeska se također fundamentalno ozbiljuje i u *pleteru*, sistemu najčešće reljefne dekoracije čiji temeljni elementi (dvolinjska ili trolinijska traka) grade najrazličitije kombinacije uzlova, pletenica i složenih mreža u kojem motivi lozice, palmete, roze te ili zoomorfnih likova imaju sasvim rubno značenje. Pleternoj arabeski su osobito immanentne težnje poreknuća slike i afirmacije genija anikoničnosti.

Govoreći u kategorijama simboličke svijesti, koja je u svom univerzalnom izrazu sasvim bliska ezoterijskim dimenzijama islama, pleter izražava talasanje (vode, pustinje, vremena), strujanje zraka, vibraciju zvuka i kozmičku energiju što strui svim postojanjem; kao da ga prožimlju ritmovi neobuzdanih jahača, gospodara stepa. Kod nekih naroda Istoka, čija je umjetnost nastala na osjećaju iskonskih ritmova prirode i zagledanosti u sklad kosmičkih svjetova, on simbolizira uzajamnost egzistencija, beskrajnost kretanja podjednako zapućenog u pravcu imanencije i transcendencije, svladavanje konačnosti i dosezanje vječnosti; zbivanje principa evolucije i involucije, principa otvorenosti i zatvorenosti, rastezanja i skupljanja, akcije i kontrakcije.

U osnovi, pleter pripada onoj vrsti duhovnih žudnji koje su ispunjene potrebom uspostavljanja *jedinstva*, kao temeljnog

duhovnog kvaliteta u svijetu najraznolikijih mnoštvenosti. Njemu je, zapravo, na poseban način svojstven poziv povratku pri-mordijalnom (sve)jedinstvu i ulasku u cjelinu postojanja.

U islamskoj umjetnosti pleter će se razviti u čiste kristale geometrije. U njemu će biti izražen raskošan matematički genij islama, posredstvom kojeg je njegova umjetnost smjelo oslobo-dila svoje anikonične moći i očitovala sklonosti za jasnom kri-stalizacijom apstraktnih geometrijskih formi.

Islam je geometriju prometnuo u jedan od temeljnih izraza svoje umjetnosti. On dopušta korištenje različitih geometrij-skih figura i čini ih osnovom za proizvođenje estetsko-umjet-ničkih uzoraka; prilagođava ih principu ponavljanja simetrije i promjene skale, zbog čega nastaje tako zadivljujuće dojmljiv efekat. Geometrija u islamskoj umjetnosti postaje jedan od na-čina da se izrazi ideja *Tawhida*. Iz jedne ili više pravilnih geome-trijskih figura ucrtanih u krug, koje se razvijaju kao zvezdoliki višekutnik, često se izvode oblici pletera u kontekstu islamske umjetnosti. Jedan od najčešće korištenih formi islamskog ge-o-metrijskog dizajna jeste zvijezda, uglavnom u šestokrakoj, osmokrakoj i šesnaestokrakoj formi. Ona se koristi u dvodimen-zionalnom i trodimenzionalnom obliku. Svojom dekorativnom funkcijom i efektima koje postiže ovaj geometrijski oblik vrši estetsku transformaciju arhitektonskih površina u kompleksnu mrežu povezanih dijelova. Površinama i materijalu na ko-jim je primjenjivana kao što je kamen, drvo, bronza i platno daje naglašeni estetski značaj i doprinosi savršenstvu njihovog um-jetničkog izraza.

Muslimanskom umjetniku geometrijski pleter predstavlja intelektualno najprikladniji model, "budući da neposredno oči-juje ideju Božanske jednosti kao osnove neiscrpne raznolikosti svijeta".⁶⁴ Skladom, koji mu je svojstven, izraženi su u umjet-ničkim formama "jednost u mnoštву" (*al-wahdah fi'l-kathrah*) i "mnoštvo u jednosti" (*al-kathrah fi'l-wahdah*) u čijoj je osnovi

64 Titus Burckhardt, *Art of Islam*, str. 63.

načelo *Tawhida*. Pleter još na jedan način uvažava ovo fundamentalno načelo: "najčešće se sastoji od jednog elementa, jedne niti, jedne linije koja se do u beskonačnost vraća k sebi".⁶⁵

Posmatrano iz horizontata povijesti, može se reći da *pleter nu arabesku* u islamskoj umjetnosti nagovještavaju, također, Umajadi; najprije u Velikoj džamiji u Damasku, u klesanim reštkama njenih prozora, a potom u dvorcu, iznenađujućih gabarita, Khirbat al-Mafjar⁶⁶ u kojem je, usput budi rečeno, dosegnut vrhunac arhitekture palata umajadskog perioda. Balustrade na spratu u njegovom centralnom dvorištu "ukrašene su čisto ornamentalnim motivima, koji podsjećaju na izgled tepiha. Ova dekoracija sadrži najrazličitije oblike, delom raspoređene po kasetiranim poljima u kojima se pojavljuju motivi pletenice i tema svastike".⁶⁷ Rešetkasti prozori dvorca Khirbat al-Mafjar "iscrtani su geometrijskim crtežom, strogo linearnim, koji potseća na mermerne prolomljene prozore omajadske džamije u Damasku".⁶⁸

Pleter koji se koristi u islamskoj umjetnosti izrazito je geometrijski strukturiran i posjeduje jasan ritmički kvalitet. Za razliku, primjerice, od rimskog pletera, koji se sastoji od zapletene niti, u "islamskom" su pleteru "tijelo i ne-tijelo, puno i prazno potpuno iste vrijednosti; oni se ujednačavaju, kao što linije uvi-jek čine povratak sebi, tako da ni jedan element dekora nikad ne zadržava pogled na sebi. Oko je pozvano da slijedi kontinuitet pletera. Viđenje se tako transformira u iskustvo ritma, popraćeno intelektualnom smirenošću proisteklom iz geometrijske pravilnosti cjeline".⁶⁹

Karakteristične oblike pletera, koji je razvijen u islamskoj umjetnosti, obično čini jedna ili više pravilnih figura "koje su ucrtane u krug, a razvijaju se po zakonu zvjezdolikog

⁶⁵ Isto, str. 63.

⁶⁶ Evropski povjesničari umjetnosti mahom smatraju da je porijeklo ovog pletera u *oplati rimske mozaika*.

⁶⁷ Katarina Oto-Dorn, *Islamska umjetnost*, str. 51.

⁶⁸ Isto, str. 51.

⁶⁹ Titus Burckhardt, *Art of Islam*, str. 61.

poligona... S njima se mogu prožeti i drugi slični crteži koji će činiti neprekidnu mrežu linija koje u isto vrijeme izbijaju iz jednog ili više središta”.⁷⁰ Najčešći motivi koji se u njemu koriste proizilaze iz pentagonalne, heksagonalne i oktogonalne podjele kruga.

Budući da, kao što smo vidjeli, *pleterna arabeska* u islamskoj umjetnosti pripada čistoj geometriji u njoj floralni i zoomorfni motivi gotovo da nemaju nikakvog značenja, a ljudske figure su joj sasvim strane. One se uopće u njoj ne javljaju; potreba za njima je potpuno prevladana u ovom gotovo savršenom anikoničnom izrazu islamske umjetnosti.

Stapanje horizonata arabeske i kaligrafije

Lišena geometrijskih obrazaca i biljnih motiva, kao preovlađujućih elemenata svoga izraza, arabeska prelazi u medij kaligrafije, čime je dosegnut *vrhunac dekorativnog savršenstva* u islamskoj umjetnosti. Ova samonadilazeća prelaženja najtipičnijih formi islamske umjetnosti i njihova stapanja u zajednički horizont anikoničnosti ponekad se u literaturi prepoznaju i kao *epigrafska arabeska*.

Forme islamske umjetnosti, zahvaljujući osjećaju jedinstva koji ih prožimlje i u cijelosti određuje, posjeduju izražene moći spajanja i sinteze. Kao što će arabeska u svom estetsko-umjetničkom mikrokosmosu smiriti floralni ornament, geometrijske uzorke i kaligrafiju, tako će, s druge strane, i kaligrafija – razvijajući se u žudnji dosezanja cjeline – činiti horizont jedinstva bitnih sastojnica arabeske; u nekim od svojih brojnih inačica ona će združiti stilizirane biljne oblike i geometrijski pleter. Inače, načelo arabeske je imanentno samom arapskom pismu; u njegovoј osnovi jeste osjećaj ritma, duh geometrije i žudnja za dosezanjem Beskonačnog, zbog čega je, prema Ismailu Raji al-Faruqiju, i samo *postalo beskonačna arabeska*.

70 Isto, str. 61.

Oblici arapskih slova i njihove ispreplićuće linije, koje su po-svuda ispunjene težnjom za prevladavanjem granica imanen-cije, jasno nagovještavaju arabeski virtualitet pisma. Svojom fundamentalnom morfologijom oni, ustvari, odaju sopstvenu, u biti, geometrijsku i biljkoliku narav a to, posmatrano iz horizonta ezoterijske misli, znači pripadanje primordijalnim formama univerzalnog duhovnog i kosmičkog reda stvari. Nagnuće, oso-bitno prema pleternoj formi arabeske, kaligrafija će nagovijestiti već u svojim ranim umjetničkim oformljenjima. Tokom vreme-na je u islamskoj umjetnosti nastala posebna varijanta pleternog *kufija*, kombiniranog sa cvjetnim motivima. Kasnije će se cvjet-ni i ortogonalni ili geometrijski *kufi* prepoznatljivo oblikovati u neku vrstu *pleterne kaligrafije*, koja podrazumijeva nesvakidaš-nju vještinu kako bi se izradila u bilo kojem materijalu. Ovo, bez sumnje, iznimno djelo islamske dekorativne umjetnosti na svo-jevrstan način doprinosi građenju jedinstvenog estetsko-umjet-ničkog univerzuma islama, ovoga puta posredstvom arabeskne potpunosti. Ono u sebi spaja sve njene temeljne formativne vi-zualne elemente: apstraktne geometrijske uzorke, pleterne or-namente, stilizirane i apstrahirane floralne forme te kaligrafiju.

Posvudašnja očitovanja arabeske

Neki autori, kao što su Ismail Raji al-Faruqi, Lois Lamya al-Faruqi i Ibrahim Izuddin (Titus Burckhardt), posebno ističu kako se arabeska ne očituje samo u dimenziji vizualnog i da se, kao takva, ne nadaje samo oku nego i uhu; osim što se gleda ona se i sluša, a u jednom drugom obziru i čuti, zapravo intuira. U ova-kovrsnom razumijevanju arabeska je zacijelo i misao, osjećaj i zvuk izražen u arapskom jeziku, retorici, poeziji, muzici, *dhikru* i učenju Kur'ana; oni su također bitno prožeti načelom *ritmičkog kretanja i konstantnog ponavljanja*, te težnjom da se zvukom do-segnu *dimenzije Božje jednosti* i postane dijelom sveopćeg toka kretanja k Izvoru primordijalnih začetaka svega što jeste. Ara-beska se, ovoga puta ne-vizualnim sredstvima, obraća našem uhu, umu i duši i istovremeno ih potiče na duhovnu kretnju i

smirenost, okrepljuje ih i pročišćava, i tako uvijek iznova posvješće načelo da je samo Uzvišeni Bog Apsolutan, a sve ostalo relativno i nestalno *poput figura na pijesku*, koje ovoga časa jesu a narednog već nisu.

Ovdje su, već naprijed spomenuti, arapski jezik i njegovo pismo – kao najbitniji element arapskog duha – također svoje-vrsna arabeska. A to se nahodi podjednako u njegovoj leksici, sintaksi, gramatici, logici i, immanentnoj mu, estetici; arapski jezik oduvijek zadivljuje ne samo “svojim fonetskim pismom i gotovo beskonačnim mogućnostima izraza”,⁷¹ nego i svojom arabesknošću i estetsko-umjetničkim potencijalom. Odabran da bude jezik Objave, čime je za svagda prometnut u *lingua sacra* cjelokupnog svijeta islamske kulture, on neće odrediti samo način mišljenja muslimanskog uma, nego i njegovu emociju, intuiciju i način na koji izriče ljepotu. Njegov raskošno bogati arabesknji virtualitet zasnovan je “na trokonsonantnom korijenu, a svaki korijen je podložan konjugaciji u preko tri stotine različitih oblika promjenom vokalizacije, dodavanjem prefiksa, sufiksa i srednjeg slova”.⁷² Konjugacijom korjenova praktično je moguće “kretati se kroz mrežu u neprekinutom linijskom kontinuitetu”.⁷³

Arapskom jeziku je, također, svojstvena podjednako ritmična složenost, kristalnost i preciznost, čime sjedinjuje najznačajnije karakteristike vizualnog ozbiljenja arabeske u floralnim i geometrijskim, odnosno pleternim formama, očitujući pritom fundamentalne sklonosti arapsko-semitskog duha za apstrakcijom. On je istovremeno sažet u *kratak i kristalno jasan izraz*, čije vizualne odjeke nalazimo u arhitekturi, a oslobođen u *tekućem i buktećem ritmu* arabesknih formi.

Književnim umjetničkim formama, koje su proistekle iz semitskog duha Arapa, izvorno ne pripada naracija koja privlje sliku kao svoju bezuvjetnu sastojnicu, što podjednako

71 Titus Burckhardt, *Art of Islam*, str. 43.

72 Ismail Raji al-Faruqi, *Tawhīd: Its Relevance for Thought and Life*, str. 248.

73 Isto, str. 248.

vrijedi i za muziku.⁷⁴ "Islamski književni ili muzički genij usredsredio se na one prozne i poetske forme, vokalno ili instrumentalno sazvučje muzičkih elemenata koji nisu naratativni, što na području vizualne umjetnosti odgovara izbjegavanju figurativnosti."⁷⁵ Za razliku od priče, odnosno romana ili drame koji teže dovršenosti i potpunosti te impliciraju koničnost, islamu najsvojstvenije literarne forme su otvorene, apstraktne i stalno dopisive, ne samo od autora nego i od čitatelja i slušatelja. One se daju podjednako smisleno čitati ili *kazivati* s početka ili s kraja, "sprijeda" i "straga", pritom u cijelosti zadržavajući svoju estetsku potpunost; zapravo one i nemaju uobičajenog početka i kraja poput književnih formi indoevropskih kultura, budući su u osnovi tek *provodnici* ili prenositelji *Poruke* čije je – u semitskim svjetovima kulture zasnovanim na Božanskoj Objavi – porijeklo u Transcenciji. Stoga, literarne forme svijeta islamske kulture ne mogu, po svojoj naravi, biti zatvorene, za svagda završene i potpune. One su stalna, beskonačna auditivna žudnja za potpunošću koja je jedino formalno i sadržajno, kako se vjeruje, dosegnuta u Božoj Objavi. Poput arapskog jezika poezija je logična, retorična, ritmična i inkantacijska. Bogatstvo koje joj je svojstveno "zasnovano je na misaonoj i govornoj arabeski, a ne na obilju oživljenih slika",⁷⁶ čime ona, u osnovi, čuva semitsko-monoteistički duh arapskih nomada kojima slika nikada nije bila svojstvena kao prikladan način izražavanja. "U usporedbi sa riječju koja je uvijek u 'djelujućem' pokretu i čiji korijen doseže do prvorednosti glasa, naslikana ili izvajana slika nadaje se poput uznemirujuće skrućenosti duha."⁷⁷

⁷⁴ Ako je već tako može se postaviti pitanje: kako objasniti toliki značaj priča *Hiljadu i jedna noć* u arapskoj i islamskoj književnosti? Odgovor se dijelom nalazi u činjenici da *Hiljadu i jedna noć* "nije arapskog porijekla nego, u ovom slučaju, perzijskog i indijskog". (Titus Burckhardt, *Art of Islam*, str. 44) Međutim, treba imati na umu i stavove onih autora koji, poput T. Burckhardta, smatra da je i Arapima bitno svojstvena naracija, te da je umjetnost kazivanja priča također i arapska.

⁷⁵ Lois Lamya al-Faruqi, *Islam and Aesthetic Expression*, u: *Islam and Contemporary Society*, str. 195.

⁷⁶ Titus Burckhardt, *Art of Islam*, str. 44.

⁷⁷ Isto, str. 44.

U džamijskom univerzumu, u kojem se arabeska uvjerljivo potvrđuje i raskošno estetski objavljuje, okruženi smo punim njene mnogolike ozbiljenosti i oslovljavani mnogoznačnošću svih njenih vizualnih i zvukovnih realizacija; u džamiji se posvuda nalazimo sred arabeskальног djelovanja, kojeg čini ispreplićuća *cjelina linija i boja, grafije i zvuka*. "Za vjernika je to obredna inkantacija. Svladani ste istodobno senzualnom ljepotom arabeske i kur'anskom rečenicom; tj. uzvišenom jasnoćom"⁷⁸ i nadzemaljskim smisлом Božije Riječi.

216

Težnja Beskonačnom i putovanje k Izvoru

Arabeska zacijelo potiče na oblikovanje svijesti o *bezwremenom, beskonačnom i nadobličnom*; apstrahira doživljaj pojave i obuzetost oblikom koji i onako jesu varljivi, opsjeni i časoviti. Ona se stoga i nadaje kao vjerodostojan izraz žudnje, Božijom Objavom prosvijetljene, duše muslimanskog čovjeka za Beskonačnim, do kojeg pouzdano vode samo putevi povratka. A oni se nahode u njenim stilizacijama i, do u beskonačnost, ponavljanju uzoraka.

Smisao arabeske je u prizivanju Izvora, u zovu na putovanja k njima. Ona to čini svojim stalnim dosezanjima cjeline i potpunosti, svojim poticanjem osjećaja povezanosti, isprepleteneosti i međusobne ovisnosti svih sastavnica i dimenzija realnosti. Ona nas podsjeća da je i ovaj naš zemni svijet samo jedna arabeska u beskrajnom, međusobno prožimajućem i svepovezujućem nizu postojanja, u kojem je svaki dio ujedno i veza sa ontološkim Izvorom svih bića, svjedočanstvo cjeline i navjestitelj smisla Jedinstva.

Svojom ritmičnom, uvijek skladnom, uravnoteženom i smisrenom neizmjeničnošću pokreta, svojom težnjom da se ornamentom zaogrne površina arabeska izmiče dinamici profanog kretanja, nemiru kovitlaca i žestokom uvrтанju, koje je svojstveno ornamentacijama kakve primjerice jesu ornamentacije srednjovjekovnog evropskog Sjevera. Efektima svoje vizualne

rasprostrtosti do u beskraj i metafizički poticajne, moglo bi se gotovo reći prizivajuće, nedovršenosti ona nas neprimjetno uvođi u smirujuće prostore duha i neraskidivo povezuje s našim ontološkim središtem. Svojom težnjom da smiri ukrašavani prostor i ukaže na relativnost njegove materijalnosti arabeska se, poput sveuprisutnjujuće *milosti* spušta u njegovu nesmirenu protežnost, određuje mu duhovne koordinate i orijentira ga na putu sveopćeg kretanja k Jednom Bogu. Obujmljujući ga i prožimajući ona svojim duhovno-estetskim moćima savladava njegovu razudenost, pojačava duhovnu usredsređenost i u svojim geometrijskim formama, koje se uzajamno nadopunjaju sa geometrijom arhitektonskih oblika, u njemu razbuđuje skrivene metafizičke težnje i dovodi ga u preobražavajući odnos sa Transcendencijom.

Kao rijetko koja forma umjetnosti arabeska proizvodi dojam jezgrovitosti i osjećaj za svesjedinjujućim duhovnim središtem, uslijed čega se relativiziraju granice što sveudilj presijecaju svijet naše ovostranosti i savladava oporost tvarnosti, podsjećajući nas da i ona nije ukorijenjena sama u sebi nego da je, ustvari, porijeklom onovremena, budući je u konačnici i sama djelo Božije. Po ovom kvalitetu ona je veoma slična jednom, također, posvuda u muslimanskom svijetu prisutnom arhitektonskom elementu – *muqarnasu*, koji, poput arabeske, omogućava “artikulaciju prostora na istovremeno geometrijski i ritmički način”⁷⁹ i čiji “koncept pripada perspektivi koja ujedinjuje prostor i vrijeme”.⁸⁰

Umjesto zaključka

Učincima nadilaženja ovostranosti i žudnjom za Beskonačnim, metafizičkom koncentracijom i uvjetovanošću njenih oblika te njihovom kontemplativnom pokrenutošću, arabeska učestvuje u prevladavanju egzistencijalnih prekida, usitnjenosti i par-tikulariteta, osjećaja odvojenosti iz sveopćeg toka postojanja.

79 Titus Burckhardt, *Art of Islam*, str. 74.

80 Isto, str. 74.

Doprinoseći tako sazrijevanju vjerujuće svijesti za punoljetno pre/bivanje na Zemlji i pripadanja cjelini (sve)postojanja. Ona neposredno učestvuje u oblikovanju uzvišenog osjećaja presezanja granica i *eshatologije putovanja*. Poput ostalih vjerodostojnih formi islamske umjetnosti ona nas, ustvari, uči putovanju k vječnom Izvoru i priprema za susret sa Apsolutnim.

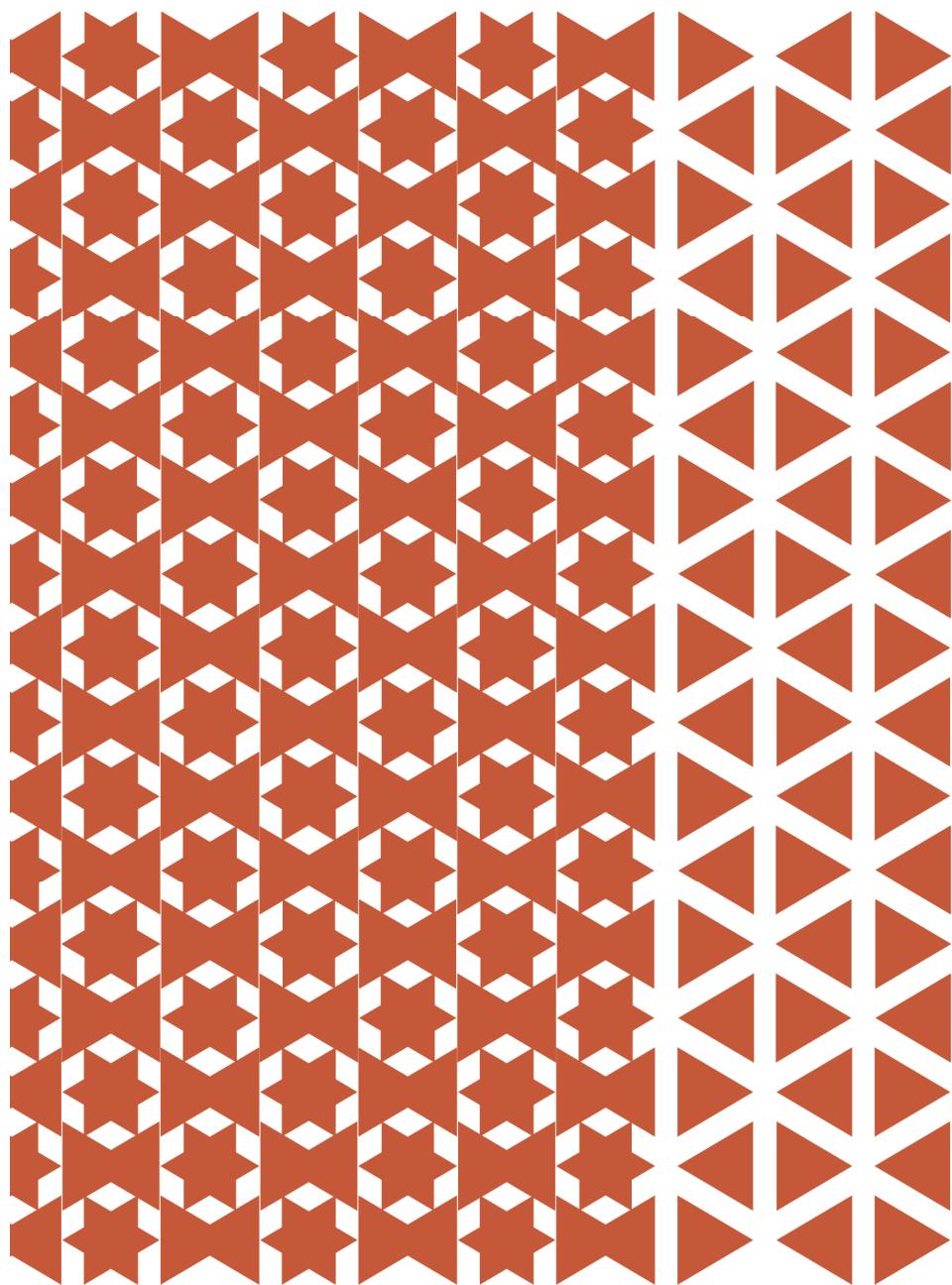
Nakon svega, moglo bi se reći da u islamskoj kulturi arabeska nije samo mogućnost oblikovanja umjetnosti bez slike nego – kako misli Titus Burckhardt, jedan od najmjerodavnijih poznavalaca duhovnih značenja islamske umjetnosti – *način poreknuća slike i onoga što je omogućava u mentalnom poretku*. *Kao što ponavljajuće učenje kur'anskih ajeta pročišćuje um i oslobađa ga od objekta žudnje tako i arabeska, kontinuitetom svog beskrainog tkanja, onemogućava svaku reminiscenciju pojedinačnog oblika. Međusobno smjenjivanje motiva, neprekinuti tok linija i dekorativno usklađivanje mnogovrsnih oblika, učestvuje u građenju tog učinka i – kao pred talasima prožetim svjetlošću ili lišća što podrhtava na vjetru – pročišćavaju dušu oslobađajući je slika što je nastanjuju; oslobađaju je od 'idola' strasti kako bi mogla dosegnuti čisto stanje bitka.*

Arabeska je plašt što zove k tajni, što istovremeno skriva i otkriva Ljepotu koja svoje konačno obitavalište nije našla u očitujućim oblicima umjetnosti nego u Onome čijim oni tek znakom jesu.

Literatura

- Al-Aziz Marzuq, Muhammed Abd, *Al-Funun al-Zakhrafiyyah al-Islamiyyah fi al-asr al-Uthmani*, Al-Haya al-Masriyya al-âmmah li al-Kitab, Cairo, 1987.
- Al-Faruqi, Ismail Raji, *Islam i druge vjere*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2017.
- Al-Faruqi, Ismail Raji, *Tawhîd: Its Relevance for Thought and Life*, I.I.F.S.O. Kuwait, 1983.
- Al-Faruqi, Lois Lamya, *Islam and Aesthetic Expression*, u: *Islam and Contemporary Society*, Longman, London, 1982.

- Ab'ādī, Al-Fayrūz, *al-Qāmūs al-muhib*, Muassasat al-risāla, Bayrut, 1994.
- Bazin, Germain, *Povijest umjetnosti*, Naprijed, Zagreb, 1968.
- Blair, Sheila S. and Jonathan Bloom, Iraq, Iran, and Egypt: the Abbasids, u: Markus Hattstein/Peter Delius (ed.), *Islam: Art and Architecture*, Könemann, Cambridge, 2000.
- Blair, Sheila S. i Jonathan M. Bloom, Umjetnost i arhitektura; u: John L. Esposito (ur.), *Oksfordska historija islama*, Selsebil, Živinice, 2005.
- Burckhardt, Titus, *Art of Islam*, World of Islam Festival Trust, London, 1976.
- Burckhardt, Titus, *Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science and Sacred Art*, Quinta Essentia, Cambridge, 1987.
- Burckhardt, Titus, *Vom Wesen Heiliger Kunst in den Weltreligionen*, Aarum Verlag, Freiburg im Breisgau, 1990.
- Chevalier, Jean / Alain Gheerbrant, *Rječnik simbola*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1987.
- Duraković, Esad, *Orijentologija: univerzum sakralnoga teksta*, Tugra, Sarajevo, 2007.
- Gadamer, Hans-Georg, *Ogledi o filozofiji umjetnosti*, AGM, Zagreb, 2003.
- Hauzer, Arnold, *Socijalna istorija umetnosti i književnosti*, sv. I, Kultura, Beograd, 1962.
- Hofman, Murad, *Islam kao alternativa*, Bemust, Sarajevo, 1996.
- Irwin, Robert, *Islamic Art*, Laurence King, London, 1997.
- Isanović, Nusret, *Razumijevanje islamske umjetnosti*, Islamski pedagoški fakultet u Zenici: El-Kalem, Sarajevo, 2009.
- Jones, Dalus, *The Elements of Decoration: Surface, Pattern and Light*, u: George Michell (ed.), *Architecture of the Islamic World*, Könemann, Cambridge, 2000.
- Karić, Enes, *Hermeneutika Kur'an*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1990.
- Lings, Martin, *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*, Scorpion Publishing, London, 1976.
- Oto-Dorn, Katarina, *Islamska umetnost*, Bratstvo jedinstvo, Novi Sad, 1971.
- Pinder-Wilson, R. H., Islam i arabljanska osvajanja, u: David Talbot Rice (ur.), *Rani srednji vek*, Izdavački zavod Jugoslavije, Beograd, 1976.



DINA SIJAMHODŽIĆ-NADAREVIĆ

Aktivno učenje i metode aktivnog učenja u visokoškolskoj nastavi

Dina Sijamhodžić-Nadarević
docent na Katedri za religijsku
pedagogiju i psihologiju
*dina.sijamhodzic-nadarevic@
fin.unsa.ba*

Pregledni članak
Primljeno: 23.09.2019.
Prihvaćeno: 15.10.2019.

Ključne riječi:
aktivno učenje; visokoškolska
nastava, metode aktivnog
učenja; aktivitet studenta,
kritičko razmišljanje,
kreativnost

Sažetak:

Rad se u cjelini bavi pitanjima promjene pedagoške paradigme u smjeru aktivnog učenja čiji je cilj da studenti u visokoškolskoj nastavi na učinkovit način stiču, primjenjuju, kreiraju i dijele znanje. U prvom dijelu rada ispituju se teorijske osnove aktivnog učenja i obrazovni imperativi za aktivnim učenjem, istodobno prikazujući razvoj nekih glavnih shvatanja koja trenutno podupiru epistemologiju aktivnog učenja. U drugom dijelu rada prezentiraju se metode aktivnog učenja prigodne za rad u visokoškolskoj nastavi, bilo u okviru predavanja, vježbi ili seminara. Predstavljaju se, između brojnih, neke aktivne metode učenja koje promiču kritičko razmišljanje, liderstvo, inovacije i kreativnost. Metode aktivnog učenja su grupirane prema svrsi, odnosno metode prigodne za realizaciju uvodnih časova ili uvodnog dijela časa, metode obrade sadržaja, utvrđivanja, ponavljanja i metode povratnih informacija.

المذاكرة الفعالة وطرق المذاكرة الفعالة في الدراسة الجامعية

Active Learning and Methods of Active Learning in Higher Education

Keywords:

active learning; higher education, active learning methods; student activity, critical thinking, creativity.

222

Abstract:

The paper deals with the issues of changing the pedagogical paradigm in the direction of active learning, the goal of which is for students in higher education to effectively acquire, apply, create and share knowledge. The first part of the paper examines the theoretical foundations of active learning and the educational imperatives for active learning, while showing the development of some of the main concepts that currently support the epistemology of active learning. The second part of the paper presents active learning methods suitable for work in higher education, whether in lectures, exercises or seminars. Among others, some active learning methods that promote critical thinking, leadership, innovation and creativity are presented. Active learning methods are grouped according to their purpose, i.e. methods suitable for introductory classes or the introductory part of classes, methods of content processing, identification, repetition and feedback methods.

الكلمات المفتاحية:

المذاكرة الفعالة، الدراسة الجامعية، طرق المذاكرة
الفعالة، فعالية الطالب، التفكير النقدي، الإبداع

خلاصة البحث:

يهتمّ البحث برمته بقضية تغيير النموذج التربوي في اتجاه المذاكرة الفعالة التي تهدف إلى أن يستوعب الطلاب المعرفة في الدراسة الجامعية وأن يطبقوها ويعدوها ويوزّعوا بها بطريقة فعالة. ويتمّ في الجزء الأول من البحث فحص الأسس النظرية للمذاكرة الفعالة وال حاجات التعليمية إليها، وفي نفس الوقت تقديم تطور بعض الآراء الرئيسية التي تدعم حالاً نظرية المعرفة للمذاكرة الفعالة. وفي الجزء الثاني من البحث يتمّ عرض طرق المذاكرة الفعالة المناسبة للعمل في الدراسة الجامعية، سواء في إطار المحاضرات أو التدريبات أو البحوث الجامعية. فمن بين الطرق العديدة تُعرض بعض طرق المذاكرة الفعالة التي تطور التفكير النقدي والزعامة والإبتكار والإبداع. وتُنقسم طرق المذاكرة الفعالة حسب الغاية إلى الطرق المناسبة لتحقيق الحصص التمهيدية أو الجزء التمهيدي من الحصّة، وطرق معالجة المضمون وإثباته وتقديره، وطرق التغذية.

الراجعة.

Uvod

Jedno od ključnih pitanja danas koji nastavnici angažirani u visokoškolskoj nastavi trebaju postavljati jeste kako studenti najbolje i najefikasnije mogu steći potrebna znanja iz disciplina i predmeta koje studiraju te koje vještine i vrijednosti usvajaju. Nadalje to povlači druga pitanja, a koja se odnose na to kako studenti primjenjuju svoje znanje u rješavanju problema, kako komuniciraju, prosuđuju, potvrđuju ili negiraju pretpostavke, kako će se studenti integrirati na tržištu rada koje se neprestano mijenja i zahtjeva nove vještine. Nesumnjivo je da je visoko obrazovanje u tranziciji, a u isto vrijeme mlađe generacije sve više koriste savremene tehnologije u svakodnevnom životu. Posljedica ove tranzicije je i manjak motivacija za učenjem monolitnih statičkih sadržaja koji se promoviraju u tradicionalnoj paradigmi učenja desetljećima. Nastavnici se moraju suočiti sa stvarnošću da studenti imaju neograničen pristup višestrukim, ponekad konkurentnim izvorima informacija na internetu. To, samo po sebi, ne čini predavanja kao takvo zastarjelim, ali to bi trebalo potaknuti nastavnike da preispituju načine poučavanja sadržaja.

Aktivno učenje nije jednostavan didaktički pristup u složenom svijetu. Aktivno učenje može se posmatrati kao holistička filozofija usmjerena humanističkoj viziji visokog obrazovanja, gdje pojedinci, grupe, institucije i nacije doprinose globalnoj transformaciji. Doprinos aktivnog učenja ogleda se i u inovativnom načinu razmišljanja, povezivanju kognitivne i afektivne domene u transformaciji, o interdisciplinarnoj integraciji, a što je ponekad teško prihvatljivo u društvu u kojem su specijalizacija i usredsređenost na temeljne discipline u fokusu.

U istom momentu, nadaje se potreba da se preispituje motivacija studenata. Ako je motivacija za studiranje strogo povezana sa uskim ekonomskim modelom povrata ulaganja ili zapošljivosti, u društvu će nedostajati odgovornosti pred društvenim izazovima vremena. Visoko obrazovanje igra važnu ulogu u osnaživanju (engl. empowerment) i razvoju društveno

odgovornih i kreativnih pojedinaca, spremnih za rješavanje savremenih izazova.

Iz pomenutih i drugih razloga u zadnje vrijeme se sve učestalije piše i raspravlja o potrebi aktivnog učenja i inkorporiranju metoda aktivnog učenja u visokoškolsku nastavu, a koje su istovremeno u interakciji s mnogim disciplinama.

1. Aktivno učenje i obrazovni imperativi za aktivnim učenjem

U suštini, nisu samo teorija i rezultati istraživanja pokretači prelaska na aktivnije učenje u visokom obrazovanju, nego i novi obrazovni imperativi. Jedan od tih imperativa su i nedostatak vještina (skills gap) ili predviđanje da neće biti dovoljno talenata koji bi ispunili globalne zahtjeve za zapošljavanjem u narednim desetljećima.

Druga vrsta jaza odnosi se na percepcije vještina, kako je istražila Cukier, koja uspoređuje kako diplomanti jednog kanadskog univerziteta ocjenjuju svoje vještine u odnosu na ocjene njihovih poslodavaca o istim vještinama. Rezultati pokazuju da studenti nisu imali tačnu percepciju svojih vještina (komunikacijske) u odnosu na razinu vještine koju očekuju njihovi poslodavci. Naprimjer, dok su studenti ocjenjivali sa 90% svoje komunikacijske vještine, njihovi poslodavci ocijenili su ih sa manje od 50%. Slične su ocjene viđene u pogledu procjene sposobnosti učenja na poslu. Studenti su procijenili svoje vještine sa 93%, a nasuprot tome poslodavci su ocijenili njihovu sposobnost učenja na poslu sa 53%. Poslodavci su također izvjestili da je manje od 25% nedavno angažiranih studenata imalo potrebno znanje digitalnih alata i etičke vještine.¹

Ovi nalazi naglašavaju potrebu da studenti stiču preciznu procjenu vlastitih ciljeva, vještine i sposobnost za učenje još

1 W. Cukier (2016). Bridging the skills gap. <http://www.hrpatorday.ca/article/bridging-the-skills-gap.html>; prema A. Misseyanni (ur.) (2018). *Active Learning Strategies in Higher Education: Teaching For Leadership, Innovation, and Creativity*. Emerald Publishing, UK (22–26).

dok su na univerzitetu. Osim toga ukazuju na to da bi studenti tačnije mogli procijeniti svoj međuljudski odnos i vještine povezane s onim što rad zahtijeva da imaju prilike da vježbaju ove vještine u učionicama koje promoviraju aktivno učenje u scenarijima učenja na temelju projekata ili problema.

Treći imperativ koji usmjerava potrebu za prebacivanjem paradigme prema aktivnijim oblicima učenja bio je (ponovljena) identifikacija vještina potrebnih za rad u ekonomiji znanja. Trilling i Fadel navode da će se od diplomiranih studenata zahtijevati sljedeće vještine u 21. stoljeću:

- Vještine učenja i inovacija: kritičko razmišljanje, rješavanje problema, komunikacija, suradnja, kreativnost i inovacija.
- Vještine digitalne pismenosti: informacijska pismenost, medijska pismenost i informacije i pismenost komunikacijskih tehnologija (ICT).
- Karijerske i životne vještine: fleksibilnost, prilagodljivost, inicijativnost, samousmjeravanje, socijalna i međukulturalna interakcija, produktivnost, odgovornost, vodstvo i odgovornost.²

Pellegrino izvještava o sličnim nalazima o potrebama u budućnosti u pogledu radne snage. Pellegrino navodi neke nedostatke u sadašnjem obrazovnom sistemu za koje vjeruje da se mogu otkloniti *principima učenja*. Prvo načelo je da obrazovanje mora postati personalizirano, prepoznavajući individualnije pristupe učenju. Nastavnici trebaju pobliže razumjeti šta studenti znaju i zatim im pomoći u konstruiranju novog učenja. Drugo, on tvrdi da je studentima potrebna pomoć u organizaciji znanja koristeći modele i konceptualne okvire za pomoć u preuzimanju informacija. Predviđa da će snažne informacijske tehnologije sveprisutne u izvanškolskom svijetu temeljito promijeniti komunikacijske i obrazovne prakse.³

2 Isto.

3 J. W. Pellegrino (2006). Rethinking and redesigning curriculum, instruction and assessment: What contemporary research and theory suggests. National Center of →

Drugi značajni pomak u stvarnosti za visoko obrazovanje, prema Hornsby i Osman, naziva se *masifikacijom visokog obrazovanja*. Ovaj se globalni trend pozicionira kao korist društvu koje gradi zdravlje i sigurnost ljudi u svijetu obrazovanjem. Rezultat ovog trenda, je da veći broj studenata, koji možda nisu mogli pohađati visoko obrazovanje u prošlosti sada se upisuju na univerzitet. Proučavajući tu pojavu, Hornsby i Osman podsjećaju na to da bismo imali raznovrsnije grupe studenata koje bi bile uspješne, potrebna su pomjeranja u više područja uključujući dizajn kurikuluma i dizajn nastavnog plana i programa, okruženje u učionici, metode i tehnike nastave i metode evaluacije. Svi ti ključni aspekti visokog obrazovanja utječu na učenje i angažman studenata.⁴

Da bi došlo do promjene, nastavnici u visokom obrazovanju, realno, trebaju izgraditi veći repertoar pristupa poučavanju i učenju u kako bi se obrazovanje prilagodilo odraslima koji uče. Na isti način se i uloge studenata moraju transformirati. Studenti će morati graditi vještine samoprocjenjivanja, samopoznaje i metakognicije kako bi shvatili kako najbolje uče i kako mogu surađivati i pripremiti se za posao i za život. Oni trebaju postati sudionici u kreiranju svog učenja i kreatori učećih zajednica u svojim učionicama. Prelazak s učenja usmjerenog na nastavnika prema studentima ima posljedice za sve koji su uključeni u visokoškolsko obrazovanje.

2. Promjena pedagoških paradigmi prema aktivnom učenju

Prince je aktivno učenje definirao kao bilo koju vrstu metoda poučavanja koja uključuje studente u njihov proces učenja i zahtijeva i smislene (relevantne, autentične) aktivnosti

Education and the Economy for the new commission on the skills of the American workforce. NCEE. <http://ncee.org/wp-content/uploads/2018/04/Pellegrino-Rethinking-and-Redesigning.pdf> (dostupno 25. 7. 2019).

⁴ D. J. Hornsby & R. Osman (2014). Massification in higher education: Large classes and student learning. Higher Education, 67(6), 711–719.

učenja i zahtijeva od studenata da razmišljaju o onome što rade (metakogniciranje)⁵. To podrazumijeva da će studenti izbjegći uloge kao pasivni primatelji informacije, i umjesto toga aktivno doprinositi nastavi.

Aktivno učenje uključuje angažman studenata na novoj razini svijesti o vlastitom učenju ili metakogniciji koja je definirana od strane Flavella *kao sredstvo kognitivnog praćenja*. On ocratava elemente metakognicije na sljedeći način: metakognitivno znanje (neko je uvjeren u sposobnosti učenja); metakognitivna iskustva ili svjesno prepoznavanje razumijevanja ili nerazumijevanja; ciljevi učenja i akcije ili strategije učenja koje pomažu nečijem učenju. Flavell prepoznaje da bi studenti trebali biti aktivni sudionici u praćenju vlastitog učenja.

Jedna od središnjih paradigmi koja osnažuje studente da preuzmu veću odgovornost za svoje učenje je konceptualni model koji uspoređuje učenje usmjereni na nastavnika i učenje usmjereni na studenta.

Neki izvorni filozofski temelji i zalaganje za učenje usmjereni na studente potječu iz Freireovog objašnjenja i kritike "bankarskog modela" obrazovanja. U "bankarskom modelu" studenti se postavljaju kao pasivni spremnici koje treba ispuniti znanjem. Umjesto toga, studenti bi trebali biti aktivni u konstruiranju znanja. Ova promjena paradigme uključuje kritično stajalište prema vrsti obrazovanja "jedna veličina za sve" (one-size-fits-all) gdje jedan izvor razmjene poruka (predavanje ili tekst) šalje istu poruku na isti način svima studentima, a studenti očekuju da će nastavnik pripremiti, organizirati i predstaviti učenje. Kako su poruke ili informacije bile prenesene je odgovornost nastavnika; kako je informacija primljena, zadržana i iskazana smatrano je odgovornošću studenata. Ovaj je model trenutno pod značajnom revizijom.⁶

- 5 M. Prince (2004). Does active learning work? A review of the research. *Journal of engineering education*, 93(3), 223–231. https://www.engr.ncsu.edu/wpcontent/uploads/drive/1smSpn4AiHSh8z7a0MHDwkhb_JhcoLQmI/2004-Prince_AL.pdf (dostupno 3. 8. 2019).
- 6 A. Misseyanni (ur.) (2018). *Active Learning Strategies In Higher Education: Teaching For Leadership, Innovation, and Creativity*. Emerald Publishing, UK, str. 25–26.

Biggs u radu "Šta student radi"⁷, usredsređuje se na načine promjene u visokoškolskoj nastavi kroz četiri jednostavna koraka:

- Osigurati da studenti vide koji su ciljevi, šta je plan učenja i koliko ciljevi odgovaraju evaluacijskim zadacima;
- Raditi tako da studente motivira predmet, program ili nastava;
- Učiniti učionice sigurnim kako bi se studenti mogli slobodno usredsrediti na zadatke (naprimjer, bez neplaniranih testova); i
- Osigurati da studenti mogu surađivati i razgovarati s vršnjacima.

Konstruktivistički pristup vidi učenje kao aktivan proces koji se gradi na temelju više izvora i medija spoznaje. Konstruktivističko gledište je da se znanje najbolje uči unutar konteksta, a ne učenje činjenica u izolaciji. Studenti smatraju da je učenje važnije i ako uoče da je potrebno i kada uvide njegovu povezanost s drugim problemima i drugim znanjem, koje zauzvrat gradi složenost.

3. Metode aktivnog učenja u visokoškolskoj nastavi

Metode aktivnog učenja omogućavaju aktiviranje prethodnog učenja, a uz to visoka razina studentskog angažmana povećava učenje i usvajanje novih znanja i zadržavanje naučenog materijala. Koncept studentskog angažmana postaje više od puke obrazovne retorike. Metode aktivnog učenja pojatile su se kao načini za promicanje angažmana i učenja.

Ove metode se trebaju podučavati kroz predmete i discipline. Edukatori trebaju razviti repertoar različitih pristupa poučavanju za podršku razvoja složenih vještina učenja kod studenata.

⁷ J. Biggs, What the Student Does: teaching for enhanced learning, Higher Education Research & Development, Vol. 18, No, 1, 1999.

Prednosti metoda aktivnog učenja su brojne. Integriranje metoda aktivnog učenja u učioniku rezultira snažnim modelom poučavanja jer aktivno učenje potiče primjenu gradiva dok se još prezentira. Metode aktivnog učenja polaznike dublje uključuju u proces učenja gradiva poticanjem kritičkog razmišljanja i poticanjem razvoja samostalnog učenja. Korištenje metoda aktivnog učenja ne samo da koristi studentima tako što im daje priliku da vježbaju vještine i postavljaju pitanja već koristi i nastavnicima pružajući im mogućnost ocjenjivanja studentskog razumijevanja i rješavanja važnih tačaka na osnovu gotovo stvarnog vremena. Okruženja u učionici koja uključuju aktivno učenje uključuju studente u njihovo učenje, potiču razumijevanje, pružaju studentima mogućnost revizije i poboljšanja vlastitog razmišljanja (formativno ocjenjivanje) i pomažu studentima da povežu podatke iz učionice i primjene ih u vanjskom svijetu.⁸

U ovom dijelu rada se, između brojnih, pristupilo analizi i predstavljanju nekih metoda s obzirom na svrhu metoda ovisno o tome da li se metode koriste za sesije upoznavanja sa studentima, uvodne dijelove časa, glavni dio časa za aktiviranje i vježbanje i metode povratnih informacija. Dominantno je riječ o metodama koje su prisutne u literaturi njemačke visokoškolske didaktike i koje praktično mogu pomoći u organizaciji visokoškolske nastave.

3.1. Metode za uvodna predavanja i upoznavanje studenata

3.1.1. Trokut sličnosti

Svrha metode *trokut sličnosti* (njem. *Dreieck der Gemeinsamkeiten*) je upoznavanje studenata na uvodnim predavanjima. Formiraju se tri grupe (ukoliko broj studenata nije djeljiv s tri, formiraju se parovi i grupe po tri studenta, grupe od četvero studenata su nepovoljne). Svakoj grupi dijeli se list velikog

8 Jenny A. Van Amburgh, John W. Devlin, Jennifer L. Kirwin, and Donna M. Qualters (2007). A Tool for Measuring Active Learning in the Classroom. American Journal of Pharmaceutical Education: Volume 71, Issue 5, Article 85. <https://doi.org/10.5688/aj710585> (dostupno 14. 7. 2019).

formata i markeri. Studenti crtaju veliki trokut. Na uglovima trokuta su napisana imena i podaci o određenim kriterijima kao što su dob, porijeklo, semestar, predmeti itd. Studenti bi sada trebali potražiti sličnosti koje pišu u trokutu. Ovdje se može postići i tematska otvorenost i ograničenje na područja poput hobijskih itd. Predstavljanje rezultata moguće je nakon toga. Vrijeme provedeno u sesiji je oko 15 minuta za rad u grupi i 5 minuta za prezentaciju ako je potrebno. Metoda omogućava upoznavanje studenata, smanjenje pristrandosti i stvaranje pozitivne grupne klime. Pored toga, nudi prva iskustva s grupnim radom.⁹

Posebno u blokovskim seminarima, u kojima će studenti možda morati raditi u istoj grupnoj konstellaciji, prikladno je ako se od početka poznaju sličnosti, koje omogućavaju približavanje i na taj način smanjuju potencijalne inhibicije.

3.1.2. Brzo upoznavanje

Metoda *brzo upoznavanje* (engl. *Speeddating*) prilagođena je za veća predavanja u prostorijama u kojima se studenti mogu kretnati. Svrha je upoznavanje studenata, jačanje socijalne povezanosti i snižavanje praga inhibicije za sudjelovanje na plenarnim sjednicama i u grupnom radu.

Na početku se zamole studenti da ustanu. Kada svi ustanu, zamoli se da nađu nekoga s kim još nisu razgovarali i predstave se jedni drugima. Nastavnik traži od studenata da nakon jedne do dvije minute pronađu drugu osobu, a ako je potrebno pristupa se i trećem krugu. Vrijeme provedeno u sesiji je od 5 do 8 minuta. Ovo je vrlo jednostavna metoda koja brzo poboljšava radnu atmosferu u razredu.

3.1.3. Ribarska mreža i ribnjak

U uputstvu za realizaciju metode *ribarska mreža i ribnjak* (njem. *Fischernetz und Teich*) navedeno je da je potrebno nacrtati ribarsku mrežu (ili više) i ribnjak na papiru. Mreža zastupa najvažnija

⁹ Peter Dürrschmidt, Susanne Brenner & Joachim Koblitz u.a (2012): Methodensammlung für Trainerinnen und Trainer. 8. Aufl. Bonn: managerseminare.

iskustva učenja; ribnjak predstavlja ono što se subjektivno čini manje važnim.

Svaki student dobiva kartice na kojima bilježi svoja dva najvažnija i najmanje značajna iskustva u učenju. Kartice s najvažnijim iskustvom učenja zatim se međusobno pričvršćuju na mrežu dok se ostale kao “neupotrebljive ribe” bacaju natrag u ribnjak.¹⁰

3.2. Metode za aktiviranje studenata u uvodnom dijelu časa

3.2.1. Iznenadjujuća pitanja

Studenti se u okviru metode *iznenadjujuća pitanja* (njem. *Überraschungsfrage*) u uvodnom dijelu časa suočavaju s pitanjima koja ne očekuju. To može biti pitanje koje navodno nema nikakve veze s temom ili prividno vodi u drugom smjeru. Primjerice to može biti pitanje “Šta ste jutros doručkovali?” Nakon kraćeg razmišljanja i prikupljanja odgovora prelazi se na temu časa, koja u ovom slučaju može biti o navikama ishrane. Naravno, ovakva pitanja se mogu postaviti i kasnije u toku časa ako se želi privući pažnja na neki odgovor.¹¹

3.2.2. Provokativna izjava

Studenti se mogu izložiti u uvodnom dijelu časa nekoj izjavi koja je provokativna i kontroverzno formulirana (njem. *Provokative Aussage*), koja će na neki način “prodrmati” studente i senzibilisati ih za različita gledišta, osvijestiti ih o različitim gledištima i aktivirati za nova saznanja o temi časa.¹²

¹⁰ Fischernetz und Teich: Peter Dürrschmidt, u. a. (2012). *Methodensammlung für Trainerinnen und Trainer*. 8. Auflage. Bonn: managerSeminare; <https://www.uni-koblenzlandau.de/de/landau/hda/lla/metdat/fischernetz>; Klein, Zamyat M. (2003). *Kreative Seminarmethoden. 100 kreative Methoden für erfolgreiche Seminare*. 7. Aufl. Offenbach: Gabal; <https://zamyat-seminare.de/kreativitaetstechniken/kopfstandtechnik/> (dostupno 25. 8. 2019).

¹¹ Gabi Dübbelde, Hochschuldidaktik der JLU Gießen (Aktivierende Methoden für Seminare und Übungen) <https://www.uni-giessen.de/fbz/zentren/zfbk/didaktik/informationen/downloads/lehreinstieger-1/methodenkoffer-seminare> (dostupno 25. 7. 2019).

¹² Isto.

3.3. Aktivne metode učenja za glavni dio časa – upoznavanje sadržaja, utvrđivanje, ponavljanje

3.3.1. Učeći centri

Učeći centri (njem. *Lernstationen*) namijenjeni su za seminare i vježbe u cilju razvijanja sadržaja, produbljivanja i ponavljanja teme.

- Varijanta I

Nastavnik dijeli temu na pojedine centre zajedno sa polaznicima (alternativno, plan seminara može se koristiti kao osnova). Dodjeljuje se student svakom centru kao pisar (ovisno o veličini grupe, nekoliko studenata). Oni se bave sadržajem u centru, slično pripremi prezentacije. Studenti trebaju utvrditi koji su sadržajni i tehnički aspekti neizbjegni te pokušati pripremiti nastavni materijal na didaktično-metodički način razmišljajući koji tekstovi, grafikoni, tabele itd. trebaju biti dostupni u pojedinim centrima učenja i koja pitanja i zadaci trebaju biti obrađeni.

Nakon što su centri pripremljeni, oni se mogu podijeliti na obavezne i izborne centre od kojih se moraju raditi svi ili samo odabrani centri.

- Varijanta II

Priprema se rad u centru za sesiju. Ovo je posebno korisno ako tema sesije sadrži različite aspekte. Studenti tada mogu samostalno usvojiti znanje u obradi pojedinih centara. Centri se mogu međusobno nadograditi ili samostalno obraditi. Ima smisla raspravljati o otvorenim pitanjima na plenarnom zasjedanju nakon rada centra. Nadalje, ako je moguće, rad treba nastaviti sa stečenim znanjem, kako bi se moglo provjeriti je li samorazvijeno znanje ispravno.¹³ Prednosti ove metode su izuzetne jer studenti samostalno konstruiraju znanje. Rad u centru je dobra alternativa grupnom radu i zato nudi metodološku raznolikost.

13 Gerd Macke, Ulrike Hanke & Pauline Viehmann (2012): Hochschuldidaktik. Lehren – vortragen – prüfen – beraten. 2. Aufl. Weinheim: Beltz.

3.3.2. Anketa za stručnjaka

U okviru metode *anketa za stručnjaka* (njem. *Expertbefragung*) poziva se na predavanje vanjski stručnjak o nekoj temi u sesiji koji je spreman odgovoriti na pitanja studenata. Ako je organizacijski moguće, mogu se pozvati i dva stručnjaka da temu obrade s različitih gledišta. Studenti preuzimaju ulogu anketara i tako mogu proširiti svoje znanje u izravnom dijalogu.

Da bi ovo bilo učinkovito, intervju treba pripremiti i slijediti:

- Faza I (priprema)

Nastavnici će objasniti studentima temu o kojoj će intervjuirati stručnjake. Potom će se studenti podijeliti u male grupe od tri do pet studenata. Pitanja trebaju biti razrađena unutar grupe. Ako je potrebno, nastavnik daje radni nalog da mora biti formulirano najmanje pet, deset ili više pitanja.

Opcije za daljnji rad:

1. Ne ocjenjuju se sakupljena pitanja, daje se uputstvo studentima da će u razgovoru svaka grupa morati postaviti barem dva ili tri pitanja (ovisno o veličini seminara).
2. Raspraviti o razrađenim pitanjima. Predstavnici grupe svoja pitanja pišu na papirima obješenim u prednjem dijelu prostorije.

Nastavnik nakon prikupljenih pitanja razgovara sa studentima o kvaliteti pitanja ili prepusti studentima da se opredeljuju za najbolja pitanja. Po potrebi nastavnik razrađuje određene teme zajedno sa studentima, sortiraju se pitanja po temama zajedno i raspodjeljuje odgovornost za glavne teme različitim grupama.

- Faza II (sesija razgovora)

Stručnjak ima priliku na početku za kratak tematski uvod. Nakon toga studenti postavljaju svoja pitanja. Tada bi stručnjak trebao odgovoriti što je moguće kraće i omogućiti upite od strane studenata. Rezimiraju se potom najvažniji rezultati tako što jedan ili više studenata sastavlja protokol koji će se koristiti za naknadnu sesiju.

Na kraju susreta preporučljivo je da studenti napišu jednominutni rad koji će prikupiti i o kojem će razgovarati na sljedećem sastanku. Moglo bi se postaviti pitanje u vezi s tim (ne više od dva): Šta vas je najviše iznenadilo? Šta vas se najviše dojmilo? Šta vam se činilo nejasnim? Šta ste najbolje razumjeli od stručnjaka? ...

- Faza III (nastavak sastanka)

Preporučljivo je na sljedećem sastanku ukratko procijeniti intervju kako bi se osigurao uspjeh u učenju.¹⁴

Metoda zahtijeva značajno vrijeme pripreme za organizaciju posjete vanjskog stručnjaka, pripremu i praćenje izrade ankete i realizaciju same ankete. S druge strane, prednosti primjene metode su izuzetne. Metoda pruža uvid u praksu i na taj se način može iskoristiti za unapređenje prijenosa akademskog znanja u praksi. Često susret sa praksom povećava motivaciju studenata. Uz to, osposobljava studente da postavljaju pitanja i kritički promišljaju.

3.3.3. Popratni kviz

Popratni kviz (njem. *Begleitender Quiz*) kao metoda je prigodna za predavanja, usmjerava i povećava pažnju, podržava učenje studenata i povećava razumijevanje pojmove.

Potrebno je pripremiti listu za ispitivanje tako što će se odbrići šest do osam pitanja višestrukog izbora o temama koje su obrađene tokom sesije. Pitanja ne bi trebala biti prelahka niti preteška, već postavljena na način da studenti imaju osjećaj da mogu odgovoriti na pitanja na osnovu prethodnog znanja.

Na početku sesije predaje se lista sa kvizom ili se unaprijed dostavi studentima. Na početku sesije studenti imaju na raspolaganju 5-10 minuta da odgovore na pitanja. Kako sesija napreduje, nastavnik odgovara na svako pitanje i objašnjava zašto je odgovor tačan. Osim toga nastavnik vizualizira tačan odgovor

¹⁴ G. Macke, U. Hanke & P. Viehmann (2012). Hochschuldidaktik: Lehren – vortragen – prüfen – beraten (2. Aufl.). Weinheim und Basel: Beltz Verlag.

na slajdovima. Prednost ove metode se ogleda u tome što rješavanje kviza na početku sesije stvara određenu vrstu pozitivne napetosti, jer studenti žele znati jesu li dobro shvatili.¹⁵

To čini studente pažljivijim i usredsređenijim. Kvizi, ako su pripremljeni dobro, također čine transparentnijim ono što je stvarno važno i što treba razumjeti.

3.3.4. Ključna pitanja

Metoda *ključna pitanja* (njem. *Schlüsselfragen*) posebno je prilagođena za realizaciju seminara i vježbi kao oblika rada. Svrha metode je strukturiranje sesije i povećanje aktiviteta. Formuliraju se ključna pitanja o temi seminara ili vježbi koja će služiti kao nit za sesiju. Pitanja se potom vizualiziraju proizvoljnim redoslijedom, naprimjer, na karticama za moderiranje ili na folijama. Dodaju se i prazne kartice ili polja u skup pitanja.

Studenti mogu odlučiti kojim pitanjem žele započeti sesiju. Potrebno je istaknuti da su gotova pitanja samo izbor i da se u svakom trenutku mogu nadopuniti studentskim pitanjima. Unaprijed formulirana pitanja korisna su posebno kada je razina znanja studenata o toj temi još uvijek niska. Pitanja služe kao vodič za sesiju i na njih treba odgovoriti na kraju ili nakon svakog bloka. Ima smisla da studenti odgovore na ovo, da dobiju priliku da preispitaju i prodube svoje znanje i razumijevanje.¹⁶

Ako je razina znanja studenata i dalje niska, to u početku mogu biti isključivo pitanja vezana za prethodna znanja. Kako stiču više saznanja, može se povećavati i složenost pitanja.

Metoda uzima u obzir interesovanja studenata. Studenti su u pravilu budniji, motiviraniji i više uključeni u proces ako mogu utjecati na čas.

¹⁵ Teaching Center der Wirtschaftsuniversität Wien; Praxisbericht aus der Betriebswirtschaftslehre. https://learn.wu.ac.at/tlac/aktiv_GLV3.5.1;https://www.uni-koblenz-landau.de/de/landau/hda/lla/metdat/begleitend (dostupno 10. 8. 2019).

¹⁶ H. Groß, B. Boden & N. Boden (2012). Munterrichtsmethoden. 22 aktivierende Lernmethoden für die Seminarpraxis. (3. Aufl.). Berlin: Schilling.; <https://www.uni-koblenz-landau.de/de/landau/hda/lla/metdat/schluessel> (dostupno 5. 8. 2019).

3.3.5. Studentska pitanja

Metoda *studentska pitanja* (njem. *Studierendenfragen*) prigodna je za seminare, vježbe ili predavanja. Svrha je aktivno ispitivanje predmeta (posebno znanja i razumijevanja teksta), ponavljanje, zagrijavanje na početku rada, pripremu sadržaja.

Studenti razmišljaju i postavljaju pitanja o tekstu ili obrađenom sadržaju bilo za zadaću ili u toku sesije.

Varijacije:

a. Za ponavljanje/produbljivanje sadržaja:

Studenti pitanja ili tekstualna znanja pripremaju kod kuće ili u učionici, znajući da će ih moći postaviti drugim studentima. Studenti u toku časa ustaju i potraže nekoga s kim nisu razgovarali. Postavljaju zatim svoja pitanja jedni drugima i po potrebi ih ispravljaju. Nakon otprilike dva-tri minuta razgovor se prekida i traže se novi parovi/grupe i postupak se provodi u dva do tri kruga. Nastavnik također može sudjelovati u razgovorima.

b. Za pripremu sadržaja:

Za tekst koji bi se trebao pročitati kod kuće ili na času, nastavnik daje zadatak da studenti napišu barem dva pitanja, npr. o stvarima koje su nerazumljive, upitne, kritičke, čudne ili slično. Pitanja se potom prikupljaju i sva zapisuju na tabli. Prikljena pitanja pružaju dobar uvid u razmišljanja studenata i daju dobro polazište za daljnji rad na sadržaju. Budući da su to pitanja studenata, obično su studenti puno pažljiviji, zainteresovaniji i aktivniji u odnosu kada nastavnik postavlja pitanja.¹⁷

Nenadzirano međusobno ispitivanje također se prihvata u pozitivnom svjetlu. Studenti često teško postavljaju pitanja, jer su navikli da ih ispituju – ali inverzija ove igre često potiče studente da više razmišljaju i doprinose nastavi.

17 Ina Mittelstädt – Universität Koblenz-Landau 2015, <https://www.uni-koblenz-landau.de/de/landau/hda/lla/seit/Studierendenfragen> (dostupno 12. 7. 2019).

3.3.6. Rasprava za i protiv

Rasprava za i protiv (njem. *Pro-Kontra-Diskussion*) metoda je kojoj je cilj promicanje kritičkog razmišljanja strukturiranim raspravom, najprigodnija bi bila za realizaciju seminara i vježbi sa manjim grupama studenata.

Metoda je podijeljena u tri faze:

- Faza I (priprema, trajanje oko 10 minuta).

U ovoj fazi jedan student treba da preuzme ulogu moderatora. Zatim cijelu grupu nastavnik dijeli na pro i kontra grupe. Unutar grupe studenti mogu raditi u manjim grupama (oko četiri osobe), a zatim se organizirati u velikoj grupi. Prvi zadatak je pronaći što je moguće više valjanih argumenata za dodijeljeni položaj.

- Faza II (provedba, trajanje oko 20 minuta).

Tokom faze provedbe, razmjenjuju se argumenti grupe za i protiv. Ovdje se izmjenjuju dvije grupe. Moguće su varijacije u prezentaciji argumenata na način da ponekad grupe imenuju svoje govornike za prezentaciju, a u drugoj varijanti je moguće da svi grupno prezentiraju.

Svi učesnici grupe za i protiv sudjeluju u raspravi. Važno je da studenti slijede pravila komunikacije tako što trebaju navjiti govor prijavljivanjem.

- Faza III (evaluacija, trajanje oko 5 minuta).

Nakon provedbe nastavnik zajedno sa studentima evaluirira obrazloženja i zajedno sa studentima rezimira glavne argumente.

Prednost metode se ogleda u tome što studenti dobivaju novu perspektivu na neku temu, prakticirajući kritičko razmišljanje i stavljajući se u različite položaje. Uz to treba istaknuti da metoda funkcioniра samo ako su studenti dovoljno informirani o temi.¹⁸

¹⁸ G. Macke, U. Hanke & P. Viehmann (2012). *Hochschuldidaktik. Lehren – vortragen – prüfen – beraten*. 2. Aufl. Weinheim: Beltz.

3.3.7. Šest šešira

Metoda šest šešira (njem. *Sechs Denkhute*) adekvatna je za obrazdu kompleksnih tema i analize različitih gledišta. Može se koristiti kao metoda za seminare i vježbe posebno u humanističkim i društvenim naukama, a cilj metode je strukturiranje rasprave, uočavanje i uvježbavanje različitih načina razmišljanja. Metodu je 1986. godine razvio Edward de Bono kao tehniku kreativnosti. Slično kao Walt Disney metoda, ona zapravo služi ideji i odlučivanju, ali se također može koristiti kao metoda rasprave u nastavi. Sudionici grupne rasprave sistematski prakticiraju promatranje teme iz različitih perspektiva. Dobivaju šešire različitih boja (ili sličnih), koji simboliziraju ove perspektive.

Nastavnik priprema kartice u različitim bojama ili slično (nije potrebno da to budu šeširi kao u originalnoj verziji metode) i opisuje funkciju svake uloge. Studenti bi trebali biti u stanju brzo shvatiti i rekapitulirati o čemu se radi u svakoj boji i to bi trebalo biti vidljivo svima koji predstavljaju ulogu.

Dodjela boja:

- Bijela – činjenična analiza: ova se uloga ne ocjenjuje, već se odnosi samo na poznate i dostupne činjenice i podatke.
- Crvena – emocije: strahovi i nade, očekivanja, subjektivna mišljenja.
- Crna – kritičko razmišljanje: usredsređenje na racionalno utemeljenje, rizike, opasnosti, poteškoće, prepreke.
- Žuta – pozitivno razmišljanje: spominjanje pozitivnog potencijala, razvoj najboljeg scenarija. Student pokušava opovrgnuti kritične tačke crne uloge.
- Zelena – kreativno razmišljanje: pokušava pronaći nove ideje i stajališta.
- Plava – udaljenost i kontrola: moderira i utječe na razgovor kroz kratke sažetke, zahtijeva detaljnija objašnjenja, pitanja i sl.

Sudionici dosljedno ostaju u dodijeljenoj ulozi u nekoliko paralelnih grupa, a uloge se mogu raspoređivati više puta u većoj grupi.¹⁹

Studenti vježbaju različite načine razmišljanja i istovremeno odražavaju svoje mišljenje. Metoda može promicati kritičko razmišljanje.

3.4. Metode refleksije i povratnih informacija

3.4.1. Jednominutni rad

Jednominutni rad (engl. *Minut paper*) metoda je aktivnog učenja koja ujedno predstavlja i refleksiju na čas. Pitanja se najprije ispisuju čitljivo na ploču ili na slajd. Upitnik s pitanjima se može postaviti i pomoću online alata i zamoliti studente da odgovore na pitanja na kraju sesije putem svog mobilnog uređaja.

U izvornom obliku metode studentima se daje 60 sekundi – bilo na kraju dijela rada, bilo na kraju predavanja – da na papiru dodaju anonimne odgovore u pogledu predavanja. Iz odgovora se može razumjeti šta su studenti naučili, gdje se javlja nerazumijevanje gradiva, na koje aspekte nastavne prakse reagiraju i slično.²⁰ Studenti obično odgovaraju na neka od pitanja u pisanim oblicima (na praznom papiru):

- Koja je najvažnija tačka/tačke koje ste danas naučili?
- Šta vam se činilo nejasnim?
- Sljedeće su i varijacije:
- Kada vam je pažnja bila najveća?
- Koji je primjer bio najkorisniji?
- Šta ste danas najbolje razumjeli?
- Šta vas je danas najviše iznenadilo?
- Šta vas je danas zbumilo?²¹

¹⁹ Gabi Dübbelde, Hochschuldidaktik der JLU Gießen (Aktivierende Methoden für Seminare und Übungen) <https://www.uni-giessen.de/fbz/zentren/zfbk/didaktik/informationen/downloads/lehreinstiger-1/methodenkoffer-seminare> (dostupno 16. 7. 2019).

²⁰ <https://www.rochester.edu/college/cetl/faculty/one-minute-paper.html> (dostupno 20. 8. 2019).

²¹ Isto.

Studenti anonimno predaju list s pitanjima na koja su odgovarali prilikom odlaska. Po želji, studenti mogu podijeliti svoje odgovore prije nego što ih pošalju. U drugoj varijanti, želimo istaknuti na temelju vlastite prakse, moguće je tražiti i potpis studenata na listićima ukoliko nastavnik ima za cilj da pomoći ove refleksivne metode i studentskih odgovora na pitanja vrši i formativno ocjenjivanje.

U literaturi se javlja također i varijanta ove metode koja traži odgovor na pitanja u trajanju od jedne minute do nekoliko minuta rada.²²

Ako se ova metoda češće koristi, poboljšava se motivacija i uspjeh u učenju. Međutim, nije preporučljivo postavljati ista pitanja svake sedmice kako vježba ne bi postala monotona. *Jednominutni rad* je vrlo učinkovit i jednostavan način za provjeravanje uspjeha izlaganja nastavnika i ostvarivanja ciljeva koje su namjeravali postići. Provjerava se da li je poruka stigla do studenata. Dobivanjem takvih povratnih informacija nastavnici pružaju važnu priliku za razvoj učenja.

3.4.2. Povratne informacije kroz četiri polja

Povratne informacije kroz četiri polja (njem. *Vier-Felder-Feedback*) metoda je u okviru koje se pripremaju radni listovi s četiri okvira ili kutija i u svako polje upisuju sljedeća pitanja na koja će studenti odgovoriti:

- Misao koja me fascinira?
- Misao s kojom se ne slažem?
- Šta mi je postalo jasno?
- Šta mi je nejasno?

Naravno, pitanja u poljima je moguće mijenjati po potrebi; npr. u:

- Uzeo/la sam to iz ovog semestra?
- Nije mi potrebno?

²² Gabi Dübelde, Hochschuldidaktik der JLU Gießen (Aktivierende Methoden für Seminare und Übungen) <https://www.uni-giessen.de/fbz/zentren/zfbk/didaktik/informationen/downloads/lehreinstiger-1/methodenkoffer-seminare> (dostupno 16. 7. 2019).

- To je bilo lijepo?
- To je bilo teško?
- Šta još želim reći?

Da bi se osigurala anonimnost, uputno je napustiti učionicu u vrijeme ispunjavanja listova.

Alternativno, za svako pitanje može se kreirati vlastiti plakat i objesiti ga na različita mjesta u učionici. Studenti tada mogu preći s jednog plakata na drugi i napisati nešto.²³

3.4.3. Pitanja uz pomoć pametnih uređaja (PINGO & Kahoot)

Metoda *pitanja uz pomoć pametnih uređaja* (Smartphone Query – PINGO & Kahoot) može se stimulativno iskoristiti kao metoda provjere znanja i razumijevanja studenata.

PINGO i slični alati pripadaju sistemima odgovora u učionici. Riječ je o raznim tehničkim rješenjima koja omogućavaju studentima (obično) anonimno odgovoriti na pitanje sa terminala i grafički predstaviti odgovore. Prigodna je za seminare, vježbe, predavanja u prostorijama sa internet konekcijom.

Metoda se nadaje kao vrlo informativna i brza prilika za provjeru nivoa učenja i razumijevanja studenata; jednostavna i vrlo učinkovita metoda aktiviranja i kontrole pažnje.

Moguće je postaviti pitanja s jednim izborom, više izbora ili slobodnim tekstom.

Najbolje varijante:

- PINGO (<http://pingo.upb.de>)

Besplatni softver za preglednike Univerziteta u Paderbornu. Potrebno je kreirati račun u koji nastavnici spreme svoja pitanja. Studenti dobivaju pristup pitanjima putem pristupnog koda. Prednosti: jednostavan za upotrebu i s mnogim funkcijama, rezultati ankete se mogu prikazati kroz grafičke tabele ili videozapise. Studenti sudjeluju

²³ Vier-Felder-Feedback: Oliver Klee (2006): Spiele und Methoden für Workshops, Seminare, Erstsemestereinführungen oder einfach so zum Spaß. <http://www.spielereader.org/spielereader.pdf> (9. 8. 2019).

putem veze koju nastavnici šalju e-mailom ili putem QR koda za skeniranje.

- Kahoot (<https://getkahoot.com>)

Besplatni softver za pregledanje, razvijen na Norveškom univerzitetu za nauku i tehnologiju, a finansiran od strane Norveškog vijeća za istraživanje. Prednosti: može integrirati slike i videozapise. Kahoot omogućava i obavljanje kvizova za koje studenti upisuju ime (ili naziv igre) i dobivaju bodove. Dostupan je samo na engleskom jeziku. U zemljama engleskog govornog područja sada postoji veliki broj studija koje dokazuju pozitivne učinke upotrebe ovih metoda. Neki od najčešće navedenih učinaka uključuju: veće sudjelovanje studenata, bolje razumijevanje teških sadržaja, više interesa i uživanja u učenju, više interakcije i bolje rasprave i bolji uvid u poteškoće učenika s određenim temama.²⁴

Zaključak

Uloga nastavnika u visokom obrazovanju je da pomognu studentima da konstruiraju svoja znanja, vještine, stavove i vrijednosti na aktivnan i produktivan način i na temelju više iskustava i izvora spoznaje, što će se reflektirati kroz sveukupan nastavni proces od postavljanja ishoda učenja, preko realizacije nastavnih aktivnosti pa sve do evaluacije ishoda učenja u kojem će nastavnici poticati odgovore i refleksije studenata nastale dubinskim i temeljitim studiranjem i konstruiranjem znanja iz dotičnih predmeta i oblasti.

Primjena paradigme aktivnog učenja i raznolikih stimulativnih metoda aktivnog učenja neizbjježno vodi efikasnijem sticanju potrebnih znanja iz disciplina i predmeta koje studiraju.

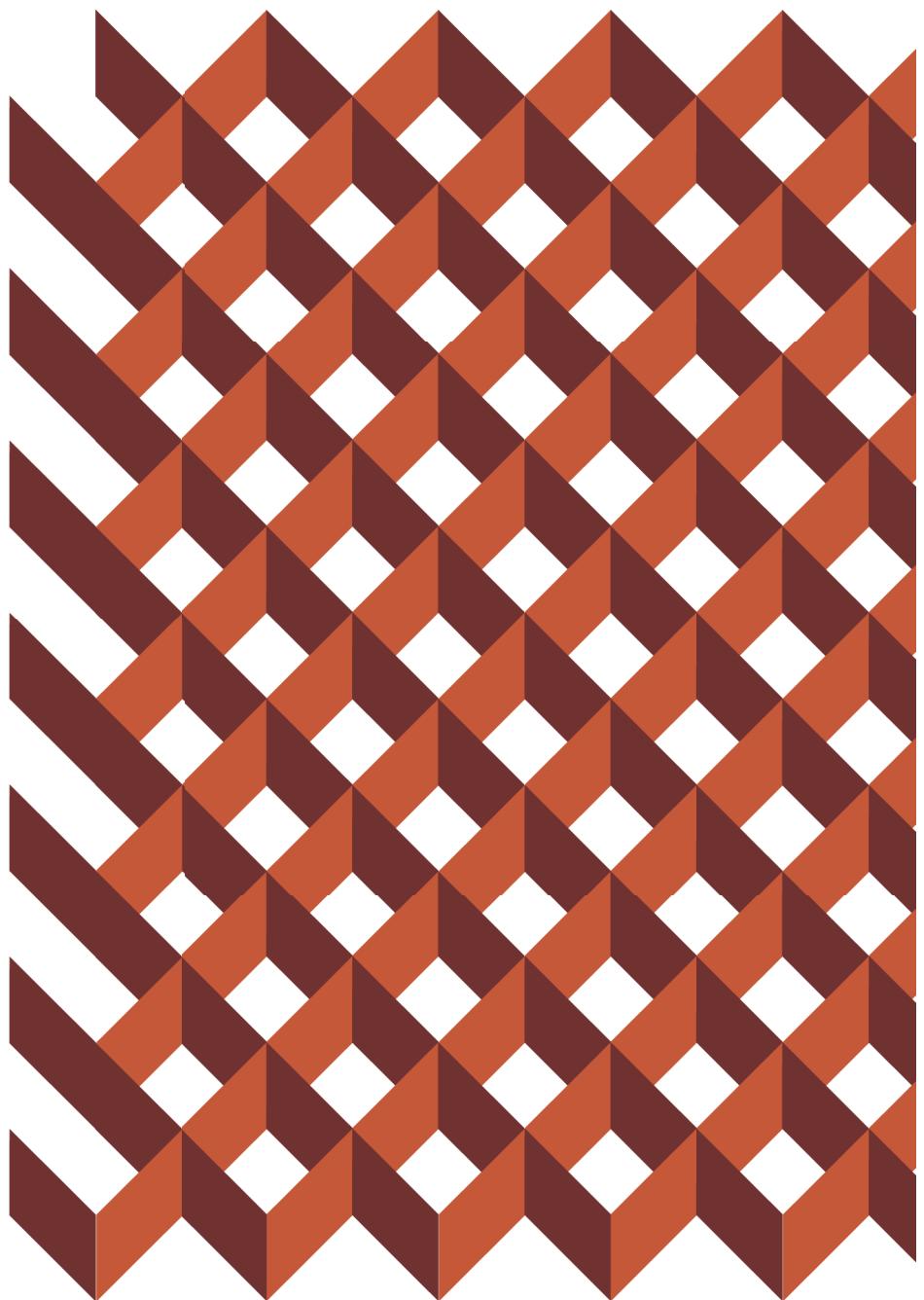
24 I. Mittelstädt (2014): *Peer Instruction. Mit der „Publikumsfrage“ zu mehr Motivation und Lernerfolg.* Mittagsimpuls-Vortrag Universität Koblenz-Landau. Auf: <https://www.uni-koblenz-landau.de/de/landau/einrichtungen/hda/vor/vortraege/pi>
Fies, C. & Marshall, J. (2006): Classroom Response Systems. A review of literature. *Journal of Science Education and Technology* 15, Nr. 1, S. 101-109. DOI: 10.1007/s10956-006-0360-1

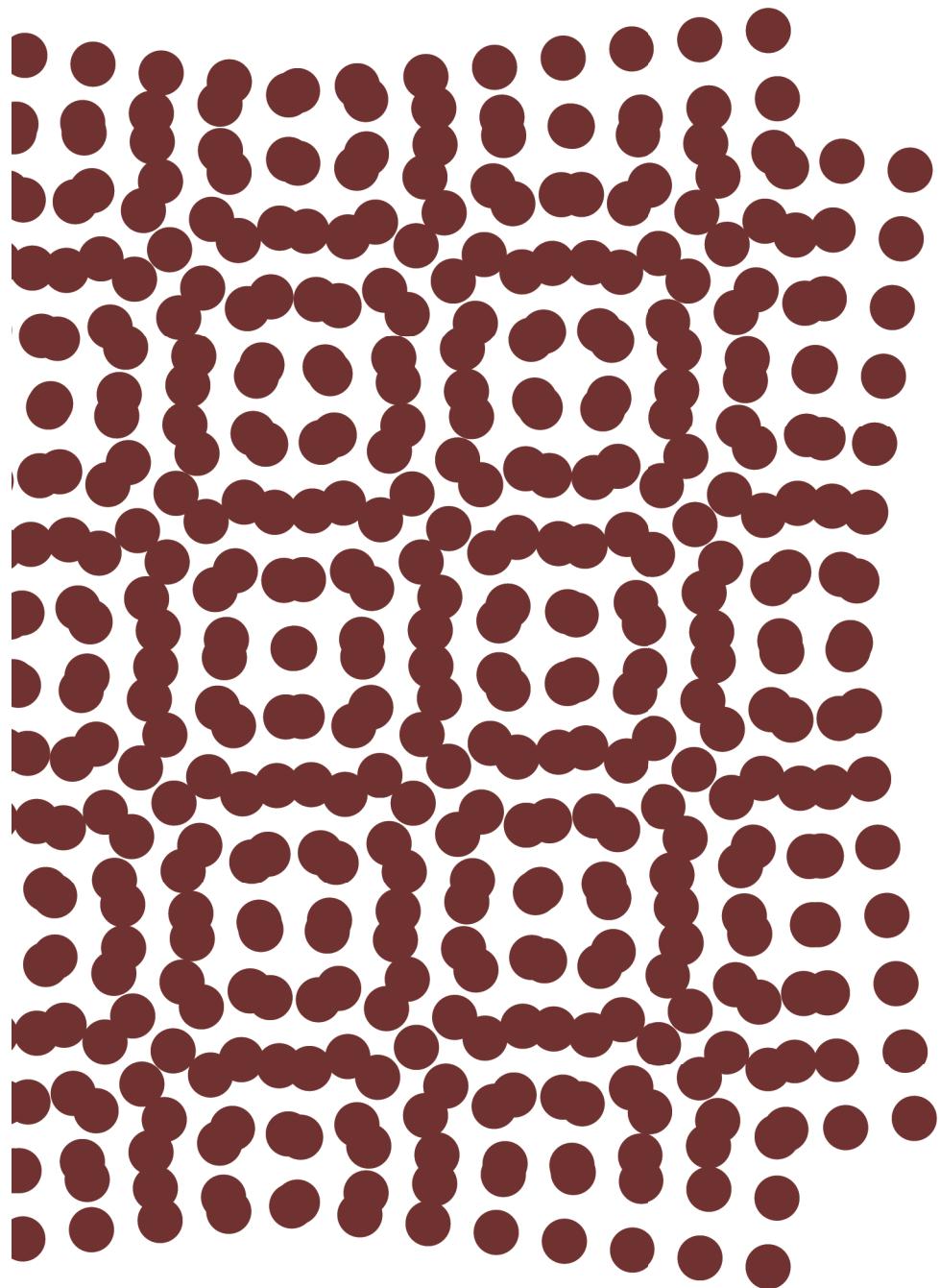
Primjena pomenutih metoda vodi promicanju kritičkog razmišljanja studenata, njihovoj inicijativnosti, poduzetnosti, razvija vještine u rješavanju problema, što će u konačnici doprinijeti boljoj transformaciji društva u brojnim segmentima.

Literatura

- Biggs (1999). What the Student Does: teaching for enhanced learning, Higher Education Research & Development, Vol. 18, No, 1, 1999.
- Dürrschmidt, Peter, Susanne Brenner & Joachim Koblitz u.a (2012): Methodensammlung für Trainerinnen und Trainer. 8. Aufl. Bonn: managerseminare. <https://www.uni-koblenz-landau.de/de/landau/hda/lla/metdat/fischernetz>.
- Fies, C. & Marshall, J. (2006): Classroom Response Systems. A review of literature. *Journal of Science Education and Technology* 15, Nr. 1, S. 101-109. DOI: 10.1007/s10956-006-0360-1.
- Gabi Dübbelde, Hochschuldidaktik der JLU Gießen Aktivierende Methoden für Seminare und Übungen); <https://www.uni-gießen.de/fbz/zentren/zfbk/didaktik/informationen/downloads/lehreinstieger-1/methodenkoffer-seminare>.
- Groß, H., Boden, B., & Boden, N. (2012). Munterrichtsmethoden. 22 aktivierende Lernmethoden für die Seminarpraxis. (3. Aufl.). Berlin: Schilling.; <https://www.uni-koblenz-landau.de/de/landau/hda/lla/metdat/schluessel> (5. 8. 2019).
- Hornsby, D. J., & Osman, R. (2014). Massification in higher education: Large classes and student learning. *Higher Education*, 67(6), 711–719.
- Jenny A. Van Amburgh, John W. Devlin, Jennifer L. Kirwin, and Donna M. Qualters (2007). A Tool for Measuring Active Learning in the Classroom. *American Journal of Pharmaceutical Education*: Volume 71, Issue 5, Article 85.
- Klein, Zamyat M. (2003). *Kreative Seminarmethoden. 100 kreative Methoden für erfolgreiche Seminare*. 7. Aufl. Offenbach: Gabal.; <https://zamyat-seminare.de/kreativitaetstechniken/kopfstandtechnik/#>
- Macke, G.; Hanke, U.; Viehmann, P. (2012). *Hochschuldidaktik. Lehren – vortragen – prüfen – beraten*. 2. Aufl. Weinheim: Beltz.
- Misseyanni, A. (ur.) (2018). *Active Learning Strategies In Higher Education: Teaching For Leadership, Innovation, and Creativity*. Emerald Publishing, UK.

- Mittelstädt, I. – Universität Koblenz-Landau 2015, <https://www.uni-koblenz-landau.de/de/landau/hda/lla/seit/Studierendenfragen>.
- Mittelstädt, I. (2014): *Peer Instruction. Mit der 'Publikumsfrage' zu mehr Motivation und Lernerfolg. Mittagsimpuls-Vortrag Universität Koblenz-Landau.* Auf: <https://www.uni-koblenz-landau.de/de/landau/einrichtungen/hda/vor/vortraege/pi>
- Pellegrino, J. W. (2006). Rethinking and redesigning curriculum, instruction and assessment: What contemporary research and theory suggests. National Center of Education and the Economy for the new commission on the skills of the American workforce. NCEE. <http://ncee.org/wp-content/uploads/2018/04/Pellegrino-Rethinking-and-Redesigning.pdf> (25. 7. 2019).
- Prince, M. (2004). Does active learning work? A review of the research. *Journal of engineering education*, 93(3), 223–231; https://www.enrgr.ncsu.edu/wp-content/uploads/drive/1smSPn4AiHSh8z7a0MHDBwhb_JhcoLQmI/2004-Prince_AL.pdf.
- Teaching Center der Wirtschaftsuniversität Wien; Praxisbericht aus der Betriebswirtschaftslehre. Verfügbar unter https://learn.wu.ac.at/tlac/aktiv_GLV3.5.1 [10.08.19]; <https://www.uni-koblenz-landau.de/de/landau/hda/lla/metdat/begleitend>.
- Vier-Felder-Feedback: Klee, Oliver (2006): Spiele und Methoden für Workshops, Seminare, Erstsemestereinführungen oder einfach so zum Spaß. <http://www.spielereader.org/spielereader.pdf> (9. 8. 2019).
<https://www.rochester.edu/college/cetl/faculty/one-minute-paper.html> (20. 8. 2019).





ABDULFETTAH AHMED SHEHATA

Načela pedagogije državljanstva i načini njenog unapređivanja u savremenom dobu

Analitička studija iz ugla islamske pedagogije

'Abd al-Fattah Ahmad Shahata

vanredni profesor na

Katedri za filologiju Kur'ana

email: shehata236@yahoo.com

Stručni rad

Primljeno: 15.07.2019.

Prihvaćeno: 23.09.2019.

Ključne riječi:

državljanstvo, pedagogija
državljanstva, pripadnost,
prava i dužnosti, društveno
sudjelovanje, tolerancija i
prihvatanje drugoga

Sažetak:

Autor u ovom radu izlaže pojam državljanstva, pojam pedagogije državljanstva, značaj državljanstva u društvu te obim njene primjene u dobu Allahovog Poslanika, s.a.v.s., i pravednih halifa, a na kraju zaključuje da se načela

pedagogije državljanstva svode na sljedeće:

Prvo: Načelo prava i dužnosti. Ovo načelo podrazumijeva zakonske aspekte koji regulišu odnos građana prema državi, njegov odnos prema njenim ustanovama i institucijama, prava koja uživa, a ona su mnogobrojna: politička, ekonomска, socijalna i kulturna, kao i dužnosti kojima je obavezan. Prema tome, izgradnja zdravih odnosa između pojedinca i vlasti zahtijeva upoznavanje ljudi sa svim njihovim pravima kako bi svи u njima uživali.

Drugo: Načelo pripadnosti. Pripadnost domovini se definiše kao pozitivna orientacija potkrijepljena naklonošću pojedinca prema njegovoj domovini, potvrđujući time postojanje veze s njom, kao njen član koji se ponosi njome i odan joj je, koji se ponosi svojim identitetom i pripadnošću domovini, koji je zaokupljen njenim problemima i svjestan ih je, koji se pridržava standarda, propisa i obavezujućih vrijednosti, koji štiti njene interese i bogatstva, koji učestvuje u zajedničkim akcijama i ne odustaje od nje čak i kada u njoj krize postanu teške. (...)

Principles of Citizenship Pedagogy and Ways of its Improvement in the Modern Age

Analytical Study from the Point of View of Islamic Pedagogy

مبادئ التربية من أجل المواطنة وسبل الارتقاء بها في العصر الحديث

دراسة تحليلية من منظور التربية الإسلامية

Keywords:

citizenship, pedagogy of citizenship, affiliation, rights and duties, social participation, tolerance and acceptance of the other

Abstract:

In this paper, the author presents the concept of citizenship, the concept of citizenship pedagogy, the importance of citizenship in society and the scope of its application during the time of the Messenger of Allah, p.b.u.h., and the just caliphs, and finally concludes that the principles of citizenship pedagogy are as follows:

First: The principle of rights and duties. This principle consists of the legal aspects that regulate the relationship between the state and its citizens, their attitude towards its institutions, the numerous rights its citizens enjoy, such as: political, economic, social and cultural, as well as the duties that bind its citizens. Therefore, building healthy relationships between individuals and the government requires acquainting people with all their rights so that everyone may enjoy them.

Second: The principle of belonging. Belonging to the homeland is defined in a positive sense, supported by an individual's affection for his/her homeland, thus confirming the existence of a connection with it. An individual's belonging is defined by their pride and loyalty to the homeland, pride in his identity and belonging to the homeland, preoccupation with and awareness of its problems (...)

الكلمات المفتاحية:
المواطنة، التربية من أجل المواطنة، الانتماء،
الحقوق والواجبات، المشاركة المجتمعية،
التسامح وتقبل الآخر

خلاصة البحث:
استعرض الباحث في هذا البحث مفهوم المواطنة،
ومفهوم التربية من أجل المواطنة، وأهمية
المواطنة في المجتمع، ومدى تطبيقها في عهد
الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين،
ثم خلصت الدراسة إلى أن مبادئ التربية من أجل
المواطنة تتلخص فيما يلي:
أولاً: مبدأ الحقوق والواجبات: ويشمل الجوانب
التشريعية التي تنظم علاقة المواطن مع الحكومة،
وعلاقته مع مؤسساتها، والحقوق التي يحصل
عليها، وهي حقوق متعددة: سياسية واقتصادية
واجتماعية وثقافية، في مقابل الواجبات التي يلتزم
بها، فبناء علاقة سليمة بين الفرد والسلطة يتطلب
تعريف الفرد بحقوقه كاملة حتى يحظى الجميع
بحقوقهم كافة.

ثانياً: مبدأ الانتماء: ويعرف الانتماء الوطني بأنه:
اتجاه إيجابي مدعاً بالحب يستشعره الفرد تجاه
وطنه، مؤكداً وجود ارتباط واتساع نحو هذا
الوطن - باعتباره عضواً فيه - ويسعى نحوه بالفخر
والولاء، ويعتز بهويته وتوحده معه، وينشغل
بقضاياه، ويدرك مشكلاته (...)

مقدمة البحث:

يشهد العالم اليوم تغيرات هائلة في شتى مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وأصبح لزاماً على كل مجتمع من المجتمعات مواجهة هذه التغيرات من خلال تربية وإعداد الأفراد تربية وإعداداً سليماً من خلال تزويدهم بالمعارف والمهارات الالزمة لمسيرة هذه التغيرات ومواجهة ما يتربّع عليها من مشكلات.

وتعد المواطنة موضوعاً مهماً في العصر الحديث، فهو بمثابة مؤشرًا من مؤشرات التقدم، لذلك تحظى قضية المواطنة أولوية خاصة في كل مجتمع من المجتمعات التي تستهدف التنمية والتقدم في كافة المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، كما أنها (المواطنة) تعد بمثابة الأساس الذي تبني عليه العلاقة بين الأفراد والدولة، أو الدولة والأفراد.

249

والمواطنة في حقيقتها سلوك حضاري يقوم به الفرد لصالح وطنه، أو المكان الذي يعيش فيه، أو حتى المنظمة التي يعمل بها، ومعنى هذا أنها التزام ديني وأخلاقي أكثر من كونها سلوكاً يخضع أو يرتبط بنظام رسمي أو لوائح أو مكافآت مباشرة، فهي مبنية على قيم ومبادئ الإنسان السوري تجاه وطنه ومجتمعه، حيث تصبح المواطنة لديه عبارة عن ممارسة يومية في حياته، بل تشكل جزءاً من شخصيته وتكونيه (المدهون، يحيى إبراهيم، ٢٠١٢م، ص ٢٩).

ABDULFETTAH AHMED SHEHATA

ولقد حظيت المواطنة باهتمام كبير من قبل المفكرين والمربين والتربويين، لكونها وسيلة لتحقيق غايات نبيلة تهم المجتمعات، فالمؤسسات التربوية والتعليمية تعد وسيلة فعالة لتحقيق ذلك، وعلى الرغم من كونها عملية على درجة عالية من التعقيد، إلا أن تنميتها تتم من خلال مؤسسات متعددة حكومية وغير حكومية، غير أن المؤسسات التربوية والتعليمية تظل هي التي يعول عليه كثيراً في هذا المجال، لكونها مؤسسات تنطلق من رؤية واضحة، وذات فلسفة ثابتة (البلبيسي، وائل محمد محمد، ٢٠١٢م، ص ٢)

ومن هنا فإن للمواطنة دور رئيس في عملية تشكيل المواطن الصالح، وغرس القيم المرغوب فيه وترسيخها لدى شباب الأمة، فالمواطنة لم تعد فقط ورقة رسمية تثبت انتساب شخص إلى وطن ما، وإنما هي أعمق من ذلك من حيث أن الفرد لابد وأن يكون لديه إحساس بالهوية والانتماء، التي سوف تدفعه للإيجابية الفاعلة، والإنتاجية في المجتمع، ومعرفة الحقوق والواجبات تجاه المجتمع، وعلاقة هذا المجتمع بمتغيرات العالم الخارجية، كما أن المواطن الضرورية والواجب تفعيلها في ظل التغيرات الحالية وعصر

تبادر الثقافات وتمازج الشعوب، هي مواطنة تدفع باتجاه العمل بأمان والتفاعل بإيجابية، وفق الانقسامات التي قد تكون موجودة في مجتمع واحد وفق معيار التسامح وتقبل الآخر من أجل ضمان سلامة الآخر والعيش بكرامة وأمان (الكتنري، كلثوم محمد إبراهيم، والعازمي، مزنة سعد خالد، ٢٠١٣م، ص ٣١٢).

وقد اهتمت بعض الدراسات بالمواطنة منها دراسة (الشرقاوي، ٢٠٠٥)، وهدفت إلى الوقوف على مستوىوعي طلاب التعليم الجامعي بقيم المواطنة في مصر، مثل قيمة حب الوطن، والانتماء، والولاء، والحرية، والمشاركة الجماعية، ومدى تأثير هذا الوعي بمجموعة من التغيرات كالجنس والإقامة والتخصص ومستوى تعليم الأب والأم، ولتحقيق ذلك استخدم الباحث أدلة البحث المتمثلة في استبيان لقياس مدىوعي طلاب الجامعة ببعض قيم المواطنة، وقد أوضحت نتائج الدراسة الميدانية أنه بالرغم منوعي طلاب الجامعة بقيم المواطنة فإن هناك قصوراً في دور الجامعة في أداء هذا الوعي.

وهدفت دراسة (العامر، ٢٠٠٥) إلى دراسة أثر الانفتاح الثقافي على مفهوم المواطنة لدى الشباب السعودي، وأظهرت نتائج الدراسة أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية بين الذكور والإناث على مجال الانتماء للوطن، وقد كانت الفروق لصالح الإناث، كما أشارت النتائج إلى عدم وجود فروق على بقية مجالات المواطنة (المهنية، التعددية، المشاركة السياسية)، وأن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية بين طلبة الكليات وطلبة الجامعات على الأداة ككل.

وجاء في نتائج دراسة (سعد، ٢٠٠٦) أن المعلم يلعب دوراً تربوياً في تنمية قيم المواطنة من خلال عمله وسلوكياته، كما أن للمديرين النهوض بأدوار تربية عديدة في بث روح المواطنة في نفوس التلاميذ من خلال أدواره التربوية، ومن النتائج أيضاً أن المنهج المدرسي ما زالت بعيدة عن المواطنة الصالحة، وأن هناك انفصال بين المنهج الحالية وعومن المستقبل والتخاذل القرارات.

واهتمت دراسة (أبو سلمية، ٢٠٠٩) بالتعرف على درجة قيام كليات التربية بدورها في تدعيم المواطنة لدى طلباتها، والكشف إن كان هناك فروق ذات دلالة إحصائية في الأدوار التي تقوم بها الجامعات في تدعيم المواطنة تعزى إلى متغير المستوى الدراسي، أو الجنس، أو المؤسسة التعليمية، واستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، وخلصت الدراسة إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية لدى كليات التربية في تدعيم المواطنة يعزى للجنس.

وذكرت دراسة (المالكي، ٢٠٠٩) دور التربية الوطنية في تنمية قيم المواطن لدى تلاميذ المرحلة الابتدائية، وتحقيق أهداف التربية الوطنية من خلال التدريس، وأشارت نتائج الدراسة إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات استجابات أفراد عينة الدراسة بالنسبة لمدى تحقيق أهداف التربية الوطنية من خلال تدريسها لدى توفر القيم الوطنية في مقررات مادة التربية الوطنية.

وبيّنت دراسة (أبو حشيش، ٢٠١٠م) الدور الذي تقوم به كليات التربية بمحافظات غربة في تنمية قيم المواطن لدى الطلبة المعلمين، وكذلك الوقوف على الفروق بين استجابات الطلبة المعلمين باختلاف متغير الجامعة التي يتبعون إليها، وقد استخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وكانت أبرز النتائج التي توصلت إليها الدراسة وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات طلبة الجامعة الإسلامية بالنسبة لدور كليات التربية في تنمية قيم المواطن، والفارق كانت لصالح طلبة جامعة الأقصى.

وهدفت دراسة (البراشدي، ٢٠١١م) التعرف إلى واقع دور الإدارة المدرسية في تنمية قيم المواطن لدى طلبة ما بعد التعليم الأساسي بسلطنة عمان، واستخدمت الباحثة المنهج الوصفي، وأظهرت نتائج الدراسة أن درجة ممارسة الإدارة المدرسية لدورها في تنمية قيم المواطن لدى طلبة التعليم ما بعد الأساسي بسلطنة عمان من خلال عناصر وأبعاد المواطن (محاور الدراسة) من وجهة نظر الطلبة (عينة الدراسة) ضعيفة، وقدمت الباحثة تصوراً مقترحاً لتفعيل دور الإدارة المدرسية في تنمية قيم المواطن لدى الطلبة بأهدافه ومكوناته.

ووضحت دراسة (الخوادة، ٢٠١٣) التعرف إلى مستوى دور عضو هيئة التدريس في الجامعات الأردنية في تنمية قيم المواطن من وجهة نظر الطلبة، والتعرف إلى الفروق في مستوى الدور تبعاً لمتغيرات جنس الطالب، والجامعة، والكلية، ومستوى الدراسة، وأظهرت نتائج الدراسة أن مستوى دور عضو هيئة التدريس في تنمية قيم المواطن كان متوسطاً بصورة عامة وفي المجالات كافة، وأظهرت النتائج أيضاً وجود فروق ذات دلالة إحصائية تعزى لمتغيرات: جنس الطالب لصالح الذكور، ومتغير الجامعة لصالح الجامعات الخاصة، ولمتغير الكليات لصالح الكليات الإنسانية، ولمتغير مستوى الدراسة لصالح طلبة السنة الأولى.

وأكّدت دراسة (عبد اللطيف، ٢٠١٣) على تحديد قيم المواطن الواجب تضمينها في محتوى منهج المواد الاجتماعية الفلسطيني للصف التاسع، واستخدمت الباحثة من الأدوات أداة تحليل المحتوى، واختبار التحصيل المعرفي، وتم اختيار عينة عشوائية اشتملت على (٥٠٠) طالب وطالبة من طلبة الصف التاسع بمدارس وكالة

الغوث الدولية منطقة غرب غزة للعام الدراسي ٢٠١٣ / ٢٠١٢ م، كما اشتملت العينة على منهاج المواد الاجتماعية للصف التاسع للعام الدراسي ٢٠١٣ / ٢٠١٢ م، والذي يتكون من كتب التاريخ، والجغرافي، والتربية الوطنية، والتربية المدنية، واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي.

252

واستهدفت دراسة (عمران، ٢٠١٤) إلى معرفة درجة تمثيل طلبة جامعة الأقصى لقيم المواطن، وعلاقتها بمتغيرات الجنس، والسننة الدراسية، والكلية، وحالة المواطن (مواطن، لاجئ)، وقد توصلت الدراسة إلى أن درجة تمثيل طلبة جامعة الأقصى لقيم المواطن كانت مرتفعة، وفي جميع أبعادها، حيث جاء بعد الولاء بالمرتبة الأولى، ثم بعد الانتفاء بالمرتبة الثانية، ثم بعد الديمقراطية بالمرتبة الثالثة، كما توصلت الدراسة إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في درجة تمثيل الطلبة لقيم المواطن تعزى لمتغيرات (الجنس، السننة الدراسية، المواطن)، وكذلك نتائج الدراسة إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية في درجة تمثيل الطلبة لقيم المواطن تعزى لتغيير الكليات ولصالح طلبة الكليات الإنسانية.

واهتمت دراسة (الوحش، وشادي) باقتراح مجموعة من المتطلبات التي ينبغي توافرها بالمدرسة في التربية للمواطنة في ضوء التصور الإسلامي، ولتحقيق ذلك استخدمت الدراسة أسلوب التحليل الفلسفية، من خلال عرض وتحليل مفهوم المواطن، وأهم أبعادها التربوية، وعناصرها وأهداف تربية المواطن في الإسلام، وأهمية التربية للمواطنة، وعرض وتحليل الآيات القرآنية المتضمنة لمعنى المواطن في الإسلام ، وإبراز دور المدرسة في التربية للمواطنة، واقترحت الدراسة مجموعة من المتطلبات المرتبطة بالمناهج الدراسية، والأنشطة التربوية، والمناخ التربوي، والمعلم، وذلك لتفعيل دور المدرسة في تربية المواطن، ومن نتائج الدراسة: أن الإسلام يؤكّد عظم المسؤولية التي تقع على عاتق المؤسسة التعليمية في تفعيل ممارسة المواطن، وجعل الإسلام مبدأ الشورى والديمقراطية والأمر بالمعروف من أهم القيم الأساسية للمواطنة.

أهمية البحث:

- تبع أهمية هذا البحث من أهمية موضوع المواطن التي تحظى اليوم باهتمام واسع من جميع الدول العربية والإسلامية، والتي تعقد باستمرار ندوات ومؤتمرات حول المواطن، وكيفية تعزيزها في نفوس أبناء الوطن.
- يتوقع أن تفيد نتائج البحث كلاً من المعلمين والطلاب والقائمين على إعدادهم وتدربيهم.

- قد يساهم هذه البحث في إجراء المزيد من الدراسات لترسيخ مبادئ المواطنة عند الطلاب، وبناء جيل متميّز يعرّف ماله من حقوق وما عليه من واجبات.
- قد تعطي هذه الدراسة مؤشراً عن مستوى توافر مبادئ المواطنة عند الطلبة.

مصطلحات البحث:

المواطنة:

المواطنة مأخوذة في اللغة العربية من الوطن وهو المنزل تقيم به وهو موطن الإنسان وحمله، وطن يطن وطنناً: أقام به، وطن البلد: اتخذه وطنناً، توطن البلد: اتخذه وطنناً، وجمع الوطن أو طان، منزل إقامة الإنسان ولد فيه أو لم يولد، وتوطنت نفسه على الأمر: حلّت عليه، والمواطن جمع مواطن (ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، ٢٠٠٢م، ج ٩، ص ٣٤٢).

ويعرف البعض المواطنة بأنها: تعبير عن حركة الإنسان اليومية مشاركاً ومناضلاً من أجل حقوقه بأبعادها المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، على قاعدة المساواة مع الآخرين بدون تمييز لأي سبب، واندماج هذا المواطن في العملية الإنتاجية بما يتتيح له تقاسم الموارد في إطار الوطن الواحد الذي يعيش فيه مع الآخرين (مرقس، سمير، ١٤٢٧هـ، ص ١٣).

وتشير دائرة المعارف البريطانية إلى المواطنة بأنها: علاقـة بين فرد ودولـة كـما يـحددـها قـانون تلك الدولـة، وبـها تـضـمنـه تلك العـلاقـة من واجـبات وحقـوقـ في تلك الدولـة، وـالمـواـطنـ تـدلـ ضـمنـاً عـلـى مرـتبـة من الحرـية مع ما يـصـاحـبـها من مـسـؤـليـاتـ، وـعـلـى الرـغـمـ منـ أنـ الجـنسـيـةـ غالـباًـ ما تكونـ مـرـادـفةـ لـالمـواـطنـةـ، حيثـ تـضـمـنـ عـلاقـةـ بـينـ فـردـ وـدولـةـ، إـلـاـ أنهاـ تـعـنيـ اـمـتـياـزاـتـ أـخـرىـ خـاصـةـ، منهاـ الـحـمـاـيـةـ فـيـ الـخـارـجـ، وـالمـواـطنـ عـلـىـ وـجـهـ الـعـوـمـ تـسـبـعـ عـلـىـ المـواـطنـ حقـوقـ سـيـاسـيـةـ، مـثـلـ حقـ الـاـنـتـخـابـ وـتـولـيـ منـاصـبـ عـامـةـ (الـكـوـارـيـ)، عـلـىـ خـلـيقـةـ، ٢٠٠١مـ، صـ ١١٧ـ).

وتعرف الموسوعة العربية العالمية المواطنة بأنها: تعبير قويّ يعني حب الفرد وإخلاصه لوطنه الذي يشمل الانتماء إلى الأرض والناس والعادات والتقاليد، والفخر بالتاريخ، والتفاني في خدمة الوطن (الموسوعة العربية العالمية، ١٩٩٦م، ص ١١٠).

التربية من أجل المواطنة:

تعرف التربية من أجل المواطنة بأنها: هدف للنظام المدرسي بأكمله، بحيث تكون وظيفة النظام التعليمي بأكمله إعداد الطلاب لأدوار المواطنة المختلفة، انطلاقاً من كون المواطنة مهارات وقيمًا مكتسبة بالدراسة، وكلما تم تزويد الطلبة بمهارات المواطنة ومعارفها زادت فرص مشاركتهم المستقبلية في شئون وطنهم (المعمري، سيف بن ناصر بن علي، ٢٠١٤م، ص ٤٧).

ويرى آخرون أن التربية من أجل المواطنة لا تعني مجرد تعليم الأطفال الحقائق الأساسية المتعلقة بمؤسسات الدولة فضلاً عن المبادئ والقواعد الدستورية المنظمة والحاكمة لكل مناطق الحياة، أو تلقينهم دروساً في المواطنة وأدوارها وواجباتها، أو أن يتم الشرح لهم أهمية وقيمة التماسك الاجتماعي والوحدة الوطنية... إلى ما سوى ذلك من موضوعات، ولكن التربية من أجل المواطنة تعني - في الأساس وقبل كل شيء - غرس وتنمية وتعزيز في عقول ووجدان الطلاب تلك الفضائل والعادات والمهارات والاتجاهات الضرورية لبناء المواطن، فالمسألة إذن أكبر وأوسع وأعمق من مجرد تعليم الصغار مادة دراسية هنا، أو جزءاً من مادة دراسية هناك (فرج، هاني عبد الستار، د.ت، ص ٣٤).

أسئلة الدراسة:

١) ما مفهوم المواطنة وأهميتها ومكانتها من منظور إسلامي؟

٢) ما مبادئ التربية من أجل المواطنة كما تبدو من أدبيات التربية الإسلامية؟

أولاً: مفهوم المواطنة وأهميتها من منظور إسلامي:

نشأت المواطنة تاريخياً عندما بدأت المجتمعات البشرية محاولة إيجاد نظام اجتماعي ينظم شؤونها والعلاقة بين أفرادها، إلا أن هذه المحاولات أدت إلى ظهور نوع من التخوف من قبل بعض الأفراد على حرياتهم، ما أوجد فريقين: فريق يؤمن بأهمية التنظيم الاجتماعي، وفريق يؤكّد أهمية الحرية الفردية، ولم تنجح هذه المجتمعات الإنسانية في حسم هذا الصراع، فالمشكلة لا تكمن في أيها أهم: الحرية الفردية أم التنظيم الاجتماعي، إنما تكمن في كيفية إيجاد توافق وانسجام بين التنظيم والحرية، فالحرية بلا ضوابط هي فوضى، والتنظيم الذي يؤدي إلى تقييد حريات الناس لا يعتبر تنظيماً عملياً، ومن هنا نشأت الحاجة إلى الحكومة حتى تستطيع تنظيم الحريات وتوجيهها لما فيه مصلحة الفرد والجماعة (المعمري، سيف بن ناصر بن علي، ٢٠١٤م، ص ص ٤٣، ٤٤).

وقد اقترن مفهوم المواطنة تاريخياً بالدولة الإغريقية، ففي أثينا صار بإمكان الفرد الذي توفر فيه شروط معينة، أن يشارك في إدارة الشأن العام عبر التصويت في الأمور التي تهم المدينة ومارسة حق الانتخاب، إلا أن صفة المواطنة كانت في الدولة الإغريقية مقتصرة على النخبة من الرجال، وقد توسع مفهوم المواطنة نسبياً في روما ليشمل النساء والمقيمين في روما بصفة عامة، ثم تعمق مفهوم المواطنة بشكل أكبر في القرن الثامن عشر مع قيام الثورة الفرنسية في عام ١٧٩٨ م، ليشمل عدداً من العناصر المتربطة والتي تمثل مبادئ ومتطلبات للمواطنة (شقيري، حفيظة، و فراوس، يسري، ٢٠١٤ م، ص ١٢).

ويعد مفهوم المواطنة مفهوماً معقداً، ولذلك لا توجد رؤية أحادية لمعنى، فالمعنى يرتبط بالسياق الذي تستخدم فيه مفهوم المواطنة، وهناك ثلاثة رؤى لتفسير المواطنة على النحو التالي: (المزين سليمان حسين، ٢٠١٥ م، ص ٥٩).

- المواطنة كمكانة قانونية: ويعني أن المواطنة تمثل حماية للمواطنين وفق القانون، وتشمل حقوقاً وواجبات لكل من الدولة والمواطنين.

- المواطنة كوجود وانتماء: ويقصد بها أن المواطنة شعور بالانتماء إلى دولة أو أمة معينة، بعيداً عن الإقصاء، لتحقيق تكافؤ الفرص لكل المواطنين وتأكيد الشعور.

- المواطنة كممارسة: ينطلق هذا المدخل من أن المواطن الذي يكون انتماًه صادقاً وإنجاحياً، لابد وأن يظهر ذلك، وفيما بالتزاماتها، من خلال العمل من أجل خير المجتمع.

ويرتبط تحقيق المواطنة بتحقيق شرطين رئيسيين أولهما: هو الشعور بالانتماء لهذا الوطن، فغياب الشعور بالانتماء سوف يعني تلقائياً أن المواطن لن يؤدي ما عليه من واجبات، كذلك يشرط في الطرف الثاني - أي الدولة - ليس مجرد التواجد المادي، وإنما التواجد بالمعنى الحضاري، من يتوفّر لهذا مجموعة من الخصائص الحضارية كإطار أوسع للانتماء، (رسم، محمد رسم حسين، ٢٠١٢ م، ص ٣٢١).

ويحدد البليسي خصائص المواطنة في العصر الحديث في العناصر التالية (البليسي، وائل محمد محمد، ٢٠١٢ م، ص ص ٣١، ٣٢).

- المواطنة حاجة إنسانية ملحة: فالإنسان لا يستطيع العيش بمعزز عن الآخرين.

- المواطنة عالمية إنسانية لكل البشر: فحقيقة المواطنة تتسامي عن العصبيات والنعرات القبلية.

- المواطنة شاملة لجميع مكونات المجتمع المدني: ومن هنا يشعر الفرد بالمسؤولية.
- المواطنة متوازنة بين الفردية والجماعية: فهي تعترف بحقوق الفرد المختلفة.

وقد ربط الإسلام معنى الوطنية بالأرض، وحب الوطن شعور فطري لم ينكره الإسلام، بل نظر إليه على أنه ميل فطري راسخ في النفس، فنها، ولم تقيده مضامين أي نزعة من النزاعات ذات اتجاه عنصري، بل ربط بينه وبين الدين وعمل على إدماج البشرية بعضهم البعض دون تمييز على أساس الحدود الجغرافية، فمد بذلك مفهوم الوطن على امتداد العقيدة، ووسع مفهوم الوطنية لتكون انتفاءً فطرياً إلى الأرض وموالاة دينية لعقيدة الإسلام وقيمه ومبادئه، فانسجام الدين والوطنية وامتزاجهما معاً - بحيث تكون الوطنية متشربة للإسلام، ويكون الوطن دار له - هو الذي جعل للوطنية هذا المعنى الواسع الذي يتتجاوز الحدود الإقليمية، والمعنى المحصور في الأرض، ليرقى به من الأرض إلى القيمة والمكانة والحرمة، ويقرنه بمبادئ القيم التي يؤمن بها من يقيم على هذا الأرض (الوحش، هالة محثار، و شادي، أحمد الصاوي طه، ٢٠١٤م، ص ٤٤٤).

وفي التاريخ الإسلامي ما يشير إلى مفهوم المواطنة من خلال مجتمع المدينة والذي يسير وفقاً لتشريعات الدين الإسلامي التي تحفل للمواطنة حقوقه جميعاً، ولعل سيطرة مبادئ المواطنة هو ما جعل المجتمع الإسلامي يصل إلى مشارق الأرض ومغاربها في فترة زمنية قصيرة بحسب وسائل المواصلات في ذلك الوقت، كما أدى ذلك إلى اعتناق الكثير من الناس - في تلك المجتمعات - الإسلام طوعاً واحتياجاً لما وجده في تعاليمه وتشريعاته، والتي كانت لحياتهم وعلاقتهم خير منظم بعد معاناة من الظلم والقهر والعدوان في مجتمعاتهم قبل مجيء الإسلام، ولقد كان لتأسيس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة أثراً واضحاً في تحديد أبعاد مفهوم المواطنة ورسم العلاقات الاجتماعية على منهج المساواة والعدل لجميع أفراد المجتمع (مناع، هيثم، ١٩٩٧م، ص ٤٣).

والتابع للتاريخ الإسلامي والدولة الإسلامية يلاحظ مدى الاهتمام بواقع الإنسان ومجتمعه، وما يحمله ذلك المجتمع من تباين ديني واقتصادي واجتماعي، فأقرت التعددية الدينية، فلم تكره أحداً على الدين الإسلامي، وترسيخ مبادئ الوحدة والتعابير الاجتماعية ضمن مجتمع المدينة الواحد المتعدد ثقافياً، وإقرار الحقوق والملكيات العامة والخاصة، وحفظ حقوق المسلمين وغير المسلمين، والسماحة مع أهل الأديان الأخرى في حفظ حقوقهم والوفاء بالعهد، وبؤكد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في معناه «من قتل نفساً معاهداً لم يرح رائحة الجنة»، «ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته لم يشم رائحة الجنة....».

ومن هنا يمكن القول أن الإسلام هو من أسس للمواطنة، لأن المواطن تطلب ضرورة توافر قدر كبير من الفضائل والقيم التي تعلي من شأن الفرد والمجتمع على حد سواء، فالمواطنة لا تستقيم في مجتمع محتل التوازن، حيث يفقد كل أفراد المجتمع في أعلى شرائحة وفي أحطها مواطنهم تعبيراً عن كونهم في الحقيقة لا ينتمون إلى وطن واحد، ولا يوطن أحدهم الآخر، تجمعهم الأرض، ولا يجمعهم ما تتيحه الأرض للإنسان، بينما البلاد التي استقامت فيها المواطنة بمفهومها الوطني والإنساني سارت الحياة فيها نحو الأسمى، ولا حد للسمو (الشمربي، أسيل عبد الكريم، د.ت، ص ٥).

ثانياً: مبادئ التربية من أجل المواطن كما تبدو من أدبيات التربية الإسلامية.

(١) مبدأ الحقوق والواجبات.

ويشمل الجوانب التشريعية التي تنظم علاقة المواطن مع الحكومة، وعلاقته مع مؤسساتها، والحقوق التي يحصل عليها، وهي حقوق متعددة: سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، في مقابل الواجبات التي يلتزم بها، فبناء علاقة سليمة بين الفرد والسلطة يتطلب تعريف الفرد بحقوقه كاملة حتى يحظى الجميع بحقوقهم كافة، ويمارسونها في إطار قائم على الوعي والمسؤولية، ويدركوا أهمية هذه الحقوق في حياتهم، وأثرها في استقرار مجتمعاتهم، والقوانين التي تؤطرها، فالمواطنة ليست مجرد ارتباط بأرض، وإنما هي عقد اجتماعي بين الإنسان ووطنه، وكلما كان العقد عادلاً ومتوازناً وقتع المواطن بموجبه فعلياً بحقوقه، يزداد شعور الفرد بموطنه، ويقوى ارتباطه ورغبته في التقاضي في خدمته (عمار، رضوى، ٢٠١٤م، ص ١٥).

وتعني حقوق المواطن: تلك الامتيازات التي تقدمها وتتوفرها الدولة لمواطنيها بحيث يتمتعوا بها ويمارسونها، وهي الحريات الشخصية، وتشمل حرية الاعتقاد والفكر والرأي والملك والرعاية الصحية والتعليمية وتوفير الحياة الكريمة والمساواة والعدل.

وأول حقوق المواطن الحق في الحياة، فالحياة من المنظور الإسلامي هبة من الله إلى الإنسان فهي حق له: «وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمْتِكُمْ» (الحج: ٦٦)، وقد كرم الله بان نفح فيه من روحه وجعل له السمع والبصر والرؤاد: «الذِي أَحَسِنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبِدَاءَ خَلْقَهُ إِنَّ إِنْسَانَ مِنْ طَينٍ . ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سَلَالَةِ مَاءٍ مَهِينٍ . ثُمَّ سَوَاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئَدَةَ قَلِيلًاً مَا تَشَكَّرُونَ» (السجدة: ٩-٧).

وأما عن حق المواطن في التعليم، فالتعليم يعد حقاً من حقوق الإنسان الأساسية التي تقوم على نقل المعارف والمهارات والقيم الموجودة في المجتمع، وتشكيل المواطن على

أساس مبادئ احترام الحياة والكرامة الإنسانية والتعدد الثقافي، وقد حددت اللجنة العالمية المعنية بالتعليم للقرن الواحد والعشرين أربعة مبادئ للتعليم وهي: التعلم من أجل أن تكون، والتعلم من أجل أن تعرف، والتعلم من أجل أن تفعل، والتعلم من أجل العيش المشترك (منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، ٢٠٠٩م، ص ٣١).

لذلك يلعب التعليم دوراً أساسياً في إيجاد بيئة اجتماعية توضح شكل العلاقات بين المواطنين بعضهم البعض، وتحدد قدرته على معرفة الحقوق التي يكفلها القانون والدستور الذي يتميّز إليه ومحاوله الاستفادة منها، وكذلك معرفة الواجبات الملقاة على عاته وضرورة الالتزام بها.

258

ومن حقوق المواطن المساواة والمعاملة المتماثلة وفق تعاليم الإسلام وما نص عليه الدستور، ولقد جاءت المساواة في الإسلام بصورة مطلقة بغض النظر عن اللون أو الجنس أو اللغة، وفي ذلك يقول النبي صل الله عليه وسلم في ما معناه «يا أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا أسود على أحمر إلا بالتقى واحد.....» وقال تعالى «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم....» (الحج: ٤).

والمساواة حق من الحقوق التي نادي بها الإنسان منذ القدم، ودعت إليها جميع الشرائع السماوية والفلسفات، واستخدمتها الدساتير الحديثة للتعبير عن معنى يوضح أن الأفراد أمام القانون سواء، دون تمييز بينهم بسبب الدين أو الجنس أو العرق أو اللغة أو المكانة الاجتماعية، وذلك في اكتساب الحقوق ومارستها، والتحمل بالالتزامات وأدائها (عبد المنعم، فؤاد، ٢٠٠٢م، ص ١٧).

ومن حقوق المواطن الحق في الاعتقاد، لذلك فلا يمكن جبر الإنسان على عقيدة معينة، فالإسلام لا يلزم الإنسان الدخول فيه، ويؤكد ذلك قوله تعالى «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّسُدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرُ بِالظَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرُوهَ الْوُنُقُّى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (آل عمران: ٢٥٦)، وقوله: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَمَنَ مَنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَيِّعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (يونس: ٩٩)، وفي الآية استفهام استنكارى، أي إنه لا يجوز إكراه الناس حتى يدخلوا في الإسلام، ولعل هذا يعطي للتربية دوراً هاماً في بناء أجيال متمسكة بالوحدة الوطنية في ضوء حرية العقائد التي سمح بها الإسلام، مما يتتيح للجميع التعايش مع الآخر في سلام واستقرار دون إكراه لأحد على اعتناق دين أو مذهب لا يريد اعتناقه، فالإكراه بكل المعايير إسقاط للعقل، وإلغاء للإرادة والاختيار، وسبيل للتلسلط والفساد، وسفك الدماء والظلم، وقتل للإنسان بل هو أشد

من القتل، ذلك أن إجبار الإنسان على دين أو عقيدة لا يختارها ولا يقنع بها، أو حرمانه من عقيدة أو دين يختاره أشد من قتله، لأن ذلك قتل لإرادته و اختياره إلغاء ل الإنسانيته، وإسقاط لكرامته (الريسوبي، أحمد و آخرون، ٢٠٠٣، ص ١٨).

ويعتبر توفير فرص العمل للمواطن، من أهم الحقوق الأساسية للإنسان ، إذ يرتبط حق الإنسان في معيشة كريمة بحقه في العمل ارتباطاً أساسياً ملازماً له على سبيل الدوام والاستمرار ، ولذلك فقد رفع الإسلام من شأن العمل وأقر أهميته ، وحث الناس عليه ورفع شأنه إلى مصاف العبادات ، وأوجب على الدولة الإسلامية تأمينه وضمانه للأفراد القادرين عليه أي انه أوجب على الدولة أن تضمن العمل للفرد هي بنفسها استدلاً من حكامه (عفيفي، محمد الصادق، د.ت، ص ٣٥) فقد قال صلي الله عليه وسلم : «..الإمام راع وهو مسئول عن رعيته ..»

ومن حقوق المواطن الحق لكل مواطن في الدولة إبداء رأيه دون التعرض له بأي ضغط أو اعتداء، وقد نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادة (١٩) على أن لكل شخص الحق في الرأي والتعبير ويشمل هذا الحق حرية انتقاد الآراء دون أي تدخل (مرقس، سمير، ١٤٢٧، ص ٣٩).

وبعد معرفة الحقوق والامتيازات التي يتمتع بها المواطن، يجب معرفة الواجبات المنوطة بالمواطنة، وتعني الواجبات التكاليف المنوطة بالمواطن فعلها والالتزام بها، ومن هذه الواجبات احترام النظام الذي يعيش فيه المواطن، والحفاظ على الممتلكات، والمساهمة في تنمية الوطن، والمحافظة على المرافق العامة، والتكاتف مع أفراد المجتمع.

وهناك واجبات على المواطن للدولة، وتمثل هذه الواجبات في انتهائه وولائه لوطنه، والدفاع عن وطنه، واحترام الأنظمة والقوانين التي تسنها دولته، والمحافظة على مرافق الدولة العامة التي تساهم في خدمة المواطن و تعمل على رفاهيته وتشجع زيادة الإنتاج وتسهم في تنمية موارد الاقتصاد بما يحقق مصلحة الفرد والجماعة، وتماسك الوحدة الوطنية (الصاعدي، فيصل بن سعيد محمد، ٢٠١١، ص ٤٦).

وتتمثل واجبات المواطن تجاه مجتمعه في الواجبات التي لا بد أن يقوم بها المواطن في المجتمع الذي يعيش فيه كعلاقته بأسرته وأصدقائه وزملائه وجيشه، كما تمثل في العلاقات الاجتماعية المشابكة من زيارات وحضور أفالح وأتراح والمشاركة في المناسبات المختلفة (الكواري، علي خليفة، ٢٠٠١، ص ٧٣).

ومن واجبات المواطن الالتزام بالقوانين، لأن ذلك يؤدي إلى انتشار الأمن والطمأنينة في المجتمع ويفضي على الفساد وظواهر التخريب والدمار، وعلى المواطن الالتزام بطاعة

الله سبحانه وتعالى التي تدفعه إلى طاعة الحاكم وولي الأمر، والالتزام القوانين، والالتزام بأحكامه وتحقيق التكافل الاجتماعي، ومحاربة كل ما فيه ضرر على المجتمع (قاسم، مصطفى عبد الله، د.ت، ص ٨٨).

ومن الواجبات المواطنية بالمواطنة: الالتزام بأوقات العمل الرسمية، فالإسلام دين عقيدة وعبادة وعمل، وينبغي تطبيق هذه المعانى السامية إلى سلوك عملى تطبيقي في حياتهم، فالعمل في الإسلام يحقق قيمًا اجتماعية وأخلاقية في المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان، ويحقق فوائد تضمن بقاءه وتقدم وطنه، ولذلك يحرص الإسلام على الالتزام بأوقات العمل الرسمية لما فيه من خير للفرد ولل الوطن، قال تعالى» يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحًا فملاقيه...» (الانشقاق: ٧)، وبناء عليه فالالتزام بالعمل واجب على كل إنسان في المجتمع الذي يعيش فيه حتى ينهض بالمجتمع ويتقدم (هداني، حامد أشرف، ٢٠١١م، ص ٢١).

ومن واجبات المواطنية أيضاً «المسئولية» والتي تعني قيام الفرد بها هو مطلوب منه على أكمل وجه، ويختلف مفهوم المسؤولية حسب مجدها أو إطارها، فقد تكون مسئولية أدبية نتيجة مخالفة واجب أدبي، لا يدخل نطاق القانون، أو مسئولية قانونية نتيجة مخالفة التزام قانوني، وعليه فإن المسؤولية الالتزام الذي يقع نهائياً على عاتق شخص يتعرى ضرر أصحاب شخص آخر (شقر، حفيظة، وفراوس، يسري، ٢٠١٤م، ص ٥٦).

(٢) مبدأ الانتهاء:

يعرف الانتهاء الوطني بأنه: اتجاه إيجابي مدعم بالحب يستشعره الفرد تجاه وطنه، مؤكداً وجود ارتباط وانتساب نحو هذا الوطن - باعتباره عضواً فيه - ويشعر نحوه بالفخر والولاء، ويعتز بهويته وتوحده معه، وينشغل بقضايايه، ويدرك مشكلاته، ويلتزم بالمعايير والقوانين والقيم الموجبة، التي تعلی من شأنه وتنهض به، ويخافض على مصالحه وثرواته، ويسهم في الأعمال الجماعية، ولا يتخلى عنه حتى وإن اشتدت به الأزمات (العامر، عثمان بن صالح، ٢٠٠٥م، ص ٣١).

والانتهاء للوطن له الكثير من المظاهر منها الدفاع عن الوطن، والمحافظة على ثرواته، والاعتزاز بالرموز الوطنية، والصبر على البلاء من أجله، والمشاركة في المناسبات الوطنية، والاعتزاز بمنجزاته في أي مجال، والوحدة الوطنية بين شرکاء الوطن الواحد.

ومن أهم مظاهر الانتهاء الوطني الدفاع عن الوطن أمام كل من يحاول الاعتداء عليه بالفعل أو القول، والتضحية والنصرة والعطاء من أجله، والولاء والانتهاء الوطني

لا يرتبط بالالتصاق الجسدي للفرد بالوطن، بل يتعدى حدود الوطن، فيحب وطنه ويسعى لرفعته في الداخل والخارج، وذلك لأن الانتفاء الوطني يشيع لدى الفرد المتمي إلى إحساس بالمشاركة الوجданية، خاصة وأن مجموعة العلاقات التي تربط الفرد بالوطن تختزل وتتجدد إلى مجموعة العلاقات الإنسانية التي تشاركه العيش تحت مظلة هذا الوطن، وذلك من خلال اتساق الفرد في إطار الجماعة بالوطن من خلال التحرك والتفاعل في كنف الجماعة، ويوظف كل إمكانياته من أجل الوطن (الشعراوي، حازم، أحمد، ٢٠٠٨م، ص ٦٠).

ومن مظاهر الانتفاء الوطني أيضاً تقديم المصلحة العامة على الخاصة، والمصلحة عبارة في الأصل عن جلب المنافع أو دفع المضار، وهي المصلحة الشرعية، والمصلحة في المفهوم الإسلامي: هي التي تعني المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع منخلق خمسة، الدين والنفس والعقل والمال والعرض، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة، فالمصلحة إن ناقضت مقاصد الشريعة، فهي ليست مصلحة، وإن بدا فيها نفع ظاهر، بل هي مفسدة يجب دفعها (أبو دف، محمود، ٢٠٠٤م، ص ٣٦).

ومن صور الانتفاء الوطني: الاعتزاز بالرموز الوطنية، فعادة ما يخترق الإنسان طريقة تعبيره عن اعتزازه بوطنه من خلال إظهار الاعتزاز بالأشياء التي ترمز بوضوح وب مباشرة إلى وطنه، فالاعتزاز بالرموز الوطنية هو طريقة تعبير عن الاعتزاز بالوطن، ومن أمثلة هذه الرموز الوطنية، العلم والنشيد الوطني، والأناشيد الوطنية الأخرى المعبرة عن انتصارات الوطن (أبو فودة، محمد عطية خليل، ٢٠٠٦م، ص ٧٧).

والمشاركة في المناسبات الوطنية والاحتفال بها والفرح بقدومها، أحد مظاهر الانتفاء الوطني والاحتفال بهذه المناسبات ما هو إلا تأريخ لنضال الوطن من أجل الحصول على حرية واستقلاله والعيش بكرامة، لذلك فالمشاركة في إحياء هذه المناسبات ما هو إلا وفاء للشهداء والأجداد الذين قدموا نضحيات عظيمة في سبيل نصرة الوطن (هдан، حامد أشرف، ٢٠١١م، ص ٣١).

ومن مظاهر الانتفاء أيضاً الاعتزاز بمنجزات الوطن والتقدم في كافة المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فلا بد من استشعار المواطن بمنجزات الدولة في المجال الصحي وفتح العديد من المراكز الصحية والطبية، وفي المجال التعليمي بفتح العديد من المدارس والمعاهد والجامعات المختلفة ومراكز التدريب، وفي مجال البنية التحتية وشبكات المواصلات والطرق (الأسمري، خالد بن عبد الله، ٢٠١٢م، ص ٤١).

ومن مظاهر الانتهاء الوطني الصبر على البلاء من أجل الوطن، قال تعالى « ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين....» (البقرة : ١٥٥)، فالإسلام يحث أبناءه على الصبر والتجلد والترجل في تحمل المشاق والصعوبات التي تواجهه في سبيل تحقيق تقدم الدين والوطن، فالثبات والصبر يحققان ما يربو إليه أبناء الوطن، من أجل تذليل الصعوبات التي تواجههم في تحقيق التنمية والازدهار (القططاني، يحيى، عبد الرحمن، ١٤١٩هـ، ص ٥١).

ومن صور الانتهاء الوطني أيضاً المحافظة على ثروات الوطن ومتلكاته، فثروات الوطن ومتلكاته هي ملك لجميع أبنائه، وإن الإضرار بها سلباً يؤثر على اقتصاد الوطن، كذلك من الضروري للانتهاء الوطني تشجيع المنتجات الوطنية وتفضيله على المنتجات الأجنبية، لأن ذلك يصب في مصلحة المواطن والوطن، ويدفع عجلة الإنتاج والتقدم، كذلك من الضروري للانتهاء الوطني التمسك بالعادات والتقاليد والأعراف الوطنية والحفاظ عليه وعدم تقليد العادات والتقاليد الغربية الدخيلة على وطننا العربي والإسلامي (عبد اللطيف، ميادة طارق، ٢٠١٤م، ص ٤٥٨)

ومن الضروري التعرف على الأحداث الجارية والربط بين مفاهيم المواطن و بين مشكلات أو أحداث وقعت منذ زمن قريب، أو تقع في الوقت الحاضر، أو لا يزال من المتوقع حدوثها في القريب، وقد تكون هذه القضايا على الصعيد السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي أو الاقتصادي أو العلمي (عامر، طارق عبد الروّف، ٢٠١١م، ص ٤٣).

والوحدة الوطنية أهم مظاهر الانتفاء، فالوحدة الوطنية لا تقوم على أساس من الولاء المشترك للمبادئ السياسية فحسب، وإنما تتطلب قبل ذلك وبعده أن يكون لدى أبناء المجتمع «مشاعر العضوية»، وأن تكون هذه المشاعر عامة ومشتركة بين الجميع، الأمر الذي يتضمن ضرورة أن يكون لدى أبناء المجتمع «مشاعر الانتفاء» للوطن الواحد الموحد، وأن يكون لديهم رغبة أصيلة ومشتركة لأن يستمروا في العيش معاً، إن الوحدة

الوطنية ببساطة ويسراً تختم على كل مواطن أن ينظر إلى الآخر بحسبانه «واحداً منا» و«صناً لنا»، ومن ثم تتبلور صيغة جديدة للهوية الوطنية المشتركة والتي بمقتضها يشعر المواطنون على اختلاف ثقافاتهم وأجناسهم وأديانهم ومذاهبهم أنهم أعضاء في وطن واحد (فوج، هاني عبد الستار، فرج، د.ت، ص ٣٠).

(٣) مبدأ المشاركة المجتمعية:

تعرف المشاركة المجتمعية بأنها كل ما يقوم به أفراد المجتمع من أنشطة لخدمة مجتمعهم، في كافة مجالاته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية والثقافية، وقد يكون هؤلاء الأعضاء أفراداً أو جماعات أو مؤسسات، ويعتمد عمل هؤلاء على التطوع والالتزام والوعي والشفافية (العمجي، محمد حسين، ٢٠٠٥م، ص ٤٠).

واهتم الإسلام بوضع أساس عام للمشاركة المجتمعية التي تعتمد على التعاون والتناصح والتآخي والشاور، قال تعالى «تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعذاب....» (المائدة: ٢)، وقوله صلى الله عليه وسلم في ما معناه «والله ما استشار قوم إلا هدوا لأفضل ما بحضرتهم ثم تلا وأمرهم شوري بينهم»، ومن هنا فالمشاركة المجتمعية تعتبر نموذجاً لتبعة جهود أفراد المجتمع وجماعته وتنظيمها للعمل مع الأجهزة الرسمية وغير الرسمية لرفع المجتمع اقتصادياً واجتماعياً (المزين، سليمان حسين، ٢٠١٥م، ص ٥٩).

لهذا يرشدنا الإسلام إلى العمل الجماعي، وقد طبق النبي صلى الله عليه وسلم هذا المبدأ في حياته يبدو ذلك واضحاً في كثير من المواقف منها ما رواه البخاري في ما معناه، عن البراء رضي الله عنه قال: لما كان يوم الأحزاب وخندق رسول الله صلى الله عليه وسلمرأيته ينقل من تراب الخندق حتى وارى عني الغبار جلدة بطنه....، وقد شارك النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة في معظم الأعمال، ومن ذلك بناء المسجد.

ومن مظاهر المشاركة : التكافل لكل ما يتعلق بكفالة الأيتام، والمشاركة الفاعلة في أعمال الجمعيات الخيرية والمساهمة في تعزيز مواردها، وإنشاء العديد من الأعمال الخيرية، والسعى على الأرامل والمساكين وتفقد أحوالهم ورعايتها شئونهم، ورعاية الأسر الفقيرة التي لا تكفيها مواردها المالية، والأسر التي فقدت عائلها، كل ذلك يعد مظهراً من مظاهر المشاركة الاجتماعية، والذي يعد القيام به أحد مبادئ التربية من أجل المواطن.

ومن مظاهر المشاركة المجتمعية العمل التطوعي ويعرف بأنه: جهود إنسانية تبذل من أفراد المجتمع بصورة فردية أو جماعية، ويقوم بصفة أساسية على الرغبة والدافع الذاتي،

سواء كان هذا الدافع شعورياً أم لا شعورياً، ولا يهدف القائم بالعمل التطوعي تحقيق مقابل مادي أو ربح خاص، بل اكتساب شعور السعادة الذاتية والانتهاء إلى المجتمع وتحمل بعض المسؤوليات التي تسهم في تلبية احتياجات اجتماعية ملحة (الجمل، أحمد، ٢٠٠٩م، ص ٢١).

ويعد العمل التطوعي من أفعال الخير التي حضر عليها القرآن الكريم في كثير من آياته، منها قوله تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ كُعْوَا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعُلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُنْلَحُونَ» (الحج: ٧٧)، وقال تعالى «وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكَفَّرُوهُ وَاللَّهُ عَلَيْهِ بِالْمَقْتِنَ» (آل عمران: ١١٥)، وقد جاءت كثير من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم مؤكدة نفس المعنى، ومن ذلك ما جاء عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من نفس عن مسلم كربة من كرب الدنيا، نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيمة، ومن يسر على مصر، يسر الله عليه في الدنيا والآخرة، ومن ستر على مسلم ستر الله عليه في الدنيا والآخرة، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه» (أبو داود، سليمان بن الأشعث، د.ت، ج ٤، رقم ٤٩٤٦، ص ٣٨٧).

ومن مظاهر المشاركة المجتمعية: التكافل الاجتماعي، ويعد التكافل الاجتماعي من أهم الأسس التي يقوم عليه المجتمع في الإسلام والتي تضمن بقاءه وسعادته في إطار المودة والأمن والسلام، ولقد حث الإسلام على التكافل في كثير من آياته، قال تعالى «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ...» (الحجرات: ١٠).

فالتكافل الاجتماعي: أن يتضامن أبناء المجتمع ويتساندوا فيما بينهم سواء كانوا أفراداً أم جماعات، حكامًا أم محكومين، على اتخاذ مواقف إيجابية كرعاية اليتيم، أو سلبية كتحريم الاحتقار، بداع من شعور وجدياني عميق ينبع من أصل العقيدة الإسلامية، ليعيش الفرد في كفالة الجماعة، وتعيش الجماعة بمؤازرة الفرد، حيث يتعاون الجميع ويتضامنون لإيجاد المجتمع الأفضل ودفع الضر عن أفراده (علوان، عبد الله ناصح، ٢٠٠١م، ص ١٥).

ومن صور المشاركة المجتمعية التضامن بين أبناء المجتمع الواحد، ويقوم التضامن على فكرة مساعدة الفرد للغير ولذلك فهو يناقض الأنانية والفردية، وينبع التضامن من الصمير الجماعي الذي يفرض لكي يتواجد مجتمع ما أن يعني هذا الأخير بأن مصلحته الجماعية تعني أن أعضاءه محتاجون لبعضهم وأنهم يكملون بعضًا، ولا بد لهم من التضامن فيما بينهم، للتضامن أشكالاً وصوراً كثيرة منها: التضامن بين الفئات الاجتماعية المتفاوتة من حيث الموارد الاقتصادية والذي قد يتخد أشكالاً تلقائية وفردية، كما قد يتخد أشكالاً مهيكلة مثل المنظمات الإنسانية والخيرية، وقد يكون التضامن بين الأجيال في احترام

حقوق الإنسان، وقد يكون بين الدول في الكوارث الطبيعية والمحروب وغيرها (شغir، حفيظة، وفراوس يسري، ٢٠١٤م، ص ٢٢).

(٤) مبدأ التسامح واحترام الآخرين.

يعرف التسامح بأنه : قدرة الفرد على البقاء بدرجة معقولة من التوافق والخلو من الردود الانتقامية من خلال كظم الغيظ، والعفو، والإحسان للمسيء، بحيث يتمكن من التعامل مع الإساءة الموجهة إليه بحكمة، فيمتنع بإرادته عن الانتقام من المسيء، ويعفو عنه عن طيب خاطر دون أن يبقي في داخله أثراً للإساءة، بل ويبارد بالإحسان لمن بدرت منه الإساءة بطرق الإحسان المتعددة، كتقديم العون له (السيد، بسيوني بسيوني، ٢٠٠٢م، ص ١٦٧).

وهناك نصوص كثيرة أصلت الاختلاف والتسامح مع المختلف والتعايش معه وأقرته ومنها: ميثاق الأمم المتحدة لسنة ١٩٤٥م عندما أوردت ديباجته ما يلي «نحن شعوب الأمم المتحدة وقد آتينا على أنفسنا ... أن نأخذ أنفسنا بالتسامح، وأن نعيش معاً في سلام وحسن جوار»، وأيضاً هناك ديباجة إعلان من الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة الذي اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٤ ديسمبر ١٩٦٠م، وجاء فيه «...إن شعوب العالم قد أعلنت في ميثاق الأمم المتحدة عن عقدها العزم على أن تؤكد من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية، وبكرامة الإنسان وقدره، ويتساوي حقوق الرجال والنساء، وحقوق الأمم كبيرة وصغيرة، ... وإقامة علاقات سليمة وودية على أساس احترام مبادئ تساوي جميع الشعوب في الحقوق وحقها في تقرير مصيرها، والاحترام والمراعاة لحقوق الإنسان والحربيات الأساسية للناس جميعاً دون تمييز بسبب العرق أو الجنس أو اللغة أو الدين....» (منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، ٢٠٠٩م، ص ٢٥، ٢٦).

ومن مظاهر التسامح لتحقيق المواطننة «المرونة في التعاملات» ويقصد بذلك قابلية الشيء للتغيير والقدرة على التكيف مع المتطلبات الجديدة أو المختلفة أو المتغيرة، ومن هنا فالمواطنة تستلزم الرغبة في تغيير الخطط عند الضرورة، وتعد المرونة أساساً في قدرة المواطن على التكيف ومسايرة المواطنين الآخرين في بيئه تتصرف بالأخذ والعطاء (البلبيسي، وائل محمد محمد، ٢٠١٢م، ص ٥٤).

والاختلاف بين الأشخاص أو بين المواطن والمؤسسات، أحد مظاهر التسامح، والاختلاف فطري، بمعنى أن الإنسان يولد به مثل الاختلاف في اللون أو الجنس أو

غيرها من المعطيات المادية الثابتة، كما أن الاختلاف مكتسب بمعنى أن الإنسان يكتسبه مع مرور الزمن، و اختيارياً كالاختلاف في الرأي والعقيدة، وهذا يفترض احترام المختلف والتسامح والتعايش معه، أي دون اعتبار الاختلاف دونية أو نقصاً (شقيق، حفيظة، و فراوس يسري، ٢٠١٤م، ص ١٩).

ومن مظاهر التسامح أيضاً: تقبل الآخر، ويعرف تقبل الآخر بأنه: قدرة الفرد على تقبل معتقدات الآخرين وأرائهم، وعدم الضيق بالأراء المخالفه لرأيه، ليس فقط في مجال الأمور اليومية، بل حتى في أمور الدين والفكير والسياسة، كما أن تقبل الآخر يقصد به أيضاً التسامح والصفح والعفو عن الغير والإحسان إليه (زفروق، محمود حمدي، ٢٠٠٣م، ص ١٦٢-١٦٤)، قال تعالى «**قُلْ لِّلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْرِيَ قَوْمًا إِبْهَانًا كَأُنُوا يَكْسِبُونَ**» (الجاثية: ١٤).

ويعد تقبل الآخر من القيم الرفيعة التي تقوى الروابط بين الناس، وتشيع فيهم الألفة والمحبة، ويربي الإسلام أبناءه على تقبل الآخر بالدعوة إلى ممارسة القيم الخلقية جمعها والتي منها العفو والتسامح، قال تعالى «..... وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَعْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَفْوُرٌ رَّحِيمٌ» (التغابن: ١٤)، وقال أيضاً «... فَاصْفَحْ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ» (الحجر: ٨٥)، وقد يتوهم البعض أن تقبل الآخر يأتي عن ضعف واستكانة، وهذا توهم خاطئ، فتقبل الآخر ينبع من القوة والمقدرة؛ لأن العفو يكون عند المقدرة، كما قال الله تعالى «وَجَزَاءَ سَيِّئَاتِهِ سَيِّئَاتٌ مُّثُلُّهَا فَمَنْ عَفَّ وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (الشورى: ٤٠)، ويفؤكد ذلك أنه ما من عقوبة تذكر في القرآن الكريم وتعلق بحقوق العباد إلا ويرافقها مطلب رباني بالصلح والتسامح لكي تزداد الألفة بين الأفراد (صبري، عكرمة سعيد، ٢٠٠٣م، ص ٦٠١، ٦٠٢).

ويلزم تقبل الآخر بعد عن التعصب، فالإسلام ينهى عن التعصب لدين أو مذهب أو جنس؛ لذلك يأمر الإسلام بتقبل المخالف في الدين، قال تعالى «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمُجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ بِيَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (الحج: ١٧) ويفؤكد ذلك قوله ﷺ «ليس من دعا إلى عصبية، وليس من قاتل على عصبية، وليس من مات على عصبية (أبو داود، سليمان بن الأشعث، د.ت، ص ٧٥٣، رقم ٥١٢١).

كذلك من مظاهر التسامح لتحقيق المواطنة إجازة المدية لغير المسلمين وقبوهلها منه، وقد ثبت أن النبي ﷺ أهدى إليه الملوك قبل منهم - ولم يكونوا كلهم من المسلمين - كما أجاز الإسلام أيضاً للمسلم عيادة مرضاهم، والأصل في ذلك ما رواه البخاري

«كان غلام يهودي يخدم النبي ﷺ فمرض، فأتاه النبي ﷺ يعوده، فقعد عند رأسه، فقال له (أسلم) فنظر إلى أبيه وهو عنده، فقال له: أطع أبي القاسم ﷺ، فأسلم، فخرج النبي ﷺ وهو يقول: (الحمد لله الذي أتقذه من النار)، (البخاري)، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، ١٤٢٢هـ، ج ١، ص ٤٥٥، رقم ١٢٩٠)، وفي هذه التعاليم السامية دعوة لتقدير الآخر والتسامح مع المخالفين.

مراجع البحث:

- ١) ابن منظور الإفريقي المصري، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، د.ت، لسان العرب، ج ٣، بيروت، دار صادر، ط ٢.
- ٢) أبو النور محمد عبد التواب، د.ت، التنشئة الاجتماعية ودورها في إكساب قيم المواطنة ومهاراتها، كلية التربية، جامعة الفيوم.
- ٣) أبو حشيش، بسام محمد، ٢٠١٠م، دور كليات التربية في تنمية قيم المواطنة لدى الطلبة المعلمين بمحافظات غزة، مجلة جامعة الأقصى، (سلسلة العلوم الإنسانية)، المجلد الرابع عشر، العدد الأول، يناير (٢٠١٧-٢٠١٥).
- ٤) أبو داود، سليمان بن الأشعث، د.ت، سنن أبي داود، ج ٦، بيروت، الرسالة.
- ٥) أبو دف، محمود، ٢٠٠٤م، تربية المواطنة من منظور إسلامي، دراسة غير منشورة، كلية التربية، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين.
- ٦) أبو سلمية، يوسف محمد سليم، ٢٠٠٩م، المواطنة في الفكر التربوي الإسلامي ودور كليات التربية بغزة في تدعيمها من وجهة نظر طلبتها، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، الجامعة الإسلامية بغزة.
- ٧) أبو فردة، محمد عطية خليل، ٢٠٠٦م، دور الإعلام التربوي في تدعيم الانتهاء الوطني لدى الطلبة الجامعيين في محافظات غزة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، جامعة الأزهر بغزة.
- ٨) الأسمري، خالد بن عبد الله، ٢٠١٢م، قيم المواطنة وعلاقتها بالنشاط الاجتماعي المدرسي، دراسة ميدانية على طلاب المرحلة الثانوية بشرق الرياض، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الدراسات العليا، جامعة نايف للعلوم العربية والأمنية.
- ٩) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، ١٤٢٢هـ، صحيح البخاري، القاهرة، دار مطبع الشعب.
- ١٠) البراشدية، ثريا بنت أحمد بن سليمان، ٢٠١١م، دور الإدارة المدرسية في تنمية قيم المواطنة لدى طلبة التعليم ما بعد الأساسي بسلطنة عمان، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم والآداب، جامعة نزوى.

- (١١) بسيوني بسيوني السيد: الاتجاه النهائي للتسامح والانتقام لدى عينات من المراهقين والراشدين بالريف والحضر من الجنسين، مجلة كلية التربية، جامعة الأزهر، العدد (١١٢)، ٢٠٠٢.
- (١٢) البليسي، وائل محمد محمد، ٢٠١٢م، دور معلمي المدارس الثانوية بمحافظات غزة في تعزيز مبادئ المواطن الصالحة لدى طلبتهم وسبل تفعيلهن رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، الجامعة الإسلامية بغزة.
- (١٣) الجمل، أحمد، ٢٠٠٩م، العمل التطوعي في ميزان الإسلام، القاهرة دار السلام.
- (١٤) الخوالدة، تيسير محمد الخوالدة، ٢٠١٣م، دور عضو هيئة التدريس في الجامعات الأردنية في تنمية قيم المواطن من وجهة نظر الطلبة، مجلة دراسات العلوم التربوية، كلية العلوم التربوية، جامعة آل البيت، المجلد (٤٠)، ملحق (٣)، (١١٦٠-١١٨١).
- (١٥) رخاء، طارق عزت، ٢٠٠٦م، قانون حقوق الإنسان من بين النظرية والتطبيق في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية، القاهرة، دار النهضة العربية.
- (١٦) رستم، محمد رستم حسين، ٢٠١٢م، مؤسسات المجتمع المدني ودورها في الحياة السياسية المصرية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الحقوق، جامعة القاهرة.
- (١٧) الريسوبي، أحمد وأخرون: حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، كتاب الأمة، العدد (٨٧) قطر، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٤٢٣، ص ١٨.
- (١٨) زقزوقي، محمود حدي، ٢٠٠٣م، الإنسان والقيم في التصور الإسلامي، القاهرة، مكتبة دار الرشاد، وانظر: أحمد عمر هاشم: الضامن في مواجهة التحديات، القاهرة ، دار الشروق، ط ١٤٢١ هـ، ٢٠١١ م.
- (١٩) سعد، عبد الخالق يوسف، ٢٠٠٦م، تنمية قيم المواطن لدى تلاميذ التعليم الأساسي في ضوء خبرات بعض الدول، مجلة دراسات في التعليم الجامعي، العدد (٩)، أكتوبر، مركز تطوير التعليم الجامعي، جامعة عين شمس.
- (٢٠) الشرقاوي، موسى علي، ٢٠٠٥م، وعي طلاب الجامعة بعض قيم المواطن دراسة ميدانية، مجلة دراسات في التعليم الجامعي، العدد (٩)، أكتوبر، مركز تطوير التعليم الجامعي، جامعة عين شمس.
- (٢١) الشعراوي، حازم أحمد، ٢٠٠٨م، أثر برنامج بالوسائل المتعددة على تعزيز قيم الائتماء الوطني والوعي البيئي لدى طلبة الصف التاسع، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، الجامعة الإسلامية بغزة.
- (٢٢) شقير، حفيظة، و فراوس، يسري، ٢٠١٤م، الشباب والمواطنة الفعالة، صندوق الأمم المتحدة للسكان وائتلاف حافلة المواطن، تونس.
- (٢٣) الشمرى، أسيل عبد الكري姆، د.ت، استراتيجيات تنمية مفاهيم المواطن الصالحة لدى أطفال الروضة من وجهة نظر الهيئة التعليمية، مجلة واسط للعلوم الإنسانية، جامعة بغداد، العدد (٢١).

- ٢٤) الصاعدي، فيصل بن سعيد بن محمد، ٢٠١١م، المواطنة بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية دراسة مقارنة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة طيبة، المملكة العربية السعودية.
- ٢٥) صبري، عكرمة سعيد، ٢٠٠٣م، النظرة الإسلامية إلى الآخر، «حقيقة الإسلام في عالم متغير»، المؤتمر الرابع عشر للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، في الفترة من ٨ - ١١ ربيع الأول ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢ مايو - ٢٣ مايو، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- ٢٦) عامر، طارق عبد الرؤوف، ٢٠١١م، المواطنة والتربية الوطنية، اتجاهات عالمية وعربية، القاهرة، مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع.
- ٢٧) العامر، عثمان بن صالح، ٢٠٠٥م، أثر الانفتاح الثقافي على مفهوم المواطنة لدى الشباب السعودي دراسة استكشافية، دراسة مقدمة لقاء السنوي الثالث عشر لقادة العمل التربوي، الباحة ٢٦/١/٨٢-٢٦، ٥١٤٢٦/٣/٨-٦، ٢٠٠٥م، متوفرة في www.minshawi.com
- ٢٨) عبد اللطيف إيهان عز الدين إبراهيم، ٢٠١٣م، القيم المرتبطة بمفهوم المواطنة في منهج المواد الاجتماعية للصف التاسع الأساسي ومدى اكتساب الطلبة لها، رسالة ماجستير، غير منشورة، كلية التربية، الجامعة الإسلامية بغزة.
- ٢٩) عبد اللطيف، ميادة طارق، ٢٠١٤م، دور العولمة في تشكيل الاتجاهات نحو قيم المواطنة والتزاهة من وجهة نظر مدرسيي المرحلة الثانوية في ضوء بعض التغيرات، مجلة كلية التربية الأساسية، جامعة بغداد، المجلد (٢٠)، العدد (٨٦)، (٤٣٥-٤٨٠).
- ٣٠) عبد المنعم، فؤاد، ٢٠٠٢م، مبدأ المساواة في الإسلام، الإسكندرية، مطبعة مكتبة العربي الحديث.
- ٣١) العجمي، محمد حسين، ٢٠٠٥م، المشاركة المجتمعية المطلوبة لتفعيل مدخل الإدارة الذاتية لمدارس للتعليم الابتدائي بمحافظة الدقهلية، مجلة كلية التربية بالمنصورة، العدد (٥٨)، (٣-٩٠)
- ٣٢) عفيفي، محمد الصادق عفيفي، د.ت المجتمع الإسلامي وحقوق الإنسان، السنة (٦) العدد (٦٢) مكة الكريمة رابطة العالم الإسلامي.
- ٣٣) علوان، عبد الله ناصح، ٢٠٠١م، التكافل الاجتماعي في الإسلام، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع.
- ٣٤) عمار، رضوى، ٢٠١٤م، التعليم والمواطنة والاندماج الوطني، مجلس الوزراء المصري، مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار، مركز العقد الاجتماعي.
- ٣٥) عمران، علي عليان، ٢٠١٤م، درجة تمثل طلبة جامعة الأقصى لقيم المواطنة في ظل العولمة، دراسة تطبيقية على عينة طلبة جامعة الأقصى بقطاع غزة، مجلة جامعة الأقصى، (سلسلة العلوم الإنسانية)، المجلد (١٨)، العدد (٢)، يونيو (٣٤-١).

- ٣٦) فرج، هاني عبد الستار، د.ت، التربية والمواطنة، دراسة تحليلية، المركز العربي للتنمية والتعمر، acco مستقبل التربية العربية.
- ٣٧) قاسم، مصطفى عبد الله، د.ت، التعليم والمواطنة (واقع التربية المدنية في المدرسة المصرية) القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.
- ٣٨) القحطاني، يحيى عبد الرحمن، ١٤١٩هـ، المواطنة، أنسها ومقوماتها، الرياض، مكتبة الفرزدق.
- ٣٩) الكندري، كلثوم محمد إبراهيم، والعازمي، مزنة، سعد خالد، ٢٠١٣م، قيم المواطنة المتضمنة في كتب التربية الإسلامية للمرحلة الثانوية في دولة الكويت، دراسة تحليلية، مجلة جامعة أم القرى للعلوم التربوية والتفسية، المجلد الخامس، العدد الأول (٣٧٢-٣٠٨).
- ٤٠) الكواري، علي خليفة، ٢٠٠١م، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية.
- ٤١) المالكي، عطيه حامد، ٢٠٠٩م، دور تدريس مادة التربية الوطنية في تنمية قيم المواطنة لدى تلاميذ المرحلة الابتدائية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، جامعة أم القرى.
- ٤٢) المدهون، يحيى إبراهيم، ٢٠١٢م، دور الصحافة الالكترونية الفلسطينية في تدعيم قيم المواطنة لدى طلبة الجامعات بمحافظات غزة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، جامعة الأزهر بغزة.
- ٤٣) مرقس، سمير، ١٤٢٧هـ، المواطنة والتغيير ، دراسة أولية، ط١ ، القاهرة مكتبة الشروق.
- ٤٤) المزين، سليمان حسين، ٢٠١٥م، درجة ممارسة طلبة الجامعات الفلسطينية في محافظات غزة لقيم المواطنة من وجهة نظرهم وسبل تحسينها، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات التربوية والنفسية، المجلد الثالث والعشرين، العدد الثاني (٥٧-٨٣) أبريل.
- ٤٥) العمري، سيف بن ناصر بن علي، ٢٠١٤م، التربية من أجل المواطنة في دول مجلس التعاون الخليجي: الواقع والتحديات، رؤى استراتيجية، يوليو.
- ٤٦) مكروم، عبد الوودود، ٢٠٠٤م، القيم ومسئوليّات المواطنة، رؤية تربوية، القاهرة، دار الفكر العربي.
- ٤٧) مناع، هيثم، ١٩٩٧م، المواطنة في التاريخ العربي والإسلامي، القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.
- ٤٨) منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، تقرير اليونسكو العالمي، الاستثمار في التنوع الثقافي والحوار بين الثقافات، ٢٠٠٩.
- ٤٩) الموسوعة العربية العالمية، الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٦م.
- ٥٠) نارياني، نصر، ٢٠٠٤م، تعليم القيم الإنسانية والمواطنة، ورشة عمل مقدمة إلى ورشة عمل المواطنة في المنهج المدرسي، مسقط، وزارة التربية والتعليم، ٢٠٠٤/٣/٢٢.

- ٥١) نبيه، نسرين عبد الحميد، ٢٠٠٨، مبدأ المواطنة بين الجدل والتطبيق، الأردن، عمان، ط١ .
- ٥٢) همداي، حامد اشرف، ٢٠٠١م، الوطنية: حقوق والتزامات في ضوء الشريعة الإسلامية، مجلة جهات الإسلام، جامعة بنجاب، لاهور، باكستان، (مجلد ٥، يوليو، ديسمبر، ٢٠١١)، العدد (١).
- ٥٣) الوحش، هالة مختار، و شادي، أحمد الصاوي طه، ٢٠١٤م، متطلبات التربية للمواطنة المناظرة بالمدرسة في ضوء التصور الإسلامي (دراسة تحليلية)، مجلة دراسات عربية في التربية وعلم النفس، العدد (٥٢)، الجزء الثاني، أغسطس (٤٦٥-٤٣١).

271



AMRUDIN HAJRIĆ ORHAN JAŠIĆ

Arabističko djelo Mehmeda Kice

Amrudin Hajrić

*vanredni profesor na Katedri za filologiju Kur'ana
amrardin.hajric@fin.unsa.ba*

Orhan Jašić

*docent na Katedri za akaid (islamsku dogmatiku), tesavvuf i uporedne religije
orhan.jasic@fin.unsa.ba*

Originalni naučni rad

*Primljeno: 30.11.2019.
Prihvaćeno: 25.12.2019.*

Ključne riječi:

Mehmed Kico, arabistika, arapski jezik, arapska književnost, orijentalistika, arapska kulturna historija

Sažetak:

Utemeljenje i razvoj arabistike na našim prostorima u nekom smislu se može pratiti još od dolaska Turaka Osmanlija u 15. stoljeću. U početku se to svodilo na nastojanje da se iz praktičnih razloga ovlada arapskim kao jednim od službenih jezika Osmanske države, dok će u znanstvenom smislu arabistica dobiti zamah tek u periodu u kojem i u arapskom svijetu dolazi do nacionalnog osvjećivanja i kulturnog preporoda, a posebno u drugoj polovini 20. stoljeća, periodu aktivnog djelovanja Pokreta nesvrstanih zemalja, kada orijentalisti na ovim prostorima posebnu pažnju počinju posvećivati arapskom jeziku i njemu pripadajućem kulturnom i civilizacijskom okviru, a svakako da je dr. Mehmed Kico jedan od savremenih aktera arabistike u ovom podneblju koji je svojim radom privukao pažnju znanstvene javnosti.

Amrudin Hajrić
Orhan Jašić

عمر الدين خيريش
أورهان ياشيش

The Arabist Oeuvre of Mehmed Kico

كتب محمد كيسو
الخاصة بالدراسات العربية

Keywords:

Mehmed Kico, Arabic studies/Arabistics,
Arabic language, Arabic literature, Ara-
bic cultural history

محمد كيسو، الدراسات العربية، اللغة العربية،
الأدب العربي، تاريخ الثقافة العربية

274

Abstract:

The establishment and development of Arabic studies in our region can in some sense be traced back to the arrival of the Ottoman Turks in the 15th century. Initially, efforts to master the Arabic language as one of the official languages of the Ottoman state were made for practical reasons. In the scientific sense, Arabic first gained momentum in the period when the Arab world began experiencing national awareness and cultural revival. This momentum was especially strong in the second half of the 20th century, the active period of the Non-Aligned Movement (NAM), when Orientalists in this area started paying special attention to the Arabic language and its cultural and civilizational framework. As one of the modern actors of Arabic studies in this region, Dr. Mehmed Kico certainly attracted the attention of the scientific public with his work.

خلاصة البحث:

من الممكن متابعة تأسيس الدراسات العربية وتطورها في بلادنا منذ وصول الأتراك العثمانيين في القرن الخامس عشر. وفي البداية كان ذلك، للأسباب العملية، يتلخص في محاولة تعلم العربية كأحد اللغات الرسمية للمملكة العثمانية، أما الدراسات العربية بمعنى العلم فلم تطلق إلا في المرحلة التي حدث فيها بالعالم العربي التوعية القومية والنهضة الثقافية، وخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين، وهي مرحلة العمل النشط لحركة عدم الانحياز، حيث بدأ المستشرقون في هذه البلاد أن يولوا اهتماماً خاصاً للغة العربية وإطارها الثقافي والحضاري. إن محمد كيسو أحد الممثلين المعاصرين للدراسات العربية في هذه المنطقة الذي اجذب بعمله اهتمام النخبة العلمية.

Uvod

Kao grana orijentalne filologije koja kroz proučavanje arapskog jezika, književnosti i kulturne historije tretira arapski civilizačijski okvir unutar šireg orijentalnog, arabistika je na ovim prostorima na neki način, barem neformalno, začeta već dolaskom Turaka Osmanlija u 15. stoljeću. Naime, poznato je da je arapski kao jezik prevladavajuće religije i jezik bez kojeg nije bilo moguće kvalitetno ovladavanje u to doba najaktuelnijim znanostima, uglavnom vjerskim (teološkim) disciplinama, bio jezik znanosti, dok je perzijski bio jezik poezije i književnosti, a turski, kao jezik vladajućeg naroda, jezik uprave i administracije.

Širenje islama do kojeg je u takvim okolnostima došlo otvorilo je potrebu za onima koji će ovladavajući arapskim jezikom biti u mogućnosti razumijevati i drugima tumačiti Kur'an kao osnovni izvor islama, kao i vjersku literaturu na arapskom jeziku koja je u tom periodu bila na raspolaganju, da bi se ubrzo nakon toga, sa izgradnjom prvih džamija, taj jezik počeo sistemski podučavati u mektebima i vjerskim školama.

Druge gore spomenute komponente arabistike nisu pljenile pažnju i bile zastupljene osim u onoj mjeri u kojoj je to bilo neophodno, posebno kad je riječ o arapskoj književnosti, radi ovladavanja arapskim jezikom.

Književnost orijentalnih naroda, među njima i Arapa, i njihova kulturna historija općenito u značajnijoj mjeri će privući pažnju i postati predmet istraživanja tek u periodu u kojem i u arapskom svijetu, nakon nekoliko stoljeća dekadence, dolazi do nacionalnog osvješćivanja i kulturnog preporoda, a to je 19. i prva polovina 20. stoljeća, vrijeme u kojem neposredno suočeni sa evropskim silama kolonizovani narodi počinju da se interesuju za svoj vjerski, nacionalni i kulturni identitet te njegove sadržaje i pozadinu.

Sjetimo se Mehmed-bega Kapetanovića Ljubušaka (umro 1902) i njegovog djela *Istočno blago* u kojem je prevodeći sa orijentalnih jezika sakupio narodne poslovice i mudre izreke, zatim Safvet-bega Bašagića (umro 1934) i njegovog djela *Bošnjaci*

i Hercegovci u islamskoj književnosti, Mehmeda Handžića (umro 1944) i njegovog djela *Blistavi dragulj – Životopisi učenjaka i pjesnika iz Bosne*, itd.

Kao što se može primijetiti, za orijentalnu filologiju na ovim prostorima u naznačenom periodu karakteristično je da se ona, pored razloga opće naravi, njeguje i s ciljem oživljavanja bošnjačke književne baštine očuvane na orijentalnim jezicima. To je posebno vidljivo u zadacima koje su pred sebe postavili osnivači Orijentalnog instituta u Sarajevu i pokretači *Priloga za orijentalnu filologiju* (tada pod naslovom *Prilozi za orijentalnu filologiju i istoriju jugoslovenskih naroda pod turskom vladavinom*) kao njegovog znanstvenog časopisa, a među kojima su najznačajniji bili obrađivanje i publikovanje arhivske i rukopisne građe na orijentalnim jezicima, izučavanje historije jugoslovenskih naroda iz osmanskog perioda i plansko razvijanje orijentalistike. Tako je u prvim brojevima časopisa većina rada bila iz oblasti historije jugoslovenskih naroda iz osmanskog perioda i turkologije, da bi se vrlo brzo, uglavnom zbog povećanja broja arabista među spoljnim saradnicima, sadržaj časopisa počeo mijenjati u korist priloga iz arabistike.

U drugoj polovini 20. stoljeća, periodu *aktivnog djelovanja Pokreta nesvrstanih zemalja, među orientalistima na ovim prostorima posebno dolaze do izražaja oni koji su se bavili arapskim jezikom i njemu pripadajućim kulturnim i civilizacijskim okvirom, a svakako da je jedan od najistaknutijih i najplodnijih savremenih aktera arabistike u ovom podneblju i dr. Mehmed Kico.*

Život i rad¹

Dr. Mehmed Kico je rođen u Gračanici kod Bugojna 24. 07. 1949. godine. Školovao se u rodnom mjestu, Sarajevu i Beogradu. Nakon završene osnovne škole u rodnom mjestu 1963. godine, upisao se u Gazi Husrev-begovu medresu u Sarajevu koju

¹ Sadržaj ovog odjeljka je povodom preseljenja dr. Kice uz neznatne izmjene objavljen u *Preporodu* (maj, 2018).

završava 1968. godine. Diplomirao je 1974. godine na Filološkom fakultetu u Beogradu gdje je i magistrirao 1980. na temu: *Arabistika u Prilozima za orientalnu filologiju 1950. do 1975. godine*. Doktorirao je na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu 2002. godine na temu: *Općelingvistička utemeljenja i specifična određenja arapske jezikoslovne znanosti*.

Na Filozofskom fakultetu u Prištini je 1980. godine izabran u zvanje asistenta na predmetu *Arapski jezik*, a 1981. godine je promoviran u zvanje predavača. U zvanje predavača na predmetu *Arapski jezik* izabran je i na Islamskoj pedagoškoj akademiji u Zenici 1995. godine. Na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu je 2002. godine izabran u zvanje docenta na predmetima *Arapski jezik* i *Arapska književnost*. Na istom fakultetu je 2008. godine izabran u zvanje vanrednog profesora, a 2012. godine u zvanje redovnog profesora. Govorio je i pisao na arapskom i njemačkom jeziku.

Bio je predsjednik Općinskog odbora KZB Preporod Novi Travnik i član Izvršnog i Glavnog odbora KZB Preporod. Bio je član Općinskog vijeća Novi Travnik, član Parlamenta Srednjobosanskog kantona i član Sabora islamske zajednice.

Dr. Mehmed Kico je u nastavi iz arapskog jezika i književnosti proveo preko 20 godina od kojih 16 na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu (2001–2017). Tokom svoga nastavnog angažmana dao je veliki doprinos razvoju i unapređivanju nastave na predmetima vezanim za arapski jezik, a taj doprinos se ogleda u činjenici da je učestvovao u inoviranjima NPP-a na Fakultetu, kao i tome da je proizveo troje nasljednika u nastavi od kojih je dvoma bio mentor pri izradi njihovih doktorskih disertacija. Osim toga, bio je član komisija za ocjenu i odbranu mnogih magisterskih radova i doktorskih disertacija u drugim srodnim oblastima.

Kao znanstvenog radnika legitimiše ga prvenstveno 10 autorskih knjiga od kojih je jedna objavljena na arapskom jeziku, dok je jedna, izvorno napisana na bosanskom jeziku, prevedena na arapski jezik i izdata u Kairu.

Dr. Mehmed Kico je objavljivao stručne radove u regionalno referentnim periodičnim glasilima, kao što su: *Studio philologica* Društva za strane jezike i književnosti Kosova (Priština); *Zborniku Filozofskog fakulteta Univerziteta u Prištini*; *Priložima za orientalnu filologiju* Orijentalnog instituta (Sarajevo); *Zborniku radova* Fakulteta islamskih nauka (Sarajevo); *Novom Muallimu* Udruženja ilmijje Islamske zajednice BiH (Sarajevo); *Znakovima vremena* Instituta Ibn Sina (Sarajevo); *Pismu Bosanskog filološkog društva* (Sarajevo); *Beharu Bošnjačke zajednice kulture Preporod* (Zagreb); *Zborniku radova* Islamske pedagoške akademije (Zenica); *Beharistanu* Kulturnog centra IR Iran (Sarajevo), itd. Uкупном zbiru od 63 stručna i znanstvena rada treba dodati i oko 40 kraćih članaka, predgovora, pogovora i prikaza. Jedan broj njegovih radova je preveden na arapski i albanski jezik.

Među 32 prevedena djela posebno mjesto pripada izboru od 10 romana Nedžiba Mahfuba koje su izdali Preporod Travnik, Svjetlost Sarajevo i Šahinpašić Sarajevo, a kao "mahfuzologa" dr. Mehmeda Kicu karakterišu i dvije monografije koje je napisao o Nedžibu Mahfuzu.

Dr. Mehmed Kico je u bosanskohercegovačkom akademском prostoru jedan od rijetkih koji su se bavili pitanjima teorije i tehnike prevodenja te poetike i kulture prevodilaštva. Tome u prilog govori zbir od dvije knjige i približno 30 radova koje je napisao o prevodenju.

Aktivno sudjelujući u radu petnaestak znanstvenih skupova kod nas i u inostranstvu, dr. Mehmed Kico je podnosiо zapаžene elaborate, među ostalim i u Aleksandriji, Kairu i Istanbulu. U takvим i sličnim prilikama je, posebno na arapskome govornom području, davao intervjuе za ugledne medijske kuće.

Zapaženost znanstvenog i istraživačkog rada dr. Mehmeda Kice, kod nas i šire, potvrđuje i preko 50 radova – znatan broj je na arapskom i albanskom jeziku – koji u predmetu razmatranja imaju neke od njegovih znanstveno-istraživačkih aktivnosti i djelovanja.

Pored gore spomenutih zavidnih rezultata njegovog nastavnog i znanstveno-istraživačkog rada, dr. Mehmed Kico će među onima koji su ga poznavali ostati upamćen i kao skromna osoba blage naravi, susretljiva i uvijek spremna drugima pružiti pomoć, nerijetko pri tome stavljajući interes drugoga ispred vlastitoga.

Posthumno je na Univerzitetu u Sarajevu izabran u počasno zvanje *profesor emeritus*.

Arabistika u djelima dr. Mehmeda Kice

279

Imajući na umu djela dr. Kice, izuzimajući dva: Bosanski jezik i baštinici i Al-Fikr al-islāmī fī al-Būsna wa al-Harsak – naš'atuhū wa taṭawwuruhū wa a'lāmuḥū,² s jedne, te činjenicu da se oblast arabističkih istraživanja proteže na arapski jezik, arapsku književnost i kulturnu historiju arapskog podneblja, s druge strane, slobodno možemo kazati da su sve tri komponente arabistike, u manjoj ili većoj mjeri, kontinuirano bile prisutne u svim njegovim znanstvenim ostvarenjima.

Ako bismo htjeli tematski grupisati njegova djela, rekli bismo da su pretežno arapski jezik i za njega vezane različite lingvističke discipline u fokusu istraživanja u sljedećim njegovim djelima: *Arapska jezikoslovna znanost – općelingvistička utemeljenja i specifična određenja* (Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003), *Arapska gramatika u vremenu – od logicizma do strukturalizma* (Dobra knjiga, Sarajevo, 2013) i *Islamska književnost između arabizma i arabistike* (Hikmet, Sarajevo, 2015), dok su djela pod naslovima: *Pogled u život i djelo Nedžiba Mahfuza* (Fakultet islamskih nauka – El-Kalem, Sarajevo, 2006), *Ogledi u poetici prevodenja* (Fakultet islamskih nauka – El-Kalem, Sarajevo, 2010), *Arapski jezik u prevodenju između Istoka i Zapada* (El-Kalem – Mula Sadra, Sarajevo, 2012) i *Kosmopolitizam Nedžiba Mahfuza – u svjetlu translatologije i komunikologije*

² Ova dva djela, kako se to može nazrijeti i iz samih naslova, posvećena su bosanskom jeziku i bošnjačkoj kulturnoj tradiciji.

(El-Kalem, Sarajevo, 2016) u većoj mjeri posvećena arapskoj kulturnoj historiji. Odrednice "pretežno" i "u većoj mjeri" kažuju nam da se u pobrojanim djelima, pored prevladavajuće, tretira i druga spomenuta oblast, kao i arapska književnost kao jedna od arabističkih disciplina koja se, iako nigdje nije za-stupljena kao prioritetna, uglavnom razmatra, posebno je to primjetno u djelima iz druge gore spomenute skupine, dok je u opusu posvećenom jeziku i za njega vezanim disciplinama prisutna u kontekstu uloge koju su književna djela, na prvom mjestu prijeislamska arapska poezija, odigrala u normiranju arapskog jezika i utemeljivanju arapskih standardizirajućih jezičkih disciplina.

Po svome značaju i važnosti, visoko na ljestvici djela dr. Mehmeda Kice svakako je pozicionirana i monografija *Arapska jezikoslovna znanost – općelingvistička utemeljenja i specifična određenja* koja predstavlja krunu njegovog dugogodišnjeg istraživanja u užoj znanstvenoj oblasti te neznatno dorađeni tekst njegove doktorske disertacije, a moglo bi se reći i da svojim sadržajem popunjava evidentnu prazninu u takovrsnoj literaturi na našim prostorima i šire.

Autor u njoj kritikuje savremene arapske lingviste koji nisu učinili ništa da na argumentovan način opovrgnu neutemeljen stav zapadnih arabista o neizvornosti arapske lingvistike i njenom presudnom konstituisanju pod vanjskim utjecajima, tvrdeći pritom da ona nije rezultat podražavanja grčke logike i indijske gramatike, nego da je ispitivanje jezika započeto kod drevnih Grka, Hindusa i Kineza zapravo svoj autentičan nastavak imalo u okrilju arapske misli te unutar zajednice okupljenih u islamu (Alispahić, 2004).

Svojevrsni nastavak ovog djela je knjiga *Arapska gramatika u vremenu – od logicizma do strukturalizma* budući da autor u njoj, nadovezujući se na spomenuto u prethodnom pasusu, ukazuje na veoma bitan doprinos arapske lingvistike u premoštavanju helenističkih i savremenih lingvističkih tendencija, kao i ulogu filozofije jezika u povezivanju vremenski međusobno udaljenih

lingvističkih tradicija koje se očituje u poređenju Al-Farabijevog naučavanja o jezičkom znaku s onim De Saussureovim (Jašić, 2012).

Al-Farabijevo naučavanje o jeziku je jedna od bitnih odrednica i knjige *Islamska književnost između arabizma i arabistike* koju čemo mi, iako bi po svome naslovu mogla biti svrstana u djela posvećena arapskoj kulturnoj historiji ili književnosti, trebitati među onim koja u fokusu interesovanja imaju arapski jezik kao domen arabistike kojem je i ona po svome sadržaju najbliža. Naime, iako se, shodno svome naslovu, bavi književnim djelom pojedinih nearapskih muslimanskih autora, kao što su Hafiz al-Širazi i Muhammed Ikbal, te njihovom percepcijom u arapskoj i zapadnoj literaturi, gotovo je polovina njenog sadržaja posvećena lingvističkim istraživanjima u koja se, pored gore spomenutog dijela o Al-Farabijevom značaju u polju znanosti o jeziku i njegovom doprinosu u području arapske lingvistike, svrstava i poglavje o djelu dr. Teufika Muftića kao jednog od najplodnijih arabista na ovim prostorima.

Među djelima koja su u većoj mjeri posvećena arapskoj kulturnoj historiji najranije je štampana knjiga *Pogled u život i djelo Nedžiba Mahfuba*, monografsko djelo koje portretira život Nedžiba Mahfuba i sadržaj njegovog romansijerskog opusa.

Autor nas na početku uvodi u svijet arapskog romana kao forme prozognog stvaralaštva koji je punu afirmaciju doživio tek u novije doba, s prvim djelima romanesknog sadržaja koja su napisali enciklopedijski usmjereni pisci koji su živjeli na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće i imali aktivnog udjela u arapskome kulturnom preporodu (Kico, 2006), da bi ga na najvišu razinu podigao i uveo u historiju svjetske književnosti Nedžib Mahfuz koji se s pravom smatra pionirom modernoga arapskog romana i jednim od najvećih svjetskih književnika. Kao arabista jezičkog opredjeljenja, poseban značaj Mahfuzovog djela dr. Kico prepoznaje u njegovoј odluci da piše samo na književnom arapskom jeziku, što je u periodu "jezičkog rata" između zagovornika kolokvijalnog govora, podupiranih od strane kolonijalista i

orientalista, i onih koji su ostali vjerni književnom arapskom jeziku, odigralo veoma važnu ulogu (Hajrić, 2006).

Budući da su mu brojna djela doživjela i po petnaest izdanja, autor nam ukazuje na značaj Nedžiba Mahfusa kao najtiražnijeg književnika na arapskom govornom području te ga znalački i uvjerljivo predstavlja kao jednog od "najomiljenijih i najčitаниjih spisatelja upravo u zavičaju onih pisaca koji u posljednje vrijeme s najdinamičnijim tokovima literarnog strujanja kroz svijet magijskog realizma daju najvredniji doprinos savremenoj svjetskoj književnoj baštini, u zemljama Karlosa Fuentesa, Pabla Nerude, Gabriela Garsije, Horeha Luisa Borhesa, Karlosa Kastanede, Oktavia Paza i drugih" (Kico, 2006:10).

Govoreći o piščevom životu, autor opisuje njegove dječačke dane obilježene raznim političkim zbivanjima i previranjima iz kolonijalnog doba u Egiptu, dok za njegov prvi susret sa književnošću navodi da je bio vezan uz detektivske romane nakon kojih je uslijedilo druženje s djelima velikana svjetske književnosti, poput Tolstoja, Dostoevskog, Manna, Faulknera, itd., da bi prve rade počeo pisati i objavljivati u novinama i časopisima prosocijalističkog usmjerjenja još dok je bio student filozofije na Kairskom univerzitetu (Jašić, 2011).

Iako hronološki nije objavljena neposredno nakon prethodno tretiranog djela, knjiga *Kosmopolitizam Nedžiba Mahfusa – u svjetlu translatologije i komunikologije*, kako to sugerise i sam njen naslov, svojim sadržajem se nadovezuje na njega. Autor u njoj, posmatrajući posebna obilježja Mahfuzovog djela, precizno analizira univerzalnost vremena i relativnost prostora koje Mahfuz stavlja u razmjeru univerzuma kao zajedničkog poprišta karakterološki različitih junaka te rasvjetljava kulturna, socijalna i filozofska pitanja vezana za savremeno arapsko, posebno egipatsko društvo, portretirano u Mahfuzovom romansirskom djelu, za što mu legitimitet daje činjenica da se tokom više decenija družio sa piščevim opusom te da je preveo i objavio deset njegovih romana, a da je za objavlјivanje pripremio još šest. Naime, kad se Nedžib Mahfuz dobijanjem Nobelove nagrade za

književnost 1988. godine zvanično svrstao među vodeće svjetske pisce, euforija potaknuta oko prevodenja njegovih djela na jezike bivše srpskohrvatske zajednice, nakon ranijeg gotovo ravnodušnog odnosa arabista prema piscu, bila je uistinu kratkoga daha. Rezultirala je prijevodom svega nekoliko nasumice odabranih kratkih pripovijetki i četiri romana, od kojih su dva prenesena s jezika posrednika. Ta praznina u našoj kulturnoj zbilji u velikoj mjeri je, tek niz godina kasnije, popunjena prevodilačkim poduhvatom dr. Mehmeda Kice.

Praktično iskustvo koje je o preizražavanju među jezicima stekao tokom dugogodišnjeg plodnog prevodilačkog rada i zavidno teorijsko znanje o prevodenju dr. Kico je vješto objedinio u djelu *Ogledi u poetici prevodenja*. Pored namjere da pruži uvide u historijski razvoj prevodilačke prakse, s jedne, i teorije prevodenja, s druge strane, autor je u ovoj knjizi nastojao rasvijetliti i pitanje vjernosti u prevodenju. S tim u vezi, on primjećuje da su najbolji prevodioci vrlo često književnici koji pišu na jezikuncilju, što ne znači da književni prevodilac mora biti književnik, ali ga nužno treba krasiti sposobnost da se lijepo književno izražava kako bi mogao uvjerljivo prevoditi, jer sve što je ta sposobnost kod prevodioca veća, on može biti bliži ostvarenju dobrog prijevoda teksta i njegovog uvjerljivog prenošenja (Kico, 2009).

S naročitom pažnjom autor analizira moderne *kulturološke i funkcionalističke teorije prevodenja* uz konstataciju da danas ne postoji općeprihvaćena teorija prevodenja, a bazirajući se na svome dugogodišnjem iskustvu crpljenom iz prevodilačke prakse, on naglašava da poteškoće u prevodenju uglavnom provištiču iz same prirode jezika te da su najčešće poteškoće leksičke i sintaksičke naravi, kao i one koje proizilaze iz različitosti kulture (Softić, 2010).

Razmatrajući probleme i poteškoće u prevodenju, autor ističe da one u slučaju arapskog jezika, pored njegovih specifičnosti vezanih za pismo, ne toliko zbog njegovog drugačijeg izgleda koliko zbog nebilježenja kratkih vokala koji u arapskom fonetskom sistemu imaju, rekli bismo, podređenu ulogu, te vrlo

razvijene polisemije, proizilaze i iz filozofije jezika koja se ogleda, naprimjer, u postojanju dvojine kojom se naglašava značaj dviju jedinki u paru i kojom se, pored semantičkih, nekada postižu i neki dinamički i stilistički efekti u izražavanju, zatim u nepostojanju glagola *imati* koje se može razumijevati kao odraz drevnih semitskih shvatanja da je sve u posjedu onoga koji stvara te da je to čovjeku samo privremeno (na duže ili kraće vremene) stavljeno na raspolaganje, itd.

Ovo djelo se pretočeno u arapski jezik pojavilo pred arapskim čitateljstvom krajem 2014. godine. Opširno govoreći o djelu i obrazlažući namjeru da ga prevede na arapski jezik, prevodilac, dr. Džemaluddin Sejjid Muhammed, u sklopu *Predgovora* prijevodu tvrdi da je "već tokom prvog čitanja ... bez predomišljanja shvatio da sebi, u stjecanju uvida u sadržinu toga dragocjenog djela koje nudi jedan novi pogled u pitanja o kojima se nedovoljno zna, treba pridružiti i čitaocu baštinike arapskog jezika" (Hajrić, 2015).

Za razliku od njegovog prethodnog djela posvećenog teoriji prevodenja, knjiga dr. Kice pod naslovom *Arapski jezik u prevodenju između Istoka i Zapada* sadrži tekstove koji govore o komunikološkoj i kulturnohistorijskoj ulozi prevodenja u sklopu razmjene dobara među zajednicama u dodiru te iznimno važnoj ulozi arapskog jezika u prenošenju univerzalnih vrijednosti sa Istoka na Zapad tokom jednog vremenskog perioda od velikog značaja za civilizacijski napredak svijeta, vrijednosti koje su obasjale Evropu i doprinijele njenom preporodu i renesansi.

Međutim, autor ne propušta priliku spomenuti nekorektan i nezahvalan odnos Evropljana prema Arapima glede toga te njihovo omalovažavanje arapskih zasluga u razvoju različitih znanstvenih disciplina, s tim da opravdano daje prostora rijetkim časnim i hrabrim evropskim spisateljima, interesantno je da među njih pored Singrid Hunke i Annemarie Schimmel ubraja i Ahmeda Smajlovića, koji su kroz prevodenje s arapskog jezika doprinijeli otkrivanju bogatog arapsko-islamskog naslijeđa (Hajrić, 2012).

Knjigu *Arabistika u "Prilozima za orijentalnu filologiju"* od 1950. do 1975. godine nismo uvrstili niti u jednu od gore spomenute dvije skupine djela budući da je ona ravnopravno posvećena svakoj od tema kojima se arabistika bavi, kao i zbog njene forme, naravi, pozvanja i misije da služi kao djelo koje će istraživačima radova *Priloga za orijentalnu filologiju* olakšavati posao i omogućavati brzo pronalaženje važnih bibliografskih podataka o autorima i tekstovima objavljenim u navedenom periodu.

Da se radi o vrijednom djelu dokaz je i to da je autor u njemu iz ukupne građe 25 godišta (od 1950. do 1975. godine) tematski bogatih *Priloga za orijentalnu filologiju* izdvojio 192 priloga, po različitostima ih ili srodnostima razvrstao i grupisao te ih kritički prikazao u svjetlu općih historijskih i kulturoloških zbivanja.

Tretirani prilozi svojim sadržajem i opsegom spadaju u arabistiku, arapsku književnost, arapsku filozofiju, opću i historiju Bošnjaka, dok autor u vezi s tim uočava jednu zanimljivost, a to je da o islamu kao religiji i uopće pogledu na svijet u *Prilozima za orijentalnu filologiju* (u posmatranom periodu) nema nijedan članak niti rasprava te da su u dodiru s tim pitanjem suradnici bili samo prilikom prikazivanja djela i radova o islamu (Jašić, 2011).

O njegovoj vrijednosti i svrsishodnosti govori i to da u predmetu interesovanja ima *Priloge za orijentalnu filologiju*, časopis visoke znanstvene referentnosti pokrenut od strane Orijentalnog instituta s ciljem da se u njemu, između ostalog, obrađuje i publikuje arhivska i rukopisna građa na orijentalnim jezicima te radovi iz oblasti historije jugoslovenskih naroda iz osmanskog perioda i turkologije, a kasnije i arabistike, tako da su u njemu svoje radove objavljivali najpoznatiji arabisti, historičari, teolozi i filozofi iz našeg podneblja, dok su takovrsni znanstveni radovi prije njegovog pokretanja uglavnom objavljivani u časopisima književnog i vjerskoprosvjetnog karaktera, kao što su: *Gajret*, *Behar*, *Novi Behar*, *Biser*, *Uzdanica*, *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva*, i drugi.

Zaključak

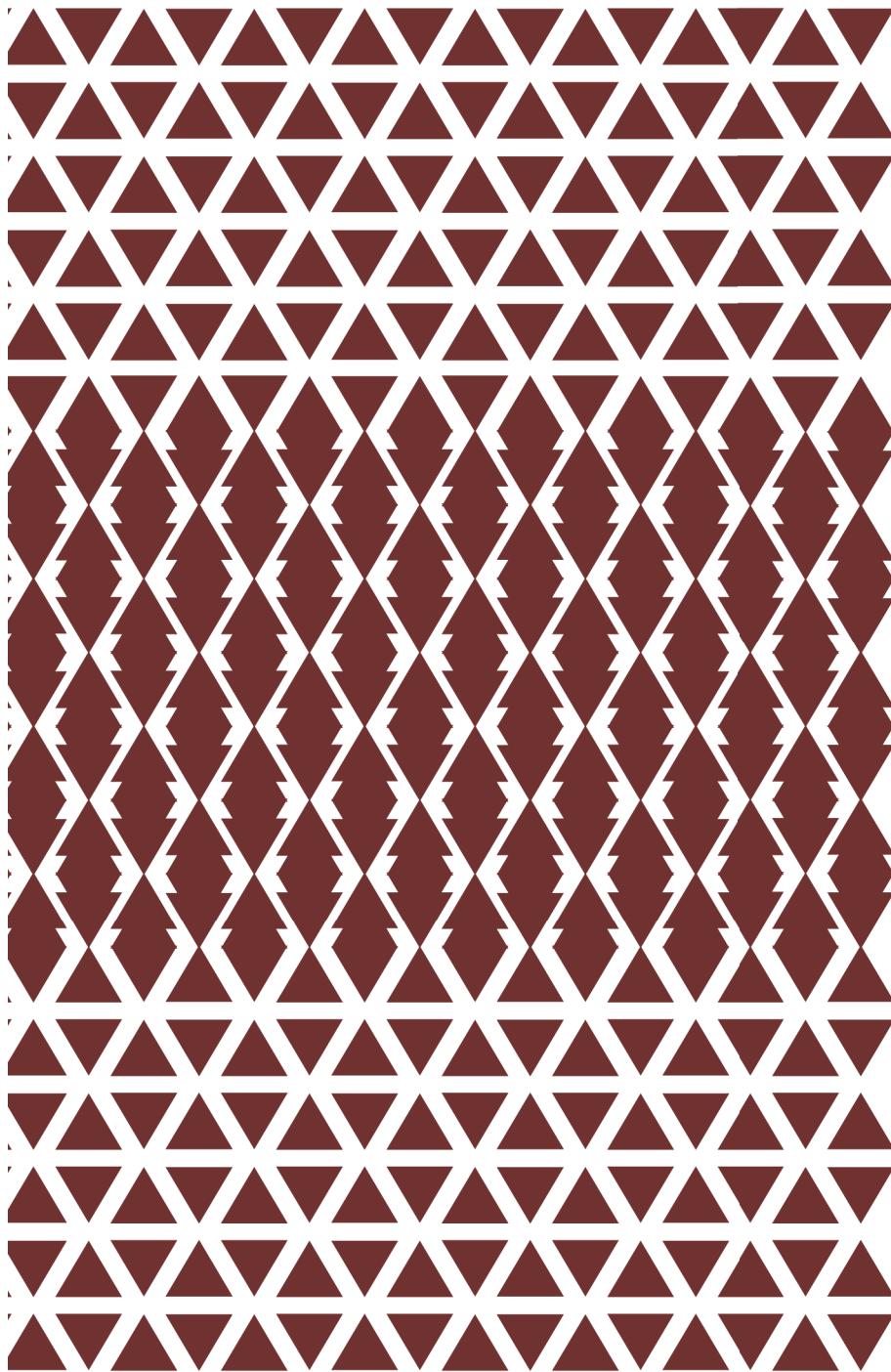
Dr. Kico je u nastavnom i znanstveno-istraživačkom radu ostvario zavidne rezultate, posebno ako se ima u vidu da je u privredni provedi značajan dio svoga života tokom kojeg nije bio neposredno uključen u znanstvena zbivanja i istraživanja. U ovom radu tretirana djela predstavljaju njegov izuzetno vrijedan doprinos različitim arabističkim disciplinama na ovim prostorima, u nekim slučajevima i pionirski te samim time i nemjerljiv s obzirom da su neke njegove knjige bile prvijenci u datoј oblasti, a neke kvalitetne nove studije o već razmatranih temama.

Pored u ovom radu predstavljenih njegovih autorskih knjiga, arabistika je sa svojim različitim dimenzijama bila predmet interesovanja i tema istraživanja i njegovih stručnih radova objavljenih u referentnim domaćim i stranim znanstvenim časopisima. Međutim, s obzirom na ograničen prostor predviđen za radove namijenjene objavljivanju u znanstvenim časopisima, bili smo primorani predstavljanje njegovog arabističkog djela ograničiti na osam u ovom radu tretiranih autorskih knjiga koje nam daju za pravo da dr. Kicu svrstamo među najznačajnije arabičke na našim prostorima, posebno one jezičkog opredjeljenja.

Literatura

- Alispahić, Zehra: "Učenja arapske jezikoslovne znanosti proistekla su iz učenja islama" (pričazan djela: Mehmed Kico: *Arapska jezikoslovna znanost – općelingvistička utemeljenja i specifična određenja*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003), *Novi Muallim*, br. 17, Sarajevo, 2004.
- Hajrić, Amrudin: pričazan djela: Mehmed Kico, *Pogled u život i djelo Nedžiba Mahfuzu* (El-Kalem – Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2006), *Novi Muallim*, br. 28, Sarajevo, 2006.
- Hajrić, Amrudin: pričazan djela: Mehmed Kico, *Arapski jezik u prevodenju između Istoka i Zapada* (El-Kalem – Fondacija Mula Sadra u BiH, Sarajevo, 2012), *Glasnik Rijaseta IZ u BIH*, br. 07–08, Sarajevo, 2012.
- Hajrić, Amrudin: "Veliko priznanje istinskoj vrijednosti" (povodom objavljivanja arapskog prijevoda djela: *Ogledi u poetici prevodenja – Dirāsāt fī nazariyya al-tarğama*, preveo: Ğamāluddīn Sayyid

- Muhammad, Nacionalni centar za prevodenje, Kairo, 2014), *Preporod*, Sarajevo, april 2015.
- Jašić, Orhan: prikaz djela: Mehmed Kico, *Pogled u život i djelo Nedžiba Mahfuzu* (El-Kalem – Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2006), *Gradovrh Matrice hrvatske*, Tuzla, prosinac 2011.
- Jašić, Orhan i Grabus, Semin: prikaz djela: Mehmed Kico, *Arabistika u "Prilozima za orientalnu filologiju" 1950–1975*. (El-Kalem, Sarajevo, 2011), *Novi Muallim*, br. 46, Sarajevo, 2011.
- Jašić, Orhan: prikaz djela: Mehmed Kico, *Arapska gramatika u vremenu – od logicizma do strukturalizma* (Dobra knjiga, Sarajevo, 2013), *Novi Muallim*, br. 52, Sarajevo, 2012.
- Kico, Mehmed: *Ogledi u poetici prevodenja – u svjetlu iskustava o arapskome jeziku*, El-Kalem – Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2009.
- Kico, Mehmed: *Pogled u život i djelo Nedžiba Mahfuzu*, El-Kalem – Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2006.
- Softić, Mejra: "Zanimljiv tekst u pogodnom trenutku" (prikaz djela: Mehmed Kico, *Ogledi u poetici prevodenja – u svjetlu iskustava o arapskome jeziku*, El-Kalem – Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2009), u: *Zbornik radova IPF-a*, br. 8, Zenica, 2010.



ZEHRA ALISPAHIĆ

Semantičko polje glagola govorenja u Kur'anu kao odraz svetosti jezika

Zehra Alispahić
docent na Katedri za
filologiju Kur'ana
zalispahic@yahoo.com
zehra.alispahic@fin.unsa.ba

Prethodno priopćenje
Primljeno: 17.09.2019.
Prihvaćeno: 03.10.2019.

Ključne riječi:
govor, riječ, Objava, jezik,
komuniciranje, glagoli,
semantičko polje

Sažetak:

Jedno od temeljnih obilježja ali i darova života jeste moć govora, korištenje jezika i komunikacije. Govori se o "Božjim Riječima ili Božijem Govoru, s jedne, i čovjeku i čovječanstvu, s druge strane". Lingvističko-semantičke studije o glagolima koji podupiru i upućuju na jedinstven fenomen govora i komunikacije ali i na svetost jezika kojim je darovan čovjek činom stvaranja, raskrivaju nam mnogovrsne glagolske forme kojima čovjek komunicira. Semantička polja ili područja glagola govora i komunikacije i prirodnih zvukova dio su velikog sistema semantičkih polja ali uvjek na ljestvici njihove statističke učestalosti, u samome vrhu. Zbog izuzetne važnosti riječi, govora i poruke u Kur'anu te fascinantne distribucije glagola govorenja i komunikacije i glagola koji ukazuju na čin govora i govorenja u arapskom jeziku uopće, ovaj rad će ukazati na neke osobnosti, upravo semantičkog polja ovih glagola, prije svega na korpusu Kur'ana Časnog. Glagol *qāla*, u bogatoj lepezi oblika i formi zauzima ubjedljivo najviše prostora.

Semantic Field of the Verbs of Speaking in the Qur'an Reflecting the Holiness of Language

المجال الدلالي لأفعال الكلام في القرآن انعكasa لحرمة اللغة

Keywords:

speech, word, Revelation, language, communication, verbs, semantic field.

الكلمات المفتاحية:

الكلام، الكلمة، الوحي، اللغة، التواصل، الأفعال، المجال الدلالي

290

Abstract:

One of the basic characteristics, and also the gifts of life, is the power of speech the use of language and communication. We speak of «the Word of God or the Speech of God, on the one hand, and the speech of man and humanity, on the other.» Linguistic-semantic studies of verbs that support and point to the unique phenomenon of speech and communication, but also to the sanctity of language with which man was endowed by the act of creation, reveal many verb forms present in human communication. Semantic fields of verbs of speech, communication and natural sounds are part of a large system of semantic fields, but always found at the very top on the scale of their statistical frequency. Due to the exceptional importance of words, speech and message in the Qur'an and the fascinating distribution of verbs of speech and communication, and verbs that indicate the act of speaking and speaking in Arabic in general, this paper will point out some features of the semantic field of these verbs, based primarily on the corpus of the Holy Qur'an. In its impressive array of forms, the verb *qāla*, occupies by far the most space in the Holy Qur'an.

خلاصة البحث:

إن من سمات الحياة الأساسية وهايتها القدرة على الكلام واستعمال اللغة والتواصل. فيذكر «كلمات الله أو كلام الله، من جهة، والإنسان والبشرية، من جهة أخرى». إن دراسات الأفعال اللغوية الدلالية التي تدعم وتحوي إلى ظاهرة الكلام والتواصل الفريدة وكذلك إلى حرمة اللغة التي وُهب بها الإنسان عند خلقه تكشف عن أوزان الأفعال المختلفة التي يستعملها الإنسان في التواصل. إن المجالات الدلالية أو مجالات أفعال الكلام والتواصل والأصوات الطبيعية جزء من نظام المجالات الدلالية الكبير لكنها دائمًا في قمة السلسلة لتكرارها الإحصائي. ولأهمية الكلمات والكلام والرسالة في القرآن الكريم والاتساع البديع لأفعال الكلام والتواصل والأفعال المشيرة إلى عمل الكلام في اللغة العربية عموماً، سيشير هذا البحث إلى بعض خصوصيات المجال الدلالي لهذه الأفعال، وفي المقام الأول على أساس النص القرآني. ولا شك أنه يحتلّ فعل قال مجالاً أوسع في السلسلة الطويلة من الأوزان والأشكال.

Uvod

Jedan od aspekata proučavanja glagola i njihove klasifikacije jesu i njihova semantička obilježja. Neka od savremenih lingvističkih istraživanja upravo su pokušala selektirati glagole u različite skupine referirajući se prema semantičkim kriterijima.¹ Ove studije i nama su bile referentna osnova za pisanje ovoga rada. Tako prema indijskom lingvisti Sankaravelayuthan Rajendranu, postoji trideset i jedna grupa i deset glavnih semantičkih polja ili domena koji uključuju: glagole kretanja, glagole transfera, glagole promjene stanja, glagole sa uticajem, glagole čula, glagole osjećanja, glagole intelekta, glagole komunikacije i dozivanja, glagole asocijacije i glagole koji upućuju na pripremu hrane. Svaki od ovih domena, na osnovu semantičke komponente, razložen je dalje na uže domene. Također, Britanski lingvista Douglas Biber glagole klasificira u sedam glavnih semantičkih kategorija i to u: glagole aktivnosti, glagole komunikacije, glagole mišljenja, uzročne glagole, glagole jednostavne pojave, glagole postojanja ili veze i aspektualne glagole. Američki lingvista Beth Levin donosi listu od četrdeset i osam semantičkih kategorija i brojnim potkategorijama na dvije stotine stranica. Neka regionalna istraživanja ove tematike, također, uporište nalaze u spomenutim klasifikacijama.

U arapskome jeziku rađena su slična propitivanja. Jedna od lingvističkih studija novijeg datuma koju potpisuje Muhammed Muhammed Dāwūd pokušaj je klasifikacije semantičkih polja glagola u tekstu Kur'ana.² Rad je nastao kao rezultat šireg

1 Vidjeti: Sankaravelayuthan Rajendran, *Syntax and Semantics of Tamil Verbs (manuscript)*, Ph.D. Thesis, Poona: University of Poona, 1978; Beth Levin, *English Verb Classes and Alternations: A Preliminary Investigation*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1993; Douglas Biber, *Longman Grammar of English Spoken and Written Language*, Pearson Education, London, 2007; Gordana Šrbac, *Dopune komunikativnih glagola (sintaksičko-semantički i leksikografski opis)*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2011. 1sl.

2 Muhammed Muhammed Dāwūd, *Al-Kur'ān al-Karīm wa tafā'ul al-ma'ānī, Dirāsāt dalāliyya li ta'alluq ḥarf al-ḡarr bi al-fi'l wa əṭaruhu fī al-ma'ānī fī al-Kur'ān al-Karīm*, I-II, Dār Ḡarīb, Kairo, 2002, Ibrāhim al-Dusūqī, *Al-Maġāl al-dalālī li al-fi'l wa ma'ānī ḥarf al-ḡarr al-muṣāḥibu lahū, Dirāsāt taṭbiqiyya 'alā al-Kur'ān al-Karīm*, Dār Ḡarīb, Kairo, 2008, Ibrāhim al-Dusūqī, *Maġāl al-fi'l al-dalālī wa ma'ānī al-ḥarf al-ḡarri al-muṣāḥib*, Dār Ḡarīb, Kairo, 2005.

propitivanja jačine veze između prijedloga i glagola koji se javljaju unutar tih polja. Ova i slične studije, kao i naš uvid i propitivanje ove problematike, ukazuju kako sveti tekst Kur'ana Plemenitoga obiluje glagolima koji također ukazuju na različitu semantiku poput glagola koji označavaju kretanje i metaforičku tranziciju koji su najfrekventniji glagoli na stranicama Kur'ana, glagola mirovanja i stabilnosti, glagola govorenja i komunikacije, glagola koji ukazuju na prirodne zvukove, glagola spoznaje, glagola osjećanja, glagola srca, glagola pojavljivanja, glagola nestajanja i iščeznuća, glagola davanja i zabrane, glagola pobožnosti i poslušnosti, glagola grijšeњa i neposlušnosti, glagola principijelnosti i zakona, glagola kažnjavanja i pomilovanja, glagola nužnosti i obaveznosti, glagola koji upućuju na različite ljudske relacije, glagola borbe i pobjede, glagola koji upućuju na nemoć i slabost, glagola aktivnosti i stvaralaštva, glagola formiranja i pripreme, glagola mnoštva, glagola koji upućuju na dobre osobine i manjkavosti, glagola svjetlosti i tame, glagola koji upućuju na vatru, glagola kojima se opisuju boje, glagola koji upućuju na ukrase i nakite; glagola koji upućuju na hranu i pića; glagola koji upućuju na život i smrt; glagola koji se vezuju za vrijeme i trajanja; glagola izbora i kušnje itd.³ Imajući uvid ovako snažnu "verbalnu okosnicu" Rešid Hafizović govori o "trojnom ritmu arapskoga jezika, koji uspijeva božansku misao oteti i odbraniti od apstrakcije, najavljujući ju kao nepretrgnutu aktuelnost, kao događaj koji se uporno dešava pred našim očima, čineći nam Boga trajno prisutnim u središtu naše svakidašnje životne dramatike."⁴ Svako od spomenutih polja može biti predmetom zasebnog istraživanja ali ovom prilikom nužno ističemo ono što je u svojim semantičkim studijama Kur'ana zabilježio Toshihiko Izutsu a to je da ne postoji nijedno semantičko područje da nije izravno povezano sa pojmom Allah, da njime ne vlada taj središnji pojam. Tako su i sva semantička područja

3 Ovdje skrećemo pažnju na potrebu slobodnije interpretacije naziva pojedinih semantičkih polja imajući u vidu osobenosti arapskoga i bosanskog jezika.

4 Rešid Hafizović, *Teološki traktati – O načelima islamske vjere*, Bemust, Zenica, 1996, str. 148.

glagola, a konsekventno tome i svi ključni termini koji se na njih odnose, u kur'anskom sistemu pod dominacijom središnje riječi – Allah koja vrhuni nad svim.⁵ Ili kako to ističe Esad Duraković, na početku Teksta, i na početku svega, te izvan Vremena i predaleko od Kraja, jeste Allah, čiji su pozitivni atributi u tolikoj mjeri postojani da se ne daju uvesti u kategoriju temporalnosti, već su u stanju poimeničenosti.⁶ Na tom putu glagoli govora, govorenja i komunikacije u najširem značenju te riječi, imaju posebno mjesto.

293

Čovjek kao biće govora i mnogovrsne komunikacije

Budući da je komuniciranje pojava, proces, tok, (su)odnošenje ili interakcija subjekta komunikacijskog procesa, prije svega, kao živog svijeta na zemlji, i postoji otkako i živi svijet⁷ da je sposobnost govorenja odnosno komunikacija govorenjem zasigurno jedna od najvažnijih čovjekovih sposobnosti i aktivnosti i da govorenje pripada najvažnijim konceptualno-iskustvenim kategorijama čovjekova poimanja svijeta te da je riječ o sposobnosti duboko usađenoj u ljudsko iskustvo, onda je posve jasno da glagoli govorenja ili komunikacije u načelu pripadaju visoko frekventnim glagolima u većini jezika svijeta.⁸ Istovremeno, govor se smatra nezaobilaznim sredstvom na putu izricanja spoznaje i transfera iskustava. Sām jezik fascinantna je platforma koja pohranjuje sva ljudska iskustva sticana kroz vrijeme, upravo zbog činjenice koju naglašava Chomsky da je jezik stvaralački, izrazito apstraktne prirode, temeljna struktura mu je univerzalna što je posljedica suštinskog ustrojstva ljudskog uma, jer je jezik čovjeku urođen ili prema Bugarskom, on je neodvojivi dio svakodnevnog iskustva ljudi, kao vazduh koji

ZEHRA ALISPAHIC

5 Toshihiko Izutsu, *Komunikativni odnos između Boga i čovjeka – jezičko komuniciranje*, u: Enes Karić, *Semantika Kur'ana*, Bemust, Sarajevo, 1980, 117.

6 Esad Duraković, *Stil kao argument – Nad tekstom Kur'ana*, Tugra, Sarajevo, 2009, 235.

7 Fahira Fejzić, *Uvod u teoriju informacija*, Promocult, Sarajevo, 2007, 13.

8 Milena Žic Fuchs, Nina Tuđman Vuković, "Pričati; Novi lik u priči o glagolima govorenja", *Filoglogija*, 35, Filozofski fakultet sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 2000, 141.

stalno udišemo i ne primjećujući ga.⁹ Jezik se putem govora iskaže kroz govorni čin. Na tom putu široka lepeza izraza pomaže u jasnom i preciznom artikuliranju najrazličitijih značenja. Jer, suština ljudskog bića bar jednim dijelom odražava se u sposobnosti govora koji je uz jezik i najopipljiviji dokaz postojanja razuma. Zato Bugarski dalje smatra da proučavati jezik, a na taj način i govor, bar u načelu znači, saznavati čovjeka.¹⁰

Enes Karić govori o čudu riječi, govora, jezika kao putokazu koji ukazuje na čudo mišljenja, na čudo permanentnog imenovanja stvari o kojima Kur'an govori kao o prvoj, početnoj i nikad presahloj konstanti čovjeka. Čovjek je prema Kur'anu, činom imenovanja stvari, "navođenjem imena" pokazao melekima svoju prednost, slobodu biranja imena, moć, ali i Božiji dar da u jeziku "stvara" bezbroj svjetova. Prema Kur'anu, čovjek je jedino biće koje kazuje i pokazuje: Zemlja, nebesa, pakao, meleki, životinje,... u Kur'anu "govore" samo u jeziku čovjeka i posredstvom govora Božijeg. Dakako, velike su razlike između Božijeg "rijeka" i ljudskog "rijeka".¹¹ U biti, arapsko-islamska kultura jeste kultura riječi u pravom smislu. U samim njenim temeljima jeste Tekst. Zadatak traganja za značenjem Riječi i Teksta nameće se u ovoj kulturi kao neizostavan.¹²

Zbog izuzetne važnosti riječi, govora i poruke u Kur'anu te fascinantne distribucije glagola govorenja i komunikacije i glagola koji ukazuju na čin govora i govorenja u arapskom jeziku uopće, ovaj rad će ukazati na neke osobnosti upravo semantičkog polja glagola govorenja i komunikacije u arapskom jeziku, na korpusu Kur'ana Časnog.

9 Ranko Bugarski, *Jezik u društvu*, Prosveta, Beograd, 1986, 15.

10 Ranko Bugarski, *Lingvistika o čoveku*, Beogradsko izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1975, 13–14.

11 Enes Karić, *Kur'anski univerzum*, Connectum, Sarajevo, 2009, 42.

12 Munir Mujić, *Susret arapske logike i ilm al-kalama u arapskoj retorici*, Centar za napredne studije, Sarajevo i Kalam Research and Media, Dubai, 2017, 7.

Mnogovrsnost izraza koji upućuju na govor i govorenje

Douglas Biber u svojoj klasifikaciji glagole govorenja i komunikacije promatra kao podvrstu glagola aktivnosti.¹³ Spomenuta Levinova klasifikacija semantičkih kategorija glagola razuđenja je i prihvatljivija u dionici koja tretira glagole komunikacije i govorenja te skupine i podskupine koje obuhvata. Prema Levinu tu su glagoli prenošenja poruke, glagoli kazati i reći, glagoli koji označavaju način i manire govora i komunikacije, glagoli koji ukazuju na sredstvo komunikacije, glagoli govorenja i glagoli časkanja, glagoli propozicije, glagoli hvalisanja i negodovanja te glagoli savjetovanja i upozorenja.¹⁴ Doktor Muḥammad Muḥammad Dāwūd u zanimljivoj studiji posvećenoj govornoj terminologiji u savremenom arapskom jeziku¹⁵ čije istraživanje se baziralo na jeziku elektronskih i printanih medija i književnim ostvarenjima književnika Jahja Hakkija, Tawfika al Hakima, Nedžiba Mahfuza, Husejna Fevzija, Husejna Hejkela, Jusufa Idrisa, Enisa Mensura i dr. u periodu Oktobarskoga rata, Zaljevskoga rata i pregovorima u Camp Davidu, klasificira specifične izraze iz semantičkog polja govorenja i komunikacije u nekoliko posebnih semantičkih poglavlja koji sadrže dvije stotine izraza koji su direktno ili indirektno povezani sa činom govora: izrazi kojim se iskazuje pojam govora (trideset i tri); izrazi kojima se opisuju govor – oni koji iskazuju pojam govora uz dodatak nekoga svojstva – pozitivnog (devetnaest) ili negativnog (četrdeset i šest); izrazi kojima se ukazuje na govorni čin i sredstva za njegovu realizaciju – oni kod kojih je govor jedino sredstvo njihove realizacije (četrdeset) i oni kod kojih govor nije jedino sredstvo njihove realizacije (dvadeset i pet); izrazi koji opisuju tragove govora na primatelja govorne poruke (jedanaest); izrazi koji imaju određena i specifična govorna značenja (dvadeset i

13 D. Biber, *Longman Grammar ...*, 360.

14 B. Levin, *English Verb...*, 202–212.

15 Maḥmūd Maḥmūd Dāwūd, *Al-Dalāla wa al-kalām, Dirāsa ta'sīliyya li alfāz al-kalām fī al-`arabiyya al-mu'āṣira fī `itār al-manāhağ al-hadīṭa*, Kuliyya al-tarbiya. Gāmi'a Qanāt al-Swīsī, Dār Ḥarīb, Kairo, 2002.

šest). Tu su glasovni izrazi koji upućuju na govor: ljudskog, životinjskog ili nekog drugog prirodnog porijekla (trideset i devet); izrazi govornoga aparata koji upućuju na govor (trinaest) te govorni izrazi koji upućuju na govor, isključivo u sferi vjerske upotrebe.

Tako izrazi kojima se iskazuje pojам govora koji su najzastupljeniji u savremenom arapskom jeziku u navedenom istraživanju Muhammada Muhammada Dāwūda obuhvataju sljedeće trideset i tri glagolske trilitere: **جَدَلُ** – الجَدْلُ (naređiti); **حَدَثَ** – الْحَدِيثُ (govo-*raspravljati*); **جَابَ** – الْجَوابُ (odgovoriti); **خَبَرَ** – الْخَبْرُ (razgovarati); **حَكَى** – الْحَكَايَةُ (pričati); **خَطَبَ** – الْخَطَابَةُ (obavijestiti); **دَعَا** – الدَّعْوَةُ (pozvati); **سَأَلَ** – زَعْمَ (tvrditi); **رَوَى** – الرَّوَايَةُ (pričati); **ذَكَرَ** – ذَكْرُ (spominjati); **شَهَدَ** – الشَّهَادَةُ (pitati); **سَمَرَ** – السَّمْرُ (čavrljati); **قَرَأَ** – الْقِرَاءَةُ (iznijeti mišljenje); **فَتَأَ** – الإِفْتَاءُ (izraziti); **عَرَبَ** – الإِعْرَابُ (čitati); **كَلَمَ** – الْكَلَامُ (govoriti); **قَالَ** – القَوْلُ (reći); **قَصَّ** – القَصَّةُ (govoriti); **لَفَظَ** – الْلَّفَظُ (izgovarati); **لَغُو** – الْلَّغُو (brbljati); **نَسَدَ** – الإِنْشَادُ (pozvati); **نَدَأَ** – النِّدَاءُ (saopćiti); **نَجَّا** – النَّجْوَى (recitirati); **نَمَّ** – النَّمِيمَةُ (opisati); **نَعَّتَ** – النَّعْتُ (mrmljati); **نَطَقَ** – النَّطْقُ (zabraniti); **وَصَفَ** – الْوَصْفُ (vikati); **هَتَّافَ** – الْهَتَّافُ (opisati).¹⁶ Ovi izrazi su najfrekventniji i najvažniji u semantičkom polju glagola govorenja zato što direktno upućuju na govor i predstavljaju osnovu i temelj u izražavanju govora.

Među devetnaest izraza koji upućuju na govor uz dodatak nekoga pozitivnog svojstva navodimo glagolske trilitere: **جَهْرٌ** – الْجَهْرُ (otvoreno govoriti); **شَكْرٌ** – التَّرْحِيبُ (zeljeti dobrodošlicu); **عَلَنٌ** – الإِعْلَانُ (ponositi se); **فَخْرٌ** – الْفَخْرُ (objaviti); a od četrdeset i šest onih kojima se opisuje govor uz dodatak nekog negativnog svojstva navodimo: **شَتَمٌ** – السَّبُ (vrijedati); **هُذْرٌ** – تَنْزَعٌ (degradirati); **لَعْنٌ** – اللَّعْنُ (ispovijati); **الشَّتَمُ** – لَعْنَةً (proklinjati); **الهُذْرُ** – الْهُذْرُ (isprazno govoriti). Od četrdeset izraza kojima se ukazuje na govorni čin i sredstva za njegovu realizaciju – oni kod kojih

¹⁶ Glagoli navedeni prema M. M. Dāwūd, *Al-Dalāla wa al-kalām*, ..., Dār Ġarīb, Kairo, 2002, prijevod značenja prema: Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, III izdanje, El-Kalem, Sarajevo, 2004.

je govor jedino sredstvo njihove realizacije navodimo: بلغ – البلوغ (reći, prenijeti); رأى – الرأي (smatrati); حقق – التحقيق (verificirati); صلى – الصلاة; klanjati; a od dvadeset i pet onih kod kojih govor nije jedino sredstvo njihove realizacije navodimo: أَكَدَ – الأَكْدُ (dopustiti); أَذْنَ – الإِذْنُ (potvrditi); وَضَعَ – الوضُوح (izjaviti); طَلَبَ – الطلب (tražiti); صَرَحَ – التصريح (razjasniti). Među jedanaest izraza koji opisuju tragove govora na primatelja govorne poruke izdvajamo: بَشَرَ – التبشير (obradovati se); هَدَدَ – التهديد (prijetiti); حَثَ – الحث (podsticati). Od dvadeset i šest izraza koji imaju određena i specifična govorna značenja izdvajamo: بَسْمَلَ – البسمة; (reći: *U ime Allaha*); بَرَكَ – البركة (blagosloviti); حَوْلَقَ – الحولقة (reći: *Nema snage niti moći osim kod Allaha*); قَسْمَ – القسم (zaklinjati se); وَعَدَ – الوعود (obećati).

Verbalno i neverbalno komuniciranje između Boga i čovjeka

Na stranicama Kur'ana u različitim kontekstima jasno uočavamo značaj fenomena jezika na putu valjanog dostavljanja i razumijevanja Božijeg govora. Objava, Božiji govor i jezik su usko povezani. Zajednički jezik uvjet je zdrave i uspješne komunikacije i nema primat jedan jezik nad drugim, kao što ni ljudi nemaju nadmoć jedni nad drugima: وَمِنْ آيَاتِهِ خَلُقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ (i jedan od dokaza i اختلافُ الْسِّتُّكُمْ وَالْوَانِكُمْ – إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ Njegovih je stvaranje nebesa i Zemlje, i raznovrsnost jezika vaših i boja vaših; to su, zaista, pouke za one koji znaju);¹⁷ ili إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا (Objavljujemo ga kao Kur'an na arapskom jeziku da biste razumjeli.).¹⁸ Raznolikost ljudskih jezika i njihovih osobnosti, prema kur'anskom pogledu na svijet, nalazi se među sedam velikih Božanskih znakova ili āyāt: stvaranje čovječanstva od zemnoga praha; stvaranje ljudskoga svijeta u parovima, muško i žensko, stvaranje Nebesa i Zemlje i raznolikost jezika čovječanstva i njihovih boja, san ljudi noću i danju i njihovo

¹⁷ Al-Rūm, 22.

¹⁸ Yūsuf, 2.

sticanje opskrbe, pokazivanje munje na nebu i dolazak kiše, i oživljavanje Zemlje nakon njezina mrtvila, Nebo i Zemlja opstaje po Božjoj Zapovijedi, i Božansko odašiljanje vjetrova kao blagovijesti da idu kiše.¹⁹

Svako i najmanje nadnošenje nad tekstu Časnoga Kur'ana stvara osjećaj da je baš nama objavljen i da se u datome trenutku Gospodar svih svjetova obraća baš nama. Zašto je to tako? Božija volja da otvoriti izravnu komunikaciju sa čovječanstvom, kako primjećuje Toshihiko Izutsu²⁰ manifestira se i sama preko Kur'ana, u formi Božijeg "odašiljanja", "slanja" *ajeta* (*znakova*), verbalnih i neverbalnih, a Objava *wahy* koja je tipična forma komuniciranja Boga sa čovjekom, posredstvom jezika, samo je jedan fenomen sadržan unutar drugih, pod širim pojmom Bog – čovjek, komuniciranja. Bez ovog božanskoga, inicijalnog čina "slanja dolje", tj. objavljuvanja – *tanzil ajeta* – znakova, i ljudskog akta vjerovanja ili nevjerovanja u *ajete*, ne bi ni vjera bila moguća u islamskome smislu te riječi. U tom kontekstu govori se o dvosmjernoj komunikaciji, u kojoj je Objava ajeta verbalni tip komuniciranja Boga sa čovjekom u Božijim knjigama, odašiljanje "odozgo ka dolje" a *du'ā'*, kao personalna molba je konverzacija ljudskog srca sa Bogom, verbalna komunikacija, "odozdo ka gore". Prema Esadu Durakoviću, Kur'an je izvanredno i na samom početku utvrdio sistem vrijednosti u svijetu: spuštanje se može izvršiti samo *odozgo*, što znači da je onaj ko spušta nadmoćan i u(z)višen, dok je onaj kome se spušta postavljen *dolje* – ovisan o onome ko spušta i sa potrebom za onim što mu se spušta; on ne mora biti unižen, premda su takvim njegovim pozicioniranjem stvoreni preduvjeti – semantički i semiotički – i da bude unižen, ali ima priliku i da se vine tom vertikalnom naviše, u etičkom a ne u doslovnom smislu; uspon je njegov krajnji cilj i etički podvig.²¹ Objava znači da Bog govori, da je Sebe otkrio posredstvom jezika, u jasnom, ljudima razumljivom, arapskom

19 Al-Rūm, 20–25, prema Enes Karić, "Biti baštinik lijepe riječi", *Novi Muallim*, br. 70, 2017. 5.

20 T. Izutsu, *Komunikativni odnos...*, 227.

21 E. Duraković, *Stil kao...*, 180–181.

jeziku. Objava u tom smislu posjeduje unutar kur'anskog konteksta dva različita ali jednakov važna aspekta. Jedan od njih se odnosi na aspekt Objave, kao pojma govora *kalām*, Božijeg govora *kalām Allah*.²² Objava je, dakle, govor i način Božijeg očitovanja čovjeku kroz vrijeme. U prilog tome Adnan Silajdžić u knjizi *Filozofiska teologija Abu al-Hasana al-Aš'arija* ističe da je "pitanje porijekla Božijih imena, prema klasičnim učenjacima, bilo u stvari porijeklo jezikā." Debate su se vodile oko dviju doktrina: imena imaju svoje porijeklo u objavi, drugim rječima Bog je ustanovio jezike kojima je potom ljude poučio ili su ljudi radi komuniciranja, utvrdili i definirali jezik odgovarajućim konvencijama.²³ Budući da je govor i jedna od blagodati datih čovjeku, onda je posve razumljivo da je i terminologija koja se odnosi na govor čovjeka i Božiji govor ista. Termini kao što su *kalām* ili *kalima* ili *qawl imanentni* su i Bogu i čovjeku. U okviru إِنَّهُ لَتَنزِيلٌ رَبُّ الْعَالَمِينَ * نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَيْهِ قَلْبٌ كَلِيلٌ (I Kur'an je, sigurno, objava Gospodara svjetova; donosi ga povjerljivi Džibril, na srce tvoje, da opominješ, na jasnom arapskom jeziku;)²⁴ uočavamo da Objava nije samo dvosmjerna, nije samo trosmjerna nego četverosmjerna relacija: Bog – melek Džibril kao Glasnik – Poslanik Muhammed kao Resul i transmiter Objave – čovječanstvo i svijet.²⁵ Ali nisu samo čovjek i čovječanstvo privilegirani Objavom: prema slovu Kur'ana, Objavu na razini svoga bića, primaju nebesa, Zemlja, životinje...²⁶ ali se samo za čovjeka može reći da je primalac Božijih objava, u obliku riječi, u obliku listova knjige!²⁷ Pojedine kur'anske dionice jasno upućuju na takvu vrstu Božijeg očitovanja čovjeku:²⁸

22 T. Izutsu, *Komunikativni odnos...*, 250.

23 Adnan Silajdžić, *Filozofiska teologija Abu al-Hasana al-Aš'arija*, Bosanski kulturni centar, Sarajevo, 1999, str. 127.

24 Al-Šu'arā', 192–195.

25 T. Izutsu, *Komunikativni odnos...*, 283.

26 Al-Nahl, 68.

27 E. Karić, *Kur'anski...*, 23.

28 Al-Baqara, 31–32.

Bog je podučio Ādema imenima svih stvari (وَعَلِمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ) كُلَّهَا; potom je te imenovane stvari Bog predocio melekima (ثُمَّ) i naredio im: "Kažite Mi imena njihova, ako istinu govorite!" (أَنْبُونِي بِاسْمَاءِ هُؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ). Meleki su odgovorili: 'Slavljen nek' si! Nemamo drugog znanja mi, osim onog kome si nas podučio Ti!' (قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلِمْنَا). Bog je potom naredio Ādemu: "Kaži im ti imena njihova!" (قَالَ) (يا آدُمُ أَنْبِهْمُ بِاسْمَاهِمْ). Nakon što im je Ādem kazao imena njihova, Bog reče: "Zar vam nisam rekao da Ja doista znam tajnu nebesa i Zemlje..." (فَلَمَّا أَنْبَاهُمْ بِاسْمَاهِمْ قَالَ اللَّهُ أَكْلَمُ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ).

U "Deset zapovijedi" Kur'āna spominje se odgovorna upotreba govora, riječi, jezika²⁹ na putu pravde i istine te da se riječima i govorom razbuđuje moralni odnos prema svijetu.³⁰

Fascinantna učestalost glagola *qāla* u Kur'anu

Statističke analize distribucije pojedinih glagola u Kur'anu kažu nam da se glagoli govora nalaze na drugom mjestu iza glagola koji ulaze u semantičko polje glagola kretanja, tranzicije i mirovanja. To je, nalik studijama na koje smo se referirali u prethodnim dijelovima, osebujna lepeza nijansiranih značenja koja upućuju na govor i njegova svojstva te na prirodne zvukove. Kretnje i riječi mijenjaju svijet na bolje. Cijeli svijet tome teži a jezička i semantička potpora imaju znakovito mjesto. Među osamdeset i četiri glagola iz ovog semantičkog područja koje pronalazimo na stranicama plemenitog Kur'ana, većina njih (sedamdeset i sedam) ukazuje na govor i njegova svojstva, a jedan manji broj (sedam) ukazuje na zvukove iz prirode i prirodne zvukove.

Prema tekstualnoj evidenciji Kur'ana, sljedeći glagoli govora i prirodnih zvukova, u osnovnim i proširenim formama, u konstrukciji sa različitim prijedlozima, pojavljuju više od 20

29 Al-An'ām, 151–153.

30 Prema: E. Karić, "Biti baštinik...", 5.

puta:³¹ أَذْن – 26 puta; بَشِّر – 40 puta; تَلَاءٌ – 28 puta; جَادِل – 47 puta; سَأَل – 39 puta; ذَكْر – 25 puta; دُعَا – 33 puta; اسْتِجَاب – استجاب; سَبَح – 34 puta; شَهَد – 20 puta; قَال – 210 puta; نَبَأ – 43 puta; سَمِع – 30 puta; أَوْحَى – 69 puta; وَصَّى – 21 put; te glagol – 18 puta iz skupine glagola koji ukazuju na prirodne zvukove. Ostali glagoli bilježe distribuciju u nešto manjem obimu a radi se o sljedećim glagolskim triliterama koje ukazuju na govor: الْجَهَر – جَهَر – حَضْر – حَضَر – حَظْب – خَطْب – خَفْت – درس – سلق – شَفَع – شَكَّي – عَذْر – فَتَى – قَرْأَة – قَرْأَة – قَسْم – قَسْم – لَعْن – لَغَّا – لَمَزْ – لَام – مَرَى – نَبَرْ – نَذَرْ – نَطَقْ – هَلْ – وَسُوسْ – بَكَّى – جَارْ – صَرَخْ – ضَحَّكْ – نَعْنَفَخْ – نَقَرْ³²

Imajući u vidu da je govor jedinstvena blagodat kojom je darovani čovjek kao Allahov namjesnik na Zemlji i kao slušalac i primatelja Njegove Objave, recipient, čini se posve razumljivim znatna distribucija glagola koji pripadaju ovome semantičkom području u Kur'anu.

Referirajući se na neka naša prethodna istraživanja koja su ukazala na jaku povezanost arapskih prijedloga i njihov utjecaj na semantiku glagola uopće a posebice u kur'anskom diskursu,³³ ističemo da se za glagole koji pripadaju ovom području, vezuju svi prijedlozi, s tim što im je participiranje različito. Prijedlog, se sa svojim spektrom značenja vezuje za četrdeset i šest glagola ovog područja, prijedlog في sa dvadeset i sedam glagola, prijedlog على sa devetnaest, s tim što uz ovu skupinu glagola najviše dolazi do izražaja njegovo svojstvo metaforičke supralokativnosti. Prijedlog ل se vezuje sa šesnaest glagola, prijedlozi إلى من i إلى i sa po deset i prijedlog حتى sa jednim glagolom iz područja govora i prirodnih zvukova. Valja kazati i to da u većini slučajeva (sedamdeset i četiri glagola) utjecaj prijedloga na značenje glagola je determinirajuće prirode, a uloga prijedloga manifestira se u nijansiranju i specifiziranju radnje govora, dok je u manjem

31 Muḥammad Muḥammad Dāwūd, *Al-Kur'ān al-Karīm...*, I, str. 501–603.

32 Nismo navodili prijevode zato što je većina prijevoda ponuđena u prethodnom poglavljiju.

33 Prema: Zehra Alispahić, *Arapski prijedlozi i semantika glagola u Kur'anu*, doktorska teza odbranljena na Fakultetu islamskih nauka UNSA, 18. 6. 2014. godine.

broju slučajeva (deset glagola) veze glagola govora sa prijedlozima ostvaren potpuni utjecaj prijedloga na značenje glagola, tako da je došlo do semantičke tranzicije leksičkog potencijala glagola. Primjer za takvu situaciju je glagol نَذِرْ koji u osnovi znači *zatražiti dozvolu* ali sa prijedlogom ـل dolazi do semantičke tranzicije pa ovaj spoj rezultira značenje *udovoljiti, odgovoriti, dozvoliti*.³⁴ Prijedlozi u biti dodatno bogate i nijansiraju raskošnu lepezu glagola govora i komunikacije.

Glagol qāla (قال)

Imajući uvidu fascinantnu učestalost i distribuciju glagola *qāla* kao najfrekventnijeg glagola iz semantičkog područja govora i prirodnih zvukova a ujedno i najfrekventnijeg glagola u Kur'anu, bilo da je riječ o osnovnoj ili izvedenim formama, bit će ilustrativno pratiti njegovo ponašanje i utjecaj prijedloga na njegovo značenje u pregledu koji ćemo ponuditi u nastavku. Tekstualna evidencija glagola *qāla* impozantna je: javlja se u 1332 slučaja. Glagol *qāla* jedna je od riječi koja je najčešća u upotrebi u arapskom jeziku. Allah u Kur'anu upotrebljava ovu riječ ukazujući na sadržaj Svoje vlastite Objave, a ona je najuobičajenija riječ u ljudskom govornom činu.³⁵ Tako uz već spomenute riječi koje su izravno u vezi sa Objavom: *kalām, kalima, wāhy*, dodajemo i *qawl*. Prema kur'anskom poimanju Objava je Božiji govor *kalām Allah*.³⁶

Glagol قال u osnovnoj leksičkoj poruci znači *reći, kazati, govoriti, ispričati*.³⁷ Od ovoga korijena u Kur'anu se navode dvije glagolske forme u kombinaciji sa prijedlozima: قال i قَوْلٌ. Obje forme se koriste kao prijelazni glagoli na 210 mesta, u različitim obrascima.

Glagol قال je najfrekventniji glagol u Kur'anu koji se navodi u različitim kontekstima, u formama imperativa, imperfekta, jusiva... Kad se čita plemeniti Kur'an, može se uočiti da se riječ

34 Prema: T. Muftić, *Arapsko-bosanski...*, 5.

35 E. Karić, *Semantika ...*, 253.

36 E. Karić, *Semantika ...*, 251.

37 T. Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik...*, 1247.

govor *qawl* i ono što se iz nje izvodi, poput rekao je *qāla*, govor *yaqūlu*, govore *yaqūlūna*, rekli smo *qulna*, u njemu pojavljuje više od 1000 puta; imperativna forma reci! *qu!* više od 300 puta, itd. Takva distribucija glagola trilitere *qwl* na stranicama Kur'ana otvara prostor i za mnoštvo drugih zaključaka i analiza. Ono što je sigurno je važnost komunikacije i dijaloga. Tako je uzvišeni Stvoritelj otvorio područje dijaloga sa Svojim melekima i poslanicima, a poslanici su otvorili područje dijaloga sa svojim narodima. Postoji i dijalog između dobrih i zlih ljudi kao i dijalog loših s lošima, a sve to da bi ljudi međusobno sarađivali i putem razgovora i dijaloga pronašli Pravi put. Otuda je i značenje glagola *qāla* gotovo uvijek determinirano kontekstom. Kontekstualno motreno, može značiti: *upita*, *reče*, *odgovori*, *prijemeti*, *uzviknu*, *zamoli*, *kaza*... Budući da se ovaj glagol pojavljuje u najrazličitijim sadržajima, uz subjekte kao što su Bog, đavo, čovjek, životinje, zemљa i nebesa, neophodno je paziti koju intenciju treba prenijeti u drugi jezik. Uz Božije ime, ovaj glagol uglavnom znači *naloži*, *zapovijedi*, *reče*, a rjeđe *upita* (jer se takvo značenje sukobljava sa koncepcijom Sveznajućega kur'anskog Boga).³⁸ Prisustvo glagola *qāla* u ovako impozantnom spektru ima jedinstven efekat na stil kur'anskog izraza. Tragovi su jasni i vidljivi na planu dinamiziranja brojnih dijaloških scena u Kur'anu i postizanju posebnog efekta retoričke ekspresivnosti, ili prema Durakoviću "retoričkog obrata", "neočekivane promjene govorničke perspektive", "iznenadne i potpune približnosti pravovjernicima".³⁹

Kada su u pitanju konstrukcije glagola *qāla* sa prijedlozima, od spomenutih 210 slučajeva, osnovna forma bilježi 209. Glagol *qāla* se u Kur'anu javlja u sljedećih pet obrazaca:

Qāla + li (قال + لـ) – Ovo je najfrekventnija konstrukcija glagola i prijedloga u Kur'anu. Susreće se 189 puta. وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِمَلَائِكَةَ / إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً Al-Baqara, 30/ (A kada Gospodar tvoj reče melekima: "Ja će na Zemlji namjesnika postaviti!"), ili وَأَمَّا مَنْ آمَنَ

38 E. Karić, *Kako tumačiti ...*, str. 155–156.

39 E. Duraković, *Stil kao...*, 211, 221, 224.

/ وَعِيلَ صَالِحًا فَلَهُ جَرَاءُ الْحُسْنَىٰ وَسَقَوْلُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا / Al-Kahf, 88 / (A onome ko bude vjerovao i dobra djela činio – nagrada najljepša, i s njim ćemo blago postupiti"). Ovi primjeri ukazuju na raznoliku semantičku lepezu glagola قال te raznolikost značenja konstrukcije قال+ قال u skladu sa kontekstima u kojima se navodi. Vjerovatno je ta raznolikost očekivana i razumljiva, budući da je najjači i najčešći glagol kojim se prakticiranje jezika i govorni čin izražavaju u području govornog značenja u kojem se ne susreće drugi glagol osim تَكَلَّمَ takallama. Konstrukcija ponekad ukazuje na govorni čin direktnim značenjem: / وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ: / Al-Baqara, 67 / (A kada je Musa rekao narodu svome). Prijedlog لُجْيُونا ukazuje na značenju prijedloga عن u slučaju kad je druga strana u govornom činu odsutna. Tada je govor koji se izriče angažiran i prema kur'anskom pogledu na svijet, znači uvjerenje: وَلَا تَنْتَهُوا / لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكُنْ لَا تَشْعُرونَ / Al-Baqara, 154 / (I ne recite za one koji su na Allađovu putu poginuli: "Mrtvi su!" Ne, oni su živi, ali vi to ne znate)! Ajet ponavlja da su šehidi živi. Zato se u ovom kontekstu prema njima odnosi kao da su prisutni. Prijedlog لُجْيُونا ukazuje na dostavljanje poruke koje je povezano sa radnjom govora, kao da se sve dešava u susretu i suočavanju sa šehidima.

Qāla + ‘alā – (قال + على) Ovaj obrazac se navodi trinaest puta, a prijedlog على u značenju uzdizanja, supralokativnosti u ovim kontekstima se koristi da se iskaže oholost, hvalisanje i pretenzije usmjereni prema Bogu. /وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ/ Al-‘Imrān, 75 / (i o Allahu svjesno govore laži).

Qāla + bi (قال + بـ) – Ovaj obrazac se navodi četiri puta. يَقُولُونَ (يَقُولُونَ) – Al-Fath, 11 / (Oni govore jezicima svojim ono što nije u srcima njihovim). Prijedlog بـ označava sredstvo, zato što se govor artikulira putem jezika i uvjerenja srca.

Qāla + fi – Ovaj obrazac susrećemo samo jednom: **وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يَعْدَنَا اللَّهُ بِمَا نَفَوْلُ** /Al-Muğādala, 8/ (*i među sobom* govore: "Trebalo bi da nas Allah već jednom kazni za ono što govorimo!" Prijedlog **في** ima metaforičko priloško značenje. Budući da je riječ koja ga slijedi **أنفسهم** u genitivu, čin govora ima značenje tajne, zato što se skrivaju govor i uvjerenje.

Qāla + li + fī (قال + لِ + في) – I ovaj obrazac se susreće samo jednom: وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قُوْلًا بَلِيجًا /An-Nisā', 63/ (*i reci im o njima ono što će ih dirnuti*). Prijedlog لِ ovdje se javlja u značenju do-stavljanja i saopćavanja, a prijedlog في ukazuje na metaforičko priloško značenje. U ovom slučaju pomaže markiranju teme go-vora, a to su ljudi i njihove pokvarene duše.

Glagol تَقُولُ, prema tekstualnoj evidenciji Kur'ana, susreće se samo jednom: وَلَوْ تَقُولَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَفَوَيْلِ /Al-Ḥāqqa, 44/ (*A da je on o Nama kojekakve riječi iznosio*). Ukazujući na metaforičku supralokativnost, prijedlog على pomaže u izricanju značenja dr-skosti iskazane prema Allahu putem nekih riječi.

Prateći glagol *qāla* kao najfrekventniji u Kur'anu iz područja govora i prirodnih zvukova, zaključujemo da svi navedeni obrasci sa prijedlozima nude zanimljiva determinirajuća značenja ili razne nijanse temeljnog značenja, poput govora i sredstva kojim se on artikulira, govora i njegove teme, govora i strane s kojom se ostvaruje komunikacija, govora sagovornika i teme govora, itd. Glagol *qāla* ni u jednoj konstrukciji sa prijedlozima nije ostvario semantičku tranziciju u značenju ali su prijedlozi, kako smo to već i naglasili, dodatno obogatili osebujni potencijal značenja koja upućuju na govor u najširem smislu tog značenja. Valja kazati i to da ovako fascinantno prisustvo glagola *qāla* ostavlja jasne tragove i na "kur'ansku zvukovnu nadnaravnost koju osjećaju ljudi koji uopće ne razumiju arapski jezik."⁴⁰

Glagol *qāla* i kultura "lijepo riječi"

Prema kur'anskom pogledu na svijet čovjek se na jedinstven način podstiče na "lijepu riječ"; "kulturu govora i govorenja li-jepo riječi" "kulturu dijaloga" koristeći, upravo glagol *qāla*. Završavajući naše promatranje glagola *qāla*, ukazat ćemo samo na neke znakovite i važne situacije i konstrukcije koje se vezuju za semantiku glagola *qāla* i njihovu snažnu refleksiju u životu pojedinca i zajednice. وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنْ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطٍ

40 Džemaludin Latić, *Stil kur'anskog izraza*, El-Kalem, Sarajevo, 2001, str. 392.

الْحَمْدُ لِلَّهِ, 24/, (*Oni su bili nadahnuti da govore lijepe riječi i bili su nadahnuti na Put Onoga koji je hvale dostojan*). قولٌ مَعْرُوفٌ / Al-Baqara, 263/, (*Lijepa riječ i izvinjenje vredniji su od milostinje koju prati vrijedanje*. – أَنَّمَا تَرَكِيفَ صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً / Ibrāhīm, 24/, (*Zar ne viđiš kako Allah navodi primjer – lijepa riječ kao lijepo drvo: korijen mu je čvrsto u zemlji, a grane prema nebu.*;). U okviru kur'anskog diskursa jasno se nazire potencijal dobra i dobročinstva koje oslobođa “lijepa riječ” وَمَثَلٌ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتَهَتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا: / Ibrāhīm, 26/, (*A ružna riječ je kao ružno drvo: iščupanom drvetu s površine zemlje nema opstanka*), ali i negativni efekti ružne riječi i ružnoga govora.

Čitava je lepeza primjera koji nam kazuju kako, u biti, treba govoriti:⁴¹

- Kur'ānski diskurs na više mjestu proklamira načelo istinitog govora: *I klonite se lažna govora* – قُولُوا لَزُورٌ / Al-Haġġ, 30/. Zapovjedni ili imperativni način sam po sebi raskriva jedan skroviti cilj Kur'āna: U moralnoj svijesti ljudi, u njihovom čudorednom stavu, treba razbuditi sposobnosti da spram “lažnoga govora” osjećaju odvratnost, pa i otvoreno gađenje. Trebaju se govoriti riječi istinite: ... *Boga se bojte i Riječ Istinitu vi govorite!* ... قُولُوا لَهُمْ أَنْتُمُ الْأَذْهَرُ / Al-Aḥzab, 70).
- *O zlu nek govorovi javno onaj ko je zlo trpio!* لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهَرُ / Al-Nisā', 148/. Ova poruka koju snažno potiče kur'ānski diskurs data je s ciljem jednog dalekosežnog moralnog naputka – naime, ovdje se ovom proklamacijom brani sloboda riječi ili sloboda javnoga izricanja od strane onih kojima je učinjena nepravda i koji su pretrpjeli ili trpe zulum.
- Kur'ānski pogled na svijet zapovijeda pristojnu verbalnu komunikaciju: *Ne govorite preglasno sa Poslanikom kao što*

⁴¹ Vidjeti: E. Karić, “Biti baštinik...”, 3–9.

jedan s drugim govorite! (وَ لَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرٍ بَعْضُكُمْ لِيَعْضُ). /Al-Ḥuḡrāt, 2/. Ovim se izričajem u Kur'ānu zahtijeva da ton ljudskoga glasa treba korigirati specifičnom kulturom kako slušanja, tako i samog govorenja. U vezi s ovim je i zahtjev čovjeku da “ne podiže svoje glasove...”.

- Kur'anski diskurs nalaže distanciranje od poganog govora, lažnih riječi: (مُنْكِرًا مِنَ الْقَوْلِ وَ زُورًا) /Al-Muğādala, 2/ ali potiče i na lagodne riječi u svakoj prilici ...ti opet ljudima reci koju lagodnu riječ! (فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُرًا) /Al-Isrā, 28/.
- Specifične su situacije u kojima je glagol *qāle* na poseban način upotrijebljen u komuniciranju sa roditeljima... i plemenitom riječju roditeljima zbori! (وَ قُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا) /Al-Isrā, 23/. Ističući veliku važnost kulturne i čudoredne komunikacije sa roditeljima, pogotovo one verbalne, u Kur'ānu se još potcrtava i sljedeće: "...ti roditeljima ni 'uh' ne reci!" /فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ/ Al-Isrā, 23/.

Uz izraze *qawl*, tekstualna evidencija kur'anskog vokabulara bilježi i riječ *kalima* na putu promicanja dobra, dobročinstva i “kulture vječne riječi”:

- spominje se (كَلِمَةُ سَوَاءٌ) ili “Riječ jednaku i muslimanima i kršćanima i jevrejima” /Āl 'Imrān, 64/. Ta riječ “jednaka svima njima” otvara prostore razumijevanja i onih riječi “koje im nisu jednake”, ali o kojima svi trebaju raspravljati na najljepši način.
- spominje se (كَلِمَةُ رَبِّكُ الْحُسْنَى) ili “dobročinstvena riječ Tvo- ga Gospodara” /Al-An'ām, 115/.
- spominje se (كَلِمَةُ بَاقِيَةٌ) – “trajna riječ” ili *vječita riječ* monoteizma Ibrāhīma, a.s., koju je prenio svemu svome potomstvu, /Al-Zuhruf, 28/.
- spominje se i (كَلِمَةُ التَّغْوِيَ) – “rijec bogobojsnosti”, /Al-Fath, 26/. Moglo bi se reći da je “rijec bogobojsnosti” u ulozi zasvodnog kamena u nepreglednom zdanju kur'ānskih uputa o tome kako da čovjek bude biće lijepo riječi, odgovorne, prostrane i pomirljive, one riječi koja je sama po sebi

“radosna riječ” koja “širi čovjekove grudi” i odagnava tjeskobu iz njih.

Odnos “binarnosti” prisutan je i u ovom domenu pa zato uz sve prethodne primjere navodimo primjer (كلمة الكفر riječ nevjerništva), /Al-Tawba, 74/. Zapravo, je to “rijec nezahvalništva” čovjekova na obilju Božanskih darova koji se nahode u čovjeku i svijetu u kojem živi.

Zaključak

308

Čovjeku je govor darovan i zato se kaže da je čovjek biće govora, riječi, komuniciranja. Lijepa riječ, kultura govorenja lijepih riječi iz Božije riječi preljeva se u naše živote i čini ih boljim, stabilnijim, plodonosnijim, ugodnijim. A može se desiti i obrnuto. Tekstualna evidencija distribucije pojedinih glagola u Kur'antu kazuje nam da se glagoli govora i govorenja nalaze na drugom mjestu iza glagola koji ulaze u semantičko polje glagola kretanja, tranzicije i mirovanja. To je, osebujna lepeza nijansiranih značenja koja upućuju na govor i njegova svojstva te na prirodne zvukove. Arapski jezik bilježi dvije stotine glagolskih trilitera koje upućuju na govor, komunikaciju i prirodne zvukove. Najfrekventniji su izrazi kojima se iskazuje pojam govora; potom izrazi kojima se opisuju govor – oni koji iskazuju pojam govora uz dodatak nekoga svojstva – pozitivnog ili negativnog; izrazi kojima se ukazuje na govorni čin i sredstva za njegovu realizaciju – oni kod kojih je govor jedino sredstvo njihove realizacije i oni kod kojih govor nije jedino sredstvo njihove realizacije; izrazi koji opisuju tragove govora na primatelja gorovne poruke – recipijenta; izrazi koji imaju određena i specifična govorna značenja. Tu su glasovni izrazi koji upućuju na govor: ljudskog, životinjskog ili nekog drugog prirodnog porijekla; izrazi govornoga aparata koji upućuju na govor te govorni izrazi koji upućuju na govor, isključivo u sferi vjerske upotrebe. Sukladno ovoj podjeli glagola koji upućuju na govor i komunikaciju u Kur'antu među osamdeset i četiri glagola iz ovog semantičkog područja većina njih (sedamdeset i sedam) ukazuje na govor i njegova

svojstva, a jedan manji broj (sedam) ukazuje na zvukove iz prirode i prirodne zvukove. Glagol *qāla* u osnovnoj leksičkoj poruci znači *reći, kazati, govoriti, ispričati*. Od ovoga korijena u Kur'anu se navode dvije glagolske forme u kombinaciji sa prijedlozima: قال و قَالَ. Obje forme se koriste kao prijelazni glagoli na 210 mesta, u različitim obrascima. Glagol قال je najfrekventniji glagol prema tekstualnoj evidenciji Kur'ana koji se navodi u različitim kontekstima, u formama perfekta, imperfekta, imperativa, jussiva, konjuktiva, prohibitiva a nije rijetka i njegova upotreba u obliku participa i infinitiva.

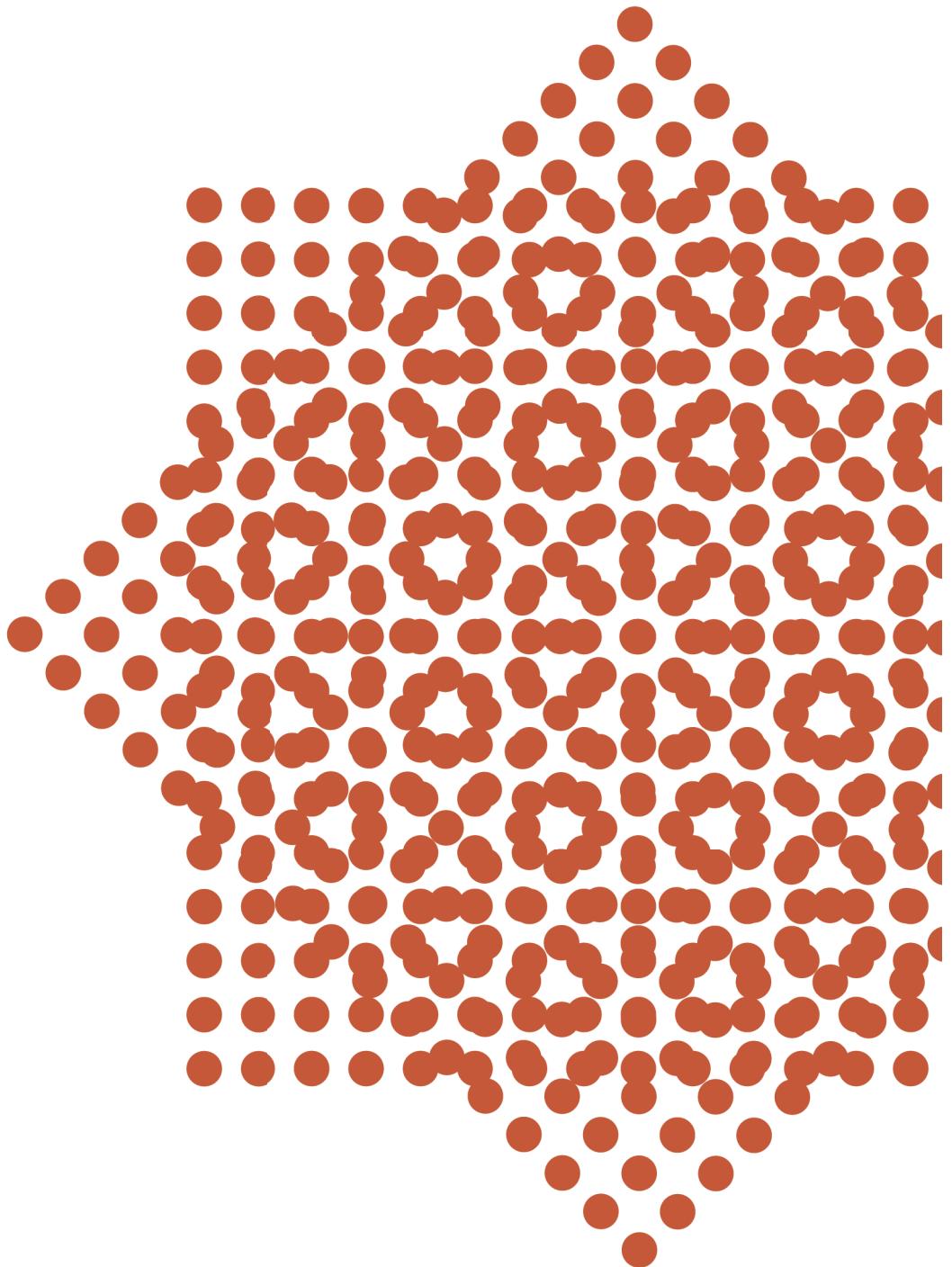
309

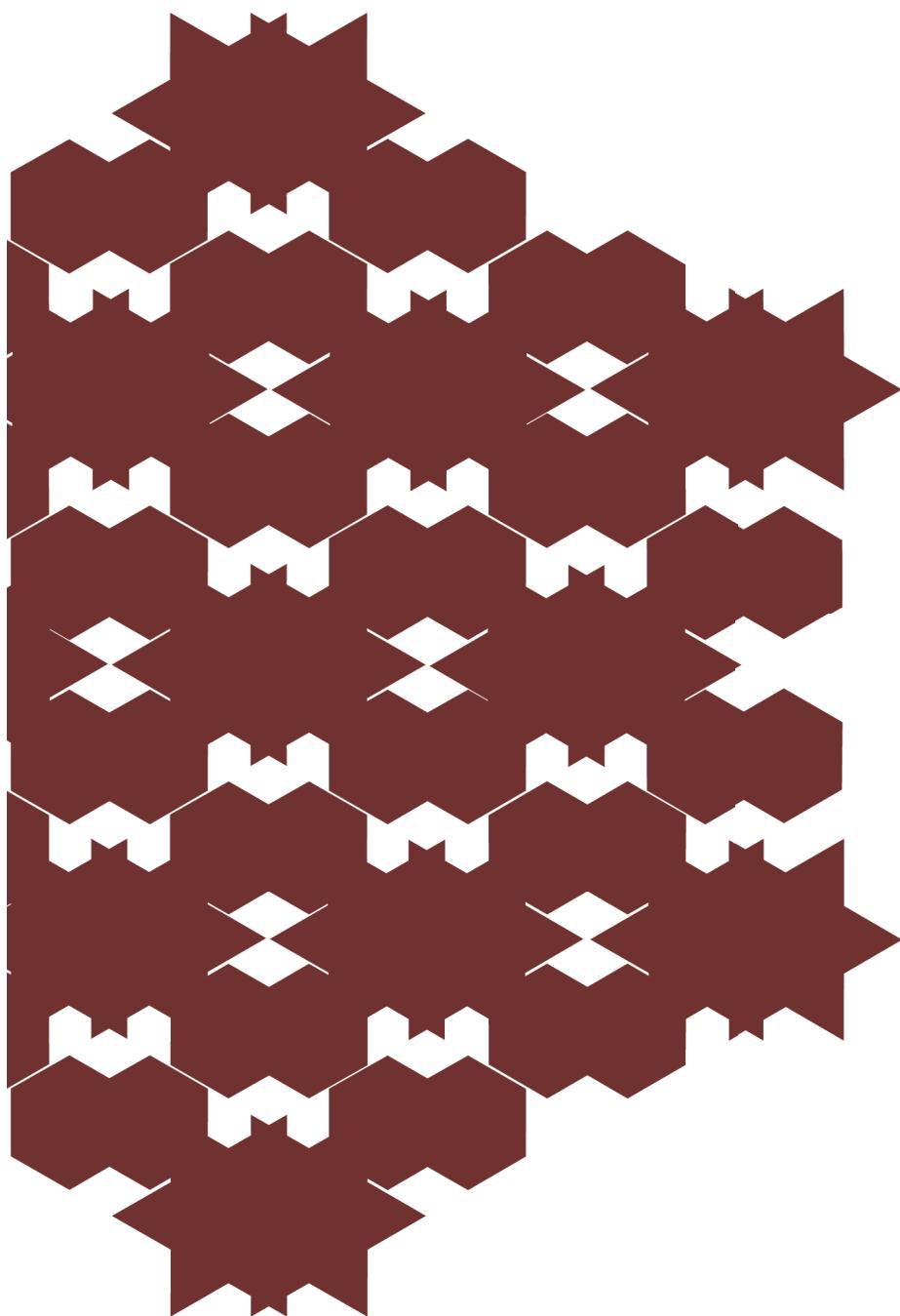
ZEHRA ALISPAHIC

Literatura

- Biber, Douglas, *Longman Grammar of English Spoken and Written Language*, Pearson Education, London, 2007.
- Bugarski, Ranko, *Jezik u društvu*, Prosveta, Beograd, 1986.
- Bugarski, Ranko, *Lingvistika o čoveku*, Beogradsko izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1975.
- Dāwūd, Muḥammad Muḥammad, *Al-Dalāla wa al-kalām, Dirāsa ta'sīliyya li al-fāz al-kalām fī al-'arabiyya al-mu'āşira fī 'iṭār al-manāhağ al-hadīṭa*, Kuliyya al-tarbiya. Ğāmi'a Qanāt al-Swīsī, Dār Ḥarīb, Kairo, 2002.
- Dāwūd, Muḥammad Muḥammad, *Al-Qur'ān al-Karīm wa tafā'ul al-ma'ānī – dirāsat dalāliyyat li al-ta'alluq ḥarf al-ḡarr bi al-fi'l wa ataruḥu fī al-ma'na fī al-Qur'ān al-Karīm*, I-II., Dār Ḥarīb, Kairo, 2002.
- Duraković, Esad, *Stil kao argument – nad tekstom Kur'ana*, Tugra, Sarajevo, 2009.
- Dusūqī (al-), Ibrāhīm, *Al-Maġāl al-dalālī li al-fi'l wa ma'nā ḥarf al-ḡarr al-muṣāḥib laḥū, Dirāsat taṭbīqiyyat 'alā al-Kur'ān al-Karīm*, Dār Ḥarīb, Kairo, 2008.
- Dusūqī (al-), Ibrāhīm, *Maġāl al-fi'l al-dalālī wa ma'nā al-ḥarf al-ḡarr al-muṣāḥib*, Dār Ḥarīb, Kairo, 2005.
- Fejzić, Fahira, *Uvod u teoriju informacija*, Promocult, Sarajevo, 2008.
- Hafizović, Rešid, *Teološki traktati – O načelima islamske vjere*, Bemust, Zenica, 1996.
- Izutsu, Toshihiko, *God and man in the Koran*, od I do X poglavlja, New York, u: Karić, Enes (1998). *Semantika Kur'ana*, Bemust, Sarajevo, 1980.

- Izutsu, Toshihiko, *Komunikativni odnos između Boga i čovjeka – jezičko komuniciranje*, u: Karić, Enes, *Semantika Kur'ana*, Bemust, Sarajevo, 1998.
- Izutsu, Toshihiko, *The inner structure of the concept of kufr ("Ethico-religious concepts in Qur'an")*, Tokio, 1966.
- Karić, Enes, "Biti baštinik lijepe riječi", *Novi Muallim*, br. 70, 2017.
- Karić, Enes, *Kako tumačiti Kur'an*, Tugra, Sarajevo, 2005.
- Karić, Enes, *Kur'anski univerzum*, Connectum, Sarajevo, 2009.
- Karić, Enes, *Semantika Kur'ana*, Bemust, Sarajevo, 1998.
- Latić, Džemaludin, *Stil kur'anskoga izraza*, El-Kalem, Sarajevo, 2001.
- Levin, Beth, *English Verb Classes and Alternations: A Preliminary Investigation*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1993.
- Muftić, Teufik, *Arapsko-bosanski rječnik*, III izdanje, El-Kalem, Sarajevo, 2004.
- Mujić, Munir, *Susret arapske logike i ilm al-kalama u arapskoj retorici*, Centar za napredne studije, Sarajevo i Kalam Research and Media, Dubai, 2017.
- Rajendran, Sankaravelayuthan, *Syntax and Semantics of Tamil Verbs* (manuscript), Ph.D. Thesis, University of Poona, Poona, 1978.
- Silajdžić, Adnan, *Filozofiska teologija Abu al-Hasana al-Aš'arija*, Bosanski kulturni centar, Sarajevo, 1999.
- Štrbac, Gordana, *Dopune komunikativnih glagola (sintaksičko-semantički i leksikografski opis)*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2011.
- Žic Fuchs, Milena, Tuđman Vuković, Nina, "Pričati; Novi lik u priči o glagolima govorenja", *Filologija*, 35, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 2000, 141–150.





AMIRA TRNKA-UZUNOVIĆ

Specifičnosti partikule *fa* u arapskom jeziku

Amira Trnka-Uzunović

docent na Katedri za
filologiju Kur'ana

amira.trnka@fin.unsa.ba

Pregledni članak

Primljen: 01.09.2019.

Prihvaćeno: 23.09.2019.

Ključne riječi:
partikula, semantika, sintaksa,
hronološki niz, neposredan
slijed

Sažetak:

Partikula *fa*, jedna od najfrekventnijih u arapskome jeziku, najčešće se razumijeva samo kao veznik, međutim ona ima široko semantičko polje.

Za razliku od druge, isto tako frekventne partikule *wa*, koja samo spaja dva sadržaja i kojoj su drugi elementi u sadržaju potrebni kako bi nijansirala svoju semantiku, partikula *fa* ima semantičko polje koje se kreće od značenja neposrednog slijeda u realizaciji spojenih sadržaja, preko spajanja sadržaja koji predstavljaju odgovor na uzrok i uvođenje rečenica koje korespondiraju sa posljedičnim rečenicama u bosanskom jeziku, do uvođenja semantički neovisnog sadržaja u odnosu na prethodni.

Na osnovu uvida u literaturu, nastojali smo predstaviti najfrekventnije sintaksičke funkcije ove partikule u kojima se ona manifestira kao veznik *ḥarf al-‘atf*, kao čestica (ponovnog) otpočinjanja *fā’ al-isti’nāf*, te partikula koja uvodi posljedicu uzroka *fā’ al-sababiyya* i posljedicu uvjeta *fā’ li ḡawāb al-ṣarṭ*. Različiti semantičko-sintaksički konteksti u kojima će se prepoznavati ova partikula će potvrditi tezu da, bez obzira na funkciju koju obavlja, partikula *fa* zadržava svoje osnovno značenje neposrednog hronološkog slijeda. Istraživanje provedeno u kur’anskoj suri al-Baqara ponudit će određene rezultate koji će potvrditi iznesene stavove i na bazi kojih će se formirati određeni zaključci.

The Specificity of the Particle *Fa* in the Arabic Language

خصوصيات حرف الفاء (ف) في اللغة العربية

Keywords:

particle, semantics, syntax, chronological sequence, immediate sequence

الكلمات المفتاحية:

الحرف، علم الدلالة، النحو، الترتيب، التعقّب

Abstract:

The particle *fa*, one of the most frequent in Arabic, is most often understood only as a conjunction, however, its semantic field is far broader.

Unlike the other, equally frequent particle *wa*, which only connects two contents and needs other elements to nuance its semantics, the particle *fa* has a very broad semantic field. Thus, the particle *fa* could refer to: the immediate sequence in the realization of the contents being linked, joining contents which represent the answer to the cause and the introduction of sentences that correspond to the clauses of effect in the Bosnian language, and the introduction of semantically independent content in relation to the previous.

Based on the relevant literature, the paper tries to present the most frequent syntactic functions of this particle, in which it manifests itself as a conjunction *harf al-'atf*, as a particle of re-initiation *fā' al-isti'nāf*, and as a particle that introduces the consequence of the cause *fā' al-sababiyya* and the consequence/result of the condition *fā' li ḡawāb al-ṣart*. The different semantic-syntactic contexts in which this particle is recognized confirm the thesis that, regardless of the function it performs, the particle *fa* retains its basic meaning of the immediate chronological sequence. Research conducted in the Qur'anic surah al-Baqara offers certain results that confirm the views expressed, and act as the basis on which certain conclusions are drawn.

خلاصة البحث:

إن حرف الفاء، وهو من أكثر الحروف استعمالاً في اللغة العربية، غالباً ما لا يُنظر إليه إلا كحرف العطف، لكن له مجال دلاليٍ واسع جداً.

وخلالاً لحرف الواو (و)، وهو أيضاً كثيراً الاستعمال، والذي لمطلق الجمع فيحتاج إلى العناصر الأخرى لتوزيع دلالته، لحرف الفاء مجال دلاليٍ يمتدّ من معنى التعقّب في تحقيق المضامين المتصلة، وعطاف المضامين التي تمثل جواباً على السبب وبده الجمل التي تتّقدّ مع جمل التبيّحة في اللغة البوسنية، إلى بده المضمون المستقل دلالةً عن المضمون السابق.

وبناءً على الإمام بالمراتج فإننا حاولنا تقديم وظائف هذا الحرف التحويية الكثري استعمالاً التي يظهر فيها حرف العطف، وفاء الاستئناف، وفاء السبيبة والفاء لجواب الشرط. إن السياقات الدلالية التحويية المختلفة التي ستنتمي إليها معرفة هذا الحرف تؤكّد على الفرضية أنه، بغض النظر عن وظيفته، يحتفظ حرف الفاء معناه الأصلي وهو الترتيب والتعليق. الدراسة المفتّحة في سورة البقرة القرآنية ستقدم نتائج معينة تؤكّد على المواقف المطروحة وتتكّون على أساسها بعض الاستنتاجات.

Uvod

U klasičnoj arapskoj gramatici partikule se definiraju kao jedna od ukupno tri vrste riječi koja za razliku od druge dvije, imena i glagola, prema definiciji tek u kontekstu dostižu puninu značenja i pri tome nemaju odrednicu vremena. Tako npr. definicija koju navodi Muḥammad As'ad al-Nādirī bazira se na nepunoznačnosti ove vrste riječi: *Partikula je nepunoznačna riječ koja nema odrednicu vremena* i skoro je identična onoj koju nalazimo kod Ḥ. 'Abbāsa: *Partikula nije punoznačna nego, naprotiv, nepunoznačna vrsta riječi koja poprima puninu značenje nakon ulaska u rečenicu i pri tome nema odrednicu vremena.*¹ Nerazumijevanje semantike partikula vodi pogrešnom razumijevanja šireg konteksta jer se radi o vrsti riječi koje snažno utiču na smisao određenog sadržaja i to na način da svaka partikula upućuje na određeno značenje. Tako, npr., veznik *fa* uvijek upućuje na neposredni slijed bez pauze, prijedlog *ma'* na pratnju i društvo, kao što veznik *tumma* upućuje na slijed sa pauzom.²

Prepoznavanje njihovih semantičkih osobenosti u rečenici dobiva potpuniji smisao ukoliko se pokuša jednu partikulu zamijeniti drugom. U prilog navedenoj tvrdnji može se navesti slijedeći primjer iz Kur'ana Časnog: *كَيْفَ تَكُفِّرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أُمَّاً تَأْخِذُونَ فَأَحْبَبَكُمْ لِمَ يُحِبِّيْكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ* (Kako možete da ne vjerujete u Allaha, vi koji ste bili ništa, pa vam je On život dao; On će, zatim, učiniti i da pomrete i poslije će vas oživiti, a onda ćete se Njemu vratiti).³ U navedenom primjeru iskorištene su tri različite partikule, u ovom slučaju sve tri u vezničkim ulogama, *wa*, *fa* i *tumma* te je nemoguće zamijeniti neku od njih drugom i zadržati isto značenje. Prvi veznik među njima, *wa*, ima svrhu samo da poveže sintaksičke cjeline ne upućujući ni na kakvo drugo značenje te veze osim isticanja stanja koje se *sigurno* desilo – čestica *qad*

1 Muḥammad As'ad al-Nādirī, *Nahw al-luğā al-'arabiyya*, al-Maktaba al-'aṣriyya, treće izdanje, Bajrūt, 1998, str.14; 'Abbās Ḥasan, *al-Nahw al-wāfi*, Dār al-ma'ārif, I-IV, al-Qāhirah, 1980, I, str. 28.

2 'Alī bin Muḥammad al-Bazdāwī al-Ḥanafī, *Kanz al-wuṣūl ʻilā ma'rifa al-uṣūl*, Ĝāwid Bāris, Karači, b.g.i., 91.

3 Kur'an, 1:28; U radu se citira prijevod Kur'ana Besima Korkuta, osim ako nije naglašen prijevod drugog prevodioca.

kao da se tu podrazumijeva. Što se tiče veznika *fa*, on upućuje na oživljavanje kao stanje koje se desilo *odmah* nakon nastanka zametka (kapljice). Nakon toga, budući da je potreban protok izvjesnog vremena u kome čovjek proživi život na ovome svijetu pa potom umre, iskorišten je veznik *tumma* koji podrazumijeva vremenski period između dva dešavanja. Isti veznik je u nastavku ajeta ponavljen jer upućuje na vrijeme koje nakon smrti protekne do ponovnog oživljavanja.⁴ Ovaj primjer se može iskoristiti za razumijevanje semantika konkretnih partikula, pa tako npr. veznik *wa* ima značenje apsolutnog spajanja sadržaja bez implikacije vremenske odrednice kao ni preferiranja sadržaja slijedom navođenja. Veznik *fa*, o kome je ovdje riječ, upućuje na neposredan slijed spojenih sadržaja (*ta'qib*) redoslijedom navođenja dok treći spomenuti veznik, *tumma*, svojom semantikom uvijek upućuje na odgodu (*muhla*) u realizaciji spojenih sadržaja, opet slijedom spajanja.⁵

Upotreba različitih partikula u odgovarajućim kontekstima je nužna zbog toga što svaka partikula ima svoje osobeno značenje čija zamjena vodi promjeni značenja.

Budući da partikula *fa*, o kojoj ovaj rad govori, ima više različitih funkcija koje određuju semantiku konteksta za čije razumijevanje je nužno prepoznavanje tih funkcija, u ovome radu predstavljamo najfrekventnije kao presjek onoga što nalazimo u relevantnoj literaturi.⁶

Partikula je predstavljena iz ugla arapske gramatike pri čemu su ponuđena prevodilačka rješenja određenih primjera iz Kur'ana analizirana sukladno teorijskom objašnjenu. Istraživanje i iznošenje određenih stavova bazirali smo na analizi

⁴ Amira Trnka-Uzunović, *Uloga veznika u semantički kontekstu u arapskom jeziku*, Zbornik radova, br.19., Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2016, str. 160.

⁵ Sintaksički termini korišteni u ovome radu, poput *veznika*, *partikule (ponovnog) otpočinjanja*, *konjunktivne partikule*, *atribut*, jesu prevodilačka rješenja arapskih termina koji se ponekad ne podudaraju sa istim u bosanskom jeziku ukoliko takav postoji i tako trebaju biti shvaćeni.

⁶ Vidjeti: Muhammad As'ad al-Nādirī, *Nahw al-luğā al-'arabiyya*, Ḥasan 'Abbās, *al-Nahw al-wāfi*, I, Muṣṭafā Hamīda, *Asālib al-'atf fī al-Qur'ān al-Karīm*, al-Šarīka al-miṣriyya al-ālamiyya li al-naṣr Longman, al-Qāhira, 1999, al-Murādī al-Miṣrī al-Mālikī, *al-Ǧinn al-dāni fi ḥurūf al-ma'āni*, obrada: Fahr al-Dīn Qabāwa – Muḥammad Nadīm Fāḍil, Dār al-kutub al-'ilmīyya, Bayrūt, 1413. h/1992.

primjera iz Kur'ana Časnog jer *Kur'an je na izvanredan način iskoristio sva sredstva koja mu je stavilo na raspolaganje cjelokupno iskustvo tradicije, kao i sve mogućnosti jezika u kome je objavljen.*⁷

Ovaj rad je pokušaj da se rasvijetli uloga jedne partikule koja mijenja svoje semantičko polje promjenom sintaksičkog okruženja. Stavovi su argumentirani primjerima iz Kur'ana Časnog, čije su riječi *ne samo savršeno tačnih smislova već su i savršeno postavljene na svoje pozicije u Kur'anu.*⁸

Različite uloge partikule *fa* i njihove semantičke implikacije

1. Veznička uloga partikule *fa*

Partikula *fa* u vezničkoj ulozi spada u grupu onih veznika koji povezuju sadržaje iste pozicije unutar rečenične cjeline (*tašrīk fī al-ḥukm*). Rezultat takvog povezivanja jesu ista fleksija spojenih sadržaja i isti logički odnos, afirmativan ili negativan. Tu spadaju, pored veznika *fa* još i *wa*, *tumma*, *hattā*, *aw* i *am*.⁹

Veznik *fa*, najčešće prevodimo našim koordinativnim veznikom *pa*, ima značenje hronološkog niza (*tartīb*) i neposrednog slijeda (*ta'qīb*) povezanih sadržaja koji saučestvuju u realizaciji jednog smisla (*ifāḍa al-tašrīk*).¹⁰

Pod hronološkim nizom, općenito, podrazumijeva se navođenje sadržaja na način da sadržaj prije veznika mora biti onaj koji se realizira prije u odnosu na sadržaj koji slijedi iza veznika.

7 Esad Duraković, *Stil kao argument nad tekstom Kur'ana*, Tugra, Sarajevo, 2009, str. 171.

8 Džemaludin Latić, *Stil kur'anskoga izraza*, El-Kalem, Sarajevo, 2001, str. 77.

9 Promatrano iz ugla arapske gramatičke tradicije koju slijede i većina savremenih gramatičara veznici su neaktivne partikule, dakle bez utjecaja na riječ koja slijedi i koje spajajući različite elemente grade jednu cjelinu u arapskoj gramatici prepoznatu kao *atf al-nasaq* ili *al-'atf bi al-ḥarf* (vezivanje riječi, sintagmi i rečenica). Prema učenju većine arapskih gramatičara devet je veznika koji grade ovakve sintagme, *wa* (i, a), *fa* (pa), *tumma* (zatim), *hattā* (čak), *'aw*, *'am* (ili), *bal* (nego, već), *lākin* (ali), i na kraju *lā* (ni, niti).

10 Definicije gramatičara u čije djela smo imali uvid su istog, ili sličnog tipa; Vidjeti: Hasan 'Abbās, *al-Naḥw al-wāfi*, III, 573, Ibn Hišām, al-Anṣārī, 'Abd Allāh Čamāl al-Dīn, *Šarḥ qatr al-nadā wa ball al-ṣadā*, kritička obrada Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, al-Maktaba al-Asriyya, Bayrūt, 1998.329, Muṣṭafā Ḡalāyīnī, Ğāmi' al-durūs al-'arabiyya, I-III, al-Maktaba al-aṣriyya, Bayrūt, 2005, 577.

Ako se kaže (جَاءَ زَيْدٌ فَعَمِرُ وَ) (*Došao je Zejd, pa Amr*) to podrazumijeva tri informacije: 1. da su i Zejd i Amr došli (*al-tašrik fī al-hukm*) 2. da se Zejdov dolazak desio prije Amrovog (*tartīb*) i 3. da su njihovi dolasci slijedili jedan za drugim (*ta'qīb*) neposredno, bez odgode u realizaciji (*bi dūni al-muhla*). Značenje termina *ne-posredni slijed* (*ta'qīb*), ili termina istog značenja, *neposrednost* ('*adam al-muhla*) Ibn Hišām objašnjava na primjeru rečenice دَخَلَتُ الْبَصْرَةَ فَبَعْدَهُ (Došao sam u Basru, pa u Bagdad) gdje neposrednost podrazumijeva dolazak u Bagdad koji može biti nakon tri dana, ako je put trajao tri dana. Međutim, ako je stigao četvrti dan ili peti, a put traje tri, to onda podrazumijeva *odgodu* (*al-muhla*) pa upotreba ovog veznika tada nije jezički ispravna.¹¹ Isto tako, može se kazati دَخَلَ عَمْرُ وَفَزِيدٌ ثُمَّ خَالِدٌ (*Ušao je Amr pa Zejd, zatim Halid*), gdje razumijevamo da su ulasci Amra i Zejda slijedili jedan za drugim, dok je ulazak Halida mogao biti nakon nekoliko minuta, a to podrazumijeva *odgodu* u realizaciji radnji. Dakle, u razumijevanju pojma *odgode* neophodno je imati u vidu relativnost duljine vremena, a ona u različitim situacijama može biti različita.

Što se tiče niza *vezanih sadržaja*, može biti na osnovu *značenja* (*ma'nawī*) i na osnovu *navođenja* (*dikrī*), gdje prvi spomenuti prati logički slijed realizacije sadržaja koji se povezuju, kao u primjeru دَخَلَ الْأَسْتَاذُ فَجَلَسَ (*Ušao je profesor pa sjeo*). Drugi spomenuti, niz na osnovu navođenja vezanih sadržaja podrazumijeva slijed u govornoj situaciji, onako kako se navode sadržaji, ne uzimajući u obzir nikakve druge indicije (vremenski slijed realiziranja, historijski slijed, itd.), kao u kur'anskim primjerima: وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَ فَقَدْ (A Nuh je bio zamolio Gospodara svoga i rekao: "Gospodaru moj, sin moj je čeljade moje")¹² i سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرًا (Pa, od Musaa su tražili i više od toga, kad su, uglaš, rekli: "Pokaži nam Allaha!").¹³ U posljednjem primjeru prvi veznik *fa* upotrijebljen je u ulozi poveznice (*rābiṭa*) sa prethodnim sadržajem, neovisnim u sintagmatskom

11 Ibn Hišām al-Anṣārī, *Šarḥ qatr al-nadā wa ball al-ṣadā*, str. 329.

12 Kur'an, 11:45 (primjer navodi al-Nādirī, *Nahw al-lugā al-'arabiyya*, str. 857).

13 Kur'an, 4:153.

smislu, a drugi je u ulozi veznika koji spaja dva sadržaja u jednu sintagmatsku cjelinu označenu kao *sadržaji vezani veznikom*.

‘Abbās Hasan, navodi podvrstu *niza na osnovu navođenja* koja ima ulogu samo da informira (*tartib ihbāriyy*), kao npr., هَذَا عَالِمٌ فَأُبُوهُ فَجَدْهُ فَ... (*Ovo je učenjak, pa njegov otac, pa djed...*), ili u drugom primjeru تَغَيَّرَ الْجَوَّ وَاشْتَدَّ الرُّعُودُ، فَلَابِرُوقُ، فَنَرَأُكُمُ الْمُيَاهَ فِي... (*Vrijeme se promjenilo i grmljavina se pojačala pa munje, pa akumulacija vode u odvodima, pa kiša...*).¹⁴

Vratimo li se na primjer جَاءَ زَيْدٌ فَعَمَرُ و i zamijenimo veznik *fa* veznikom *wa* dobit ćemo drugačije značenje samo u smislu vremenskog slijeda koji je impliciran u semantici veznika *fa*. Veznik *wa* svoju semantiku temelji na neutralnosti u smislu značenja slijeda u navođenju sadržaja pa je i vremenski neutralan tako da u drugoj varijanti ne znamo ko je stigao prvi. Zajednička im je informacija o učešću oba vezana sadržaja u istom ciljanom smislu (dolasku).

Termin *slijed* (*ta’qīb*) je očito ono što karakterizira ovaj veznik i zaslužuje da mu se posveti malo više pažnje. *Neposredan slijed* podrazumijeva određena pravila, pa smo u slučaju veznika *wa* primjetili da je prilikom navođenja više vezanih sadržaja samo onaj prvi u ulozi sadržaja za koga se veže (*ma’ṭūf ‘alayhi*), a svi naredni se vezuju za njega kao sadržaj koji se veže (*ma’ṭūfāt*). Međutim, kada je riječ o veznicima koji u sebi nose implikaciju vremena realiziranja sadržaja koje povezuju (*fa* i *tumma*), u tom slučaju je prvi sadržaj ispred veznika *fa* (ili *tumma*) *ma’ṭūf ‘alayhi* sadržaju koji slijedi poslije njega, pa, ako se nastavlja niz povezan istim veznikom, prethodni *ma’ṭūf* ima ulogu i *ma’ṭūf ‘alayhi* sadržaju iza sebe. Tako u primjeru نَكَلْمَ فِي النَّادِي الرَّئِيْسُ (U klubu su govorili predsjednik i zamjenik i predavač, pa pisac, potom pjesnik) razumijevamo da su predsjednik, zamjenik i predavač govorili, ali ne znamo redoslijed.¹⁵ Međutim, iz nastavka razumijevamo da je neposredno poslije predavača govorio pisac, a nakon neke pauze pjesnik.

14 Hasan ‘Abbās, *al-Nahw al-wāfi*, III, 573.

15 Primjer navodi Hasan ‘Abbās, *al-Nahw al-wāfi*, III, 574.

Veznik *fa*, kao što to pokazuju naši primjeri, može spajati i pojedinačne sadržaje i rečenice.

Spajanje pojedinačnog sa pojedinačnim se može odnositi na glagole, kao u primjeru *جَاءَ زَيْدٌ فَجَلَسَ* (*Ušao je profesor pa je sjeo*) na neizvedena imena, kao u primjeru *Do-šao je Zejd pa Amr* (*odmah poslije njega*) i na izvedena imena, npr., *Došao mi je Zejd, koji jede pa spava*).¹⁶ U ovom primjeru, kako navodi al-Rađī al-Astrābādī, primjećuje se razlika u odnosu na semantički odnos spojenih, neizvedenih pojedinačnih sadržaja u prethodnim primjerima, čije se nizanje realizira prema njihovom odnosu sa glagolom kao regensom. Spojena izvedena imena se, kao atributi jednog imena, vežu redoslijedom koji nije uzrokovani odnosom prema glagolu, nego poštjući pravila vezivanja atributa. U konkretnom primjeru atributi se vežu prema slijedu realizacije atributivnog značenja, pa je na prvom mjestu atribut *al-‘ākil* a na drugom mjestu *al-nā‘im*. Drugi princip vezivanja atributa jeste na osnovu njihovih značenja ističući redoslijedom prioritete, kao u primjeru *أَعْمَلَ الْأَحْسَنَ فَالْأَجْمَلُ* (*Uradi najbolje pa najlepše*). Treći princip odgovara nizu imena koja opisuju atributi, npr., kada se kaže pozivajući se na hadis Poslanika *رَحِمَ اللَّهُ الْمُحَلَّقِينَ فَالْمُفَصَّرِينَ* (*Allah se smilovao onima koji su obrijali glave pa onima koji su podrezali kose*), jer je Poslanik, prema predaji, ovim redoslijedom to izgvorio, dajući prednost prvima.¹⁷

Spajanje rečenica ovim veznikom podrazumijeva da se vezani sadržaj, naveden u rečenici poslije veznika, realizira neposredno nakon realizacije vezanog sadržaja prije veznika, kao u rečenici *قامَ زَيْدٌ بَعْدَ عَمْرٍو* (*Zejd je ustao pa Amr sjeo*). U ovom primjeru slijed vezanih elemenata je na osnovu navođenja, jer ne postoji implikacija logičkog, obavezognog slijeda. U kur'anskom primjeru *ولَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ فَاصَابُوهُمْ سَيِّئَاتٌ مَا عَمِلُوا* (*oni su sami*

16 Muhammad bin al-Hasan al-Rađī al-Astrābādī, *Šarḥ al-Rađī ‘alā Kāfiya Ibn Hāgilb*, obrađa: Jūsuf Ḥasan Omer, Ğāmi'a Qār Jūnus, Tarāblus, Lībijā, 1975, IV, 384.

17 "Tefsir" Ibn Kesir, prijevod: grupa prevodilaca, drugo izdanje, skraćena verzija, Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, Sarajevo, 2002, 1275. (primjer navodi al-Murādī al-Miṣri al-Mālikī, *al-Ğinnī al-dāni fī hurūf al-ma'āni*, I, 65).

prema sebi bili nepravedni i stigla ih je kazna za ružna djela koja su činili) imamo spojene rečenice od kojih prva sadrži informaciju o krivici, a druga o kazni.¹⁸ Dakle, to je jedan logičan slijed koji nije baziran na principu navođenja.

Ako želimo negirati rečenicu u kojoj imamo spojene elemente veznikom *fa*, nizane na osnovu navođenja, pa kažemo *ما قَامَ رَيْدُونَ مَعَ نِسَاءِ زَهْدٍ فَعَمَرُوا* (*Nije mi došao Zejd pa Amr*) negiramo, ustvari, neposrednost u slijedu dvije radnje, te je moguće pretpostaviti dolazak u isto vrijeme, ili da je Amr stigao prije Zejda.

Ovaj veznik može biti ispušten, pod uvjetom da se smisao sačuva, npr., *قَطَعْتُ سَوَاتَ التَّعْلِيمِ، الْأُولَى، الثَّانِيَةِ، الْثَالِثَةِ، الرِّابِعَةِ* (*Prođoh godine studija, prvu, /pa/ drugu, /pa/ treću, /pa/ četvrtu*). Osim ispuštanja samog veznika, može biti ispušten sadržaj poslije veznika, kao u primjeru *إِشْرَكْتُ الْكِتَابَ بِدِينَارٍ فَصَاعِدًا* (*Kupih knjigu za dinar, pa poskupi*). Smisao je *فَذَاهَبَ الشَّمْنُ صَاعِدًا* (*i onda cijena ode naviše*). Primjer ispuštanja sadržaja poslije veznika imamo i u kur'anskim primjerima, kao *فَأَوْحَيْنَا إِلَيْ مُوسَى أَنِ اضْرِبْ بَعْصَالَ الْبَحْرِ* (*I Mi objavismo Musau: "Udari štapom svojim po moru!"* – *i ono se rastavi*) gdje se podrazumijeva *فَضَرَبَ فَانْقَلَقَ* (*pa je udario pa se rastavilo*).¹⁹

Razumijevanje detalja vezanih za sintagmatske i sintaksičke osobenosti veznika pomaže u kontekstualnom razumijevanju sadržaja vezanih različitim veznicima te upozorava na važnost upotrebe određenog veznika i u svom vlastitom izražaju.

2. Uzročna partikula *fa* (*fā' sababiyya*)

Osim uloge veznika u značenju neposrednog slijeda, ova partikula veoma često ima i druge uloge, poput uvođenja sadržaja koji je uzrokovan prethodnim, sa kojim se veže putem partikule *fa*. Zbog toga je nazivaju *uzročnom fa* (*al-fā' al-sababiyya*). Ovu ulogu partikula *fa* može imati samo prilikom povezivanja rečenica i izvedenih imena (*muštaqqāt*), a nikako neizvedenih

18 Kur'an, 16:33, 34.

19 Kur'an, 26:63.

pojedinačnih sadržaja.²⁰ Dokaz spajanja rečenica partikulom *fa* od kojih prva predstavlja uzrok, a druga posljedicu, prepozna-jemo u primjerima poput رَمَى الصَّيَادُ الطَّائِرَ فَقَتَنَهْ (Lovac pogodi pticu pa je ubi). 'Abbās Ḥasan, navodi primjere vezivanja i pojedinač-nih izvedenih riječi partikulom *fa* za uzrok, npr., أَتَتْمُ، أَتَيْهَا الْجُنُودُ، وَأَثْقَنَوْنَ بِأَنفُسِهِمْ فَهَا جِئْنُونَ عَلَى عَدُوِّكُمْ فَقَاتُكُونَ بِهِ فَعْسَطَصُرُونَ عَلَيْهِ (Vi ste, vojnici, sigurni u sebe, pa se borite protiv neprijatelja, pa ga napadate, pa pobijedujete).²¹ Uzročnu vezu između sadržaja koje povezuje ova partikula prepoznajemo i u narednim kur'anskim primjerima: Istina od Gospodara tvoga dolazi, فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ zato ne budi nikako od onih koji sumnjaju!,²² (I Musa ga udari šakom i – usmrti).²³ U oba navedena kur'anska primjera uzročnost je osnov spajanja dva sadržaja i pri tome partikula *fa* svojom semantikom nagovještava neposrednost u slijedu posljedice nakon svoga uzroka.

Partikula *fa* u ovoj ulozi se odlikuje spajanjem rečenica različitog tipa od kojih jedna može biti odnosna uvedena odnosnom zamjenicom (*ṣila*), ili je direktno spojena odnosna rečenica (*ṣifa*), ili je predikat imenske rečenice, a druga to nije, i obratno. U primjeru kojeg navodi Ibn Hišām prepoznajemo spajanje odnosne rečenice sa glagolskom ^{اللَّذِنَ يَقُولُونَ فَيَخْضُبُ زَيْدٌ} (Tvoja dva brata ustaju pa se Zejd ljuti), ili doslovno prevедeno (*Ona dvojica koja ustaju, pa se Zejd ljuti, su tvoja dva brata*).²⁴ Rečenica ^{فَيَخْضُبُ زَيْدٌ} očito ne sadrži istu ličnu zamjenicu koja bi je semantički povezala sa prethodnim sadržajem. Međutim, partikula *fa* sa svojom semantikom neposrednog hronološkog slijeda jedino može zadovoljiti uvjet ovakvog tipa rečenice kako bi se ispoljila uzročna veza dva spojena sadržaja. Ako bismo umjesto partikule *fa* upotrijebili neku drugu ne bismo

²⁰ al-Murādī, *al-Ǧinnī al-dānī fī hurūf al-ma'ānī*, 64.

²¹ Primjere navodi Hasan 'Abbās, *al-Nahw al-wāfi*, III, 574.

22 Kur'an, 1:47.

23 Kur'an, 28:15.

²⁴ Primjer navodi 'Abd Allâh Gâmâl al-Dîn Ibn Hišâm al-Ansârî al-Mišrî, *Awðha al-masâlik ilâ Alfiyya ibn Mâlik*, kritička obrada Muhammed Muhiy al-Dîn 'Abd al-Hamîd, al-Maktaba al-'âriyya, III, Bayrût, b.g.i . 361. O istom tipu rečenice govore i 'Abbâs Hasan, *al-Nâhâl-wâfi*, 575. i 576, al-Nâdirî, *Nâhâl-luqâ al-ârabîyya*, 858.

postigli značenje uzročnosti. Sličan primjer izostanka iste lične zamjenice u spojenim sadržajima prepoznajemo u rečenici koju navodi 'A. Hasan (هذا حاكمٌ سَهِرَ عَلَى خَدْمَةِ رَعْيَتِهِ فَسَعَدَتْ رَعْيَتُهُ) (*Ovo je vladar koji bdi nad svojim narodom pa mu je narod sretan*).²⁵ Primjećujemo da partikula *fa* koordinira između odnosne rečenice direktno spojene (tipa *sife*) i glagolske koja slijedi nakon partikule, a njihova logička veza se očituje u uzročnosti koju ona svojom semantikom postiže.

3. Partikula *fa* za uvođenje odgovora na uvjet (*fā' li ḡawāb al-ṣarṭ*)?

Partikula *fa* se susreće i u uzročnoj ulozi uvođenja odgovora (*apodoza*, ar. *ḡawāb al-ṣarṭ*) nakon uvjetne rečenice (*protaza* ar. *al-ṣarṭ*), što je semantički vrlo sroдno njenoj prethodnoj ulozi.²⁶ Uvjet najavljuje neka od uvjetnih partikula, najčešće '*in* (*ako*) ili '*idā* (*kada*), kao u primjeru (إِنْ لَقِيْتَهُ فَأَكْرِمْهُ) (*Ako ga sretneš /pa/ počasti ga*), kao i u brojnim kur'anskim primjerima, npr. وَإِذَا حُسِّنَتْ بِتَحْمِيَةِ فَحَيْوَانًا حَسَنَ مِنْهَا (*Kada pozdravom pozdravljeni budete, ljepšim od njega otpozdravite*),²⁷ sa uvjetnom partikulom '*idā*. Primjer sa drugom uvjetnom partikulom '*in*, prepoznajemo u ajetu فإنْ تَوَلَّوْ أَفَخُدُوهُمْ (*A ako okrenu leđa, onda ih hvatajte*).²⁸ Ova partikula može slijediti nakon sadržaja i bez uvjetne partikule, ako se prvi sadržaj podrazumijeva kao uvjet za realizaciju drugog, kao u primjeru رَبِّدْ فَاضْلُلْ فَأَكْرِمْهُ (*Zejd je dobar, pa ga počasti*).²⁹ Istu semantiku prepoznajemo i kada ova partikula spaja izvedena imena, poput primjera koje navodi Murādī: خُذِ الْأَكْمَلَ فَالْأَقْصَلْ (*Uzmi najpotpunije pa najbolje!*)³⁰ kao i u rečenici اعْمَلْ أَلْأَحْسَنَ فَالْأَجْمَلْ (*Učini najbolje pa najljepše!*).³¹ Šta je uzrok, a šta posljedica zavisi od subjektivnog stava govornika i njegovog odnosa prema

25 'Abbās Ḥasan, *al-Naḥw al-wāfi*, str. 576.

26 Ibn Hišām opisuje *fa* za odgovor na uvjet kao *pozajmljenu ulogu*, Ibn Hišām, *Šarḥ qatr al-nadā wa ball al-ṣadā*, 329.

27 Kur'an, 4:86.

28 Kur'an, 4:89.

29 Primjere navodi al-Rađī al-Astrabādī, *Šarḥ al-Rađī 'alā Kāfiya Ibn Ḥāḡib*, 387. Ovaj autor ne navodi vezivanje pojedinačnih riječi u značenju uzročnosti, kao ni Ibn Hišām, *Šarḥ qatr al-nadā wa ball al-ṣadā*, 329.

30 al-Murādī, *al-Činni al-dāni fi ḥurūf al-ma'āni*, str. 65.

atributima koje navodi slijedom svoga preferiranja jednog nad drugim. U slučaju spajanja pojedinačnih sadržaja koji nisu izvedena imena, odnosno nisu riječi pridjevskog značenja, partikula *fa* ima značenje veznika koji samo implicira hronološki slijed, kako smo to vidjeli u ranije iznesenim primjerima.

4. Konjunktivna partikula *fa* (*al-fā' al-nāsiba li al-fi'l*)

Većina gramatičara u čije radove smo imali uvida kao jedan podtip uzročne partikule *fa* navode i *konjunktivnu partikulu fa* (*fa' nāsiba*). Ovdje donosimo kratki prikaz ove partikule uz primjere koje navode spomenuti izvori.³¹ Sintakšički ova partikula uvodi odgovor na naredbu, iščekivanje, namjeru, zabranu, molbu, pitanje, poticanje, negaciju i želju, i taj odgovor je izražen konjunktivnom formom glagola. U primjeru kojeg navodi 'A. Ḥasan فِيمَقْدَصَ سَوَابَ الرَّأْيِ (Pametan se ne ljuti da ne izgubi ispravno mišljenje), primjećujemo da govornik spaja dviće činjenice, negiranje ljutnje pametnog i zadržavanje prava na stav, pa iako u sadržaju koji slijedi poslije partikule *fa* ne nalazimo partikulu negacije, njeno značenje se prepoznaće u konjunktivnoj formi glagola. Ovako postavljena sintakšička forma implicira značenje uzročnosti u sadržaju koji prethodi partikuli *fa* u odnosu na onaj koji slijedi poslije te je opravdan stav da se radi o podvrsti uzročne partikule *fa*. Primjer konjunktivne partikule *fa* prepoznajemo i u slijedećem ajetu kur'anske sure al-Baqara وَقُلْنَا يَا آدُمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغْدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا يَعْلَمُنَا يَا آدُمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغْدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا يَعْلَمُنَا (I Mi rekoso: "O Ademe, živite, ti i žena tvoja, u Džennetu ijedite u njemu koliko god želite i odakle god hoćete, ali se ovom drvetu ne približujte pa da sami sebi nepravdu nanešete!").³² Partikula *fa* u ovom primjeru dolazi poslije glagola u formi jusiva i sa značenjem zabrane, a poslije slijedi glagol u obliku konjunktiva. U oba navedena primjera neposrednost i hronološki slijed su zajedničke semantičke odrednice spojenih

31 Vidjeti: Muhammad bin al-Ḥasan al-Rađī al-Astrabādī, *Šarh al-Rađī 'alā Kāfiya Ibn Ḥāfiž*, 'Abbās Ḥasan, *al-Nahw al-wāfi*, IV, al-Murādī, *al-Ginnī al-dānī fī ḥurūf al-ma'ānī*;

32 Kur'ān, 1:35.

sadržaja, ljutnja i ispravnost u razmišljanju dvije su radnje koje hronološki neposredno slijede jedna za drugom isto kao i približavanje drvetu i činjenje nepravde sebi. Uzročnost koju u ovim primjerima prepoznajemo dodatni su semantički naboј ovog konkretnog konteksta.

Murādī navodi različite stavove gramatičara kada je u pitanju ova partikula. Tako jedna grupa gramatičara, protagonista Škole u Kufi, smatra da se radi o partikuli koja sama po sebi implicira konjunktiv, dok druga grupa iste škole smatra da je konjunktiv sintakšičko rješenje koje upozorava na formalnu razliku spojenih sadržaja. Značenjski, sadržaji su istog oblika, potvrđnog ili odričnog. Protagonisti Škole u Basri, prema istom autoru smatraju da se i u ovom slučaju radi o vezničkoj ulozi koja uvodi sadržaj sa pretpostavljenom konjunktivnom partikulom ‘an. Prema ovom objašnjenju doslovan prijevod bi bio (*Pametan se ne ljuti pa da –zbog toga – izgubi ispravan stav*). Bez obzira čijem stavu se priklonili konjunktivna forma ima svoju semantičku ulogu, ona svojim “neočekivanim” pojavljivanjem upozorava primaoca informacije i traži da se sadržaj s dodatnom pažnjom razumijeva.

5. Partikula fa za povezivanje

(*fā’ rābiṭa*)

Partikula *fa* za povezivanje (*rābiṭa*) uvodi rečenicu koja slijedi poslije naredbe, npr., كُنْ فَكُونْ (“Budi!” – *i on bi*).³³ U konkretnom ajetu, nakon uvjetne partikule stoji odgovor koji počinje

33 Kur'an, 3:47. Treba napomenuti da isti sadržaj (*kun fa yakūn*) u Kur'antu dolazi osam puta, te da je, prema gramatičkoj analizi ajeta Muḥammada Sayyida Tanṭawīya, samo jedanput partikula *fa* u tome ajetu definirana kao partikula veze (*rābiṭa*), dva puta kao partikula (ponovnog) otpočinjanja (*fā’ al-isti’nāf*) i pet puta kao veznik (*fā’ al-’atf*), što navodi na zaključak da su sve ove uloge vrlo bliske vezničkoj, Muḥammad Sayyid Tanṭawī, *Mu’gam i’rāb ’alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, Maktaba Lubnān, Bayrūt, 1998. U prilog tome ide i podatak da gramatičari koje smo pratili različito tretiraju ovu partikulu, al-Rađī al-Astrabāđi i al-Murādī razlikuju vezničku partikulu *fa* od partikule za iskazivanje uzroka i odgovora na uvjet, dok 'Abbās Ḥasan, al-Nādirī, kao i Mustafa Jahić, pozivajući se na Mustafu Ejubovića, partikulu *fa* tretiraju kao veznik sa više semantičkih uloga (vidjeti: Muhammad bin al-Hasan al-Rađī al-Astrabāđi, *Šarḥ al-Rađī ’alā Kāfiyatī Ibn Hāgiib*, IV, str. 388; al-Nādirī, *Nahw al-lugā al-’arabiyya*, 858; Ḥasan 'Abbās, *al-Nahw al-wāfi*, III, str. 576; Mustafa Jahić, *Arapska gramatika u djelu al-Fawā’id al-’abdiyya* Mustafe Ejubovića, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2007, str. 338, al-Murādī, *al-Ǧinni al-dāni fi ḥurūf al-ma’āni*, str. 66).

partikulom *fa poveznicom* (*fā' rābiṭa*), nakon čega slijedi naredba *kun*, iza koje slijedi rečenica spojena, sada veznikom *fa*.

Istim terminom označena je partikula *fa* koja dolazi u sklopu vezničkog izraza *a što se tiče ... pa...* ('*ammā ... fa...*) za postizanje određenog tipa rečenice. Prepoznamo je u kur'anskom primjeru (فَمَا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأَعْذَبْنَاهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ) (*što se tiče onih koji ne budu vjerovali pa na strašne muke će ih staviti i na ovome i na onome svijetu*).³⁴ U navedenom primjeru su dvije partikule *fa*: prva je "pojačala" partikulu '*ammā* u ulozi uvođenja (*fā' al-isti'nāf*), a druga je *fa* za povezivanje (*al-fā' al-rābiṭa*) o kojoj je ovdje riječ. Uzmemo li u obzir osnovno značenje partikule *fa* zaključujemo da iza naredbe *budi* (*kun*) neposredno slijedi druga radnja, njegovo bivanje (*yakūnu*), odnosno u drugom primjeru stavljanje na muke (*ta'dīb*) će neposredno slijediti nevjerovanje (*kufr*).

*6. Partikula fa za (ponovno) otvočinjanje (*fā' al-isti'nāf*)*

Partikula *fa* za (ponovno) otvočinjanje (*fā' al-isti'nāf*) često se susreće u rečenicama koje počinju partikulom *fa*. Ako je početak rečenice semantički neuvjetovan prethodnom rečenicom, onda ova partikula ima zadatak samo da uvede sadržaj. Mnogo je rečenica u Kur'anu koje uvodi ova partikula, poput مَثُلُّهُمْ كَمَثُلَ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكُهُمْ فِي ظُلْمَاتٍ (*Slični su onima koji potpale vatru, i kad ona osvijetli njihovu okolicu, Allah im oduzme svjetlo i ostavi ih u mraku*) gdje je očito da je rečenica, koja je započeta partikulom *fa*, semantički početak jedne cjeline koju čini zajedno sa rečenicom koja slijedi.³⁵ Primjetit ćemo da i u ovoj funkciji prepoznamo osnovnu semantiku partikule *fa*, neposredni hronološki slijed spojenih sadržaja jer potpalu vatre neposredno slijedi osvjetljenje lica osobe pored nje.

Česti su primjeri rečenica koje počinju uvjetnom partikulom *'in* zajedno sa partikulom *fa* koja ima ulogu samo da uvede

34 Kur'an, 3:56.

35 Kur'an, 1:17.

uvjetnu rečenicu i to razumijevamo kao stalnu potrebu jezika za raznolikošću i ljepšim stilom kako se ne bi ponavljala ista uvjetna partikula, npr. فَإِنْ زَلَّتْمُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتُكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (A ako skrenete, nakon što su vam već došli jasni dokazi, onda znajte da je Allah silan i mudar).³⁶ Primjećujemo da je prva partikula *fa* u ulozi *partikule (ponovnog) otpočinjanja*, dok je druga u ulozi *partikule koja povezuje* sadržaj koji slijedi kao odgovor na uvjet uveden prvom.

Razilaženja gramatičara oko semantike partikule *fa*

Čini nam se zanimljivim da na kraju predstavljanja ove partikule ponudimo dva oprečna stava koja se tiču njene semantike. Suprotno stavu Rađiya al-Astrabādīya, ova partikula, prema Muštafi Ḥamīdi, ne mora uvijek upućivati na neposredan, hronološki slijed realizacija vezanih sadržaja.³⁷ Kao primjer, autor navodi ajet وَكُمْ مَنْ قَرَرْتُمْ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيْانًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ (Koliko smo Mi samo gradova razorili! I kazna Naša im je dolazila noću i danju kad bi prilegли).³⁸ Kako navodi Mušṭafā Ḥamīda, ovaj ajet je moguće analizirati na tri načina. Prvi se ogleda u tome da su se razaranje i kazna dešavali istovremeno, drugi u tome da je razaranje bilo poslije kazne, a za treći je objašnjenje to da *fa* u ovom ajetu ima semantičku ulogu veznika *wa*, pa je smisao أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا, bez implikacije redoslijeda, uz obrazloženje da kazna ne dolazi nakon razaranja. Ni u jednom od tri tumačenja veznik *fa* nema svoju temeljnu ulogu povezivanja na osnovu hronološkog slijeda bez odgode.

Isto tako, slijedeći navedeni stav, Mušṭafā Ḥamīda navodi da vezivanje ovom partikulom može biti u slijedu suprotnom od hronološkog, da može upućivati na isto vrijeme, što potvrđuje primjerima ajeta koje navodi, suprotno stavu većine

³⁶ Kur'an, 1:209.

³⁷ Mušṭafā Ḥamīda, 'Asālīb al-'atf fi al-Qur'ān al-Karīm, 122. i 123.

³⁸ Kur'an, 7:4.

gramatičara kada je semantika ovog veznika u pitanju.³⁹ Primjer u kome je, prema ovome autoru, slijed suprotan hronološkom, gdje posljedica, kao sadržaj, prethodi uvjetu, jeste فِإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِدْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (Kada hoćeš učiti Kur'an, zatraži od Allaha zaštitu od šejtana prokletog) jer je jasno da se zaštita zatraži prije učenja Kur'ana.⁴⁰ Drugi primjer, koji prema autoru upućuje na istovremenost, jeste kur'anski ajet وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصُتُو لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (A kad se uči Kur'an, vi ga slušajte i šutite da biste bili pomilovani) jer su učenje i slušanje istovremene radnje.⁴¹ Nama je prihvatljiviji stav da ova partikula, bez obzira na to u kojoj ulozi se našla, obavlja svoju zadaću spajajući sadržaje u hronološkom nizu bez vremenske odgode. Obrazloženje je u brojnim ajetima koje smo naveli, kao i u posljednja dva. Jer, iako se, naizgled, radi o realizacijama sadržaja koje nisu u slijedu kakav podrazumijeva semantika partikule *fa*, njena se uloga u ovakvim primjerima može objasniti kao logička potreba da se iskaže prednost jednog sadržaja nad drugim. Ako se obrati pažnju na prvi navedeni ajet, u prijevodu koji smo citirali, stoji *Kada hoćeš učiti Kur'an...,* složit ćeemo se sa činjenicom da je od-luka o tome da se uči Kur'an morala biti prva, nakon koje se, tek, učač priprema za učenje. Upotreba partikule *fa* u drugom ajetu može se objasniti na isti način. Možemo biti i precizniji pa kazati da je učač, ipak, započeo sa artikulacijom ajeta prvi, nakon čega počinje proces slušanja (*fa stami'ū*). I ovi primjeri upotrebe partikula čine da, po ko zna koji put, ostajemo zadivljeni Tekstom, tananošću Njegovih znakova, pa se uvijek iznova pitamo da li smo ih ispravno razumjeli.

Na kraju predstavljanja različitih uloga partikule *fa*, treba napomenuti da ona, bez obzira na to koju od spomenutih uloga obavlja, uvijek nosi značenje neposrednog slijeda (*ta'qīb*), što treba uzeti u obzir prilikom semantičkog i sintaksičkog analiziranja sadržaja koji u sebi imaju ovu partikulu.

39 Muṣṭafā Ḥamīda, 'Asālīb al-'atf fī al-Qur'ān al-Karīm, 124. i 125.

40 Kur'an, 7:204.

41 Kur'an, 16:98.

Partikula *fa* u kur'anskoj suri Al-Baqara u različitim ulogama

Partikula *fa* se u suri *al-Baqara* javlja ukupno 247 puta, u 9 različitih funkcija, od kojih su dvije vezničke. Najfrekventniji oblik je *fa* povezivanja, a tek na drugo mjesto dolazi veznička uloga.⁴²

Posmatran sa stanovišta sintakse, veznik *fa* može spajati pojedinačne sadržaje i rečenice. U suri *al-Baqara* koordinira između rečenica ukupno 83 puta, između glagola 2 puta i između imena samo 1 put.

Ako ove podatke usporedimo sa onim što nalazimo u djelu *Mu'gam i'rāb alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, naći ćemo neka neslaganja u definiranju tipa partikule. Zato ćemo se pozabaviti komentiranjem nekih karakterističnih primjera.

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتَلَوَّنُهُ حَقًّا تَلَوَّنَهُ أُولَئِكَ
U 121. ajetu koji glasi (Neki od sljedbenika Knjige čitaju je onako kako je objavljena; oni u nju vjeruju. A nastradaće sigurno oni koji u nju ne vjeruju), posljednja partikula *fa* slijedi poslije uvjetne rečenice čija se uvjetovanost ogleda u jusivnoj formi koja poslije odnosne zamjenice slijedi najavljujući njen odgovor – apodozu, zbog čega smo je mi definirali kao *fa* povezivanja, dok je u *Mu'gamu i'rābi alfāzi al-Kur'ān al-Karīm*, označena kao veznik.

Čini nam se zanimljivim prokomentirati vezničku ulogu partikule *fa* u 164. ajetu koji dijelom glasi وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ
(Mā fāhiya bi al-ārḍi bā'ud mawtihā) (*kiša koju Allah pušta s neba pa tako u život vraća zemlju nakon mrtvila njezina*)⁴³ gdje se njeno značenje neposrednog slijeda kod nekih gramatičara dovodi u pitanje. Ajet 63. sure al-Ḥaqq, sličnog sadržaja

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ
قُثْبَحٌ

42 Rezultate do kojih smo došli analizirajući ajete kur'anske sure al-Baqara poredili smo sa gramatičkom analizom Kur'ana M. S. Tantawija.

43 Ajet u cijelosti glasi إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَعْرِ
بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا
وَالسَّحَابُ الْمُسْخَرُ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَيَاتٍ لَّغُومٍ يَعْقُلُونَ

(Stvaranje nebesa i Zemlje, smjena noći i dana, lada koja morem plovi s korisnim tovarom za ljude, kiša koju Allah pušta s neba pa tako u život vraća zemlju nakon mrtvila njezina – po kojoj je rasjao svakojaka živa bića, promjena vjetrova, oblaci koji između neba i Zemlje lebde – doista su dokazi za one koji imaju pameti).

(الْأَرْضُ مُحَضَّرٌ) (*Zar ne vidiš da Allah s neba spušta kišu od koje zemlja zazeleni?*) potakao je gramatičare na raspravu o karakteru partikule *fa* jer ona podrazumijeva neposredan slijed, a zelenilo, ili oživljavanje tla poslije kiše dolazi nakon protoka vremena. Tako su neki smatrali da u ovom kontekstu partikula *fa* ima ulogu uzročne partikule *fa* koja u svojoj semantici ne implicira neposredan slijed, dok su drugi, poput Ibn Mālika, smatrali da partikula *fa* u ovom kontekstu podrazumijeva odgodu, dakle, da ima značenje veznika *tumma*. Komentar ar-Rađīja al-Astrābāđīja je najbliži našem stavu, da svaka partikula ima svoju determiniranu baznu semantiku pa tako nijedna ne zauzima mjesto drugoj i nijedna u Kur'anu nije nasumice, već sasvim precizno upotrijebljena. Objašnjenje semantike partikule *fa*, i u jednom i u drugom ajetu u vezničkoj funkciji, prema našem sudu je isto, a to je neposredan slijed. Oživljavanje ipak dolazi neposredno nakon kiše, a kako je to proces, razumijevanjem veznika *fa* u značenju *tumma* bi se označio samo kraj toga procesa.⁴⁴

فَإِنْ زَلَّتْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ تُكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ
U 209. ajetu koji glasi *Ako skrenete, nakon što su vam već došli jasni dokazi, onda znajte da je Allah silan i mudar* prva partikula je u funkciji ponovnog otpočinjanja nove cjeline, a druga je po našem sudu partikula povezivanja, iako se u *Mu'ğamu i'rabi...* ona markira kao veznik. Očito je da se ovdje radi o uvjetnoj rečenici koja počinje uvjetnom partikulom *'in*, spojenom sa partikulom *fa*, pa kao odgovor na taj uvjet slijedi drugi dio cjeline uveden partikulom koja spaja protazu sa njenom apodozom. Prijevod Besima Korkuta koji smo citirali, upućuje, također, na posljedicu, o kojoj uvjerljivo govori prilog *onda*.

فَإِنْ خَفْتُمْ فِي جَالَّاً أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمْتُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَمْتُمْ مَا
U ajetu 239. (*Ako se budete nečega bojali, onda hodeći ili jašući. A kada budete sigurni, spominjite Allaha onako kako vas je On naučio onome što niste znali*) nalazimo četiri partikule *fa*. Kao veznik, prva, po osnovu navođenja, spaja uvjetnu rečenicu za prethodni

44 Vidjeti: Muṣṭafā Ḥamīda, 'Asālib al-'atfī al-Qur'ān al-Karīm, 131. i 132.

sadržaj, druga, kao poveznica uvodi njenu apodozu, treća, ponovo kao veznik, spaja uvjetnu rečenicu za prethodni sadržaj, a četvrta uvodi njenu apodozu. Ono što želimo ovdje prokomentirati jeste semantika druge partikule *fa* u dijelu *فَإِذَا أَمْسِتُمْ*, koji u prijevodu Besima Korkuta glasi *a kada budete sigurni*,⁴⁵ koju ovdje, po našem osjećaju, treba prijevodom naglasiti. Prethodni ajet govori o važnosti čuvanja namaza,⁴⁶ pa slijedi uputa vjernicima kako se ponašati u teškim situacijama, kad Allah pokazuje svoju milost u olakšici, ali, isto tako, On upozorava da, odmah nakon prestanka opasnosti, molitvu valja obavljati po propisu. Zadatak partikule *fa* u ulozi veznika na mjestu koji komentiramo je, prema našem sudu, značenje neposrednosti, pa bi naš prijedlog prijevoda bio *čim budete sigurni*, dakle bez odgode.

Zaključak

Partikula *fa* u arapskom jeziku izuzetno je frekventna i može obavljati različite funkcije koje joj omogućava njena sintaksička elastičnost. Na osnovu provedene statističke analize u najdužoj kur'anskoj suri *al-Baqara* primjećujemo da je najfrekventnija u ulozi partikule povezivanja (*rābiṭa*), dok je veznička uloga tek na drugom mjestu. Njeno semantičko polje se kreće od značenja hronološkog niza spojenih sadržaja, neposrednog slijeda u njihovoj realizaciji, preko spajanja sadržaja koji predstavljaju odgovor na uzrok i odgovor na uvjet, do uvođenja semantički neovisnog sadržaja u odnosu na prethodni.

Ova partikula vezničku ulogu obavlja u dvjema svojim formama što dodatno ojačava njenu sintaksičku pokretljivost. Osim osnovne uloge ove partikule, spajanja na osnovu neposrednog hronološkog slijeda u sklopu stvarne realizacije sadržaja (*tartib ma'naviyy*), partikula *fa* spaja i sadržaje na osnovu hronologije navođenja, što smo definirali kao hronološki slijed

⁴⁵ U prijevodu Kur'ana Enesa Karića i "Tafsīru" Ibn Katīra, imamo prijevod identičan Koruktovom (*kada budete sigurni*).

⁴⁶ Ajet 238. sure al-Baqara glasi (Redovno molitvu obavljajte, naročito onu krajem dana, i pred Allahom ponizno stojte).

na osnovu navođenja (*tartib dikriyy*). U svojoj vezničkoj ulozi najintenzivnije ispoljava tu svoju semantiku neposrednog slijeda što je veoma važno imati na umu prilikom prevodenja, odnosno razumijevanja sadržaja. Promatran kroz prizmu veznika u bosanskom jeziku, radi se o sastavnom vezniku koji spaja i pojedinačne sadržaje kao i rečenice, može biti ispušten sam, i sa sadržajem koji mu prethodi, kao i sa onim koji slijedi poslije njega.

U kontekstu primjera koje smo ponudili kada su druge funkcije partikule *fa* u pitanju, primjećujemo da je značenje neposrednog hronološkog slijeda uvjet za ispoljavanje semantike uzročnosti dva spojena sadržaja (*fā' sababiyya*) kao i uvođenja odgovora na uvjet (*fā' li ḡawāb al-ṣart*) te ni jedna druga partikula u ovom kontekstu ne bi mogla postići isti smisao.

Na osnovi analize ostalih navedenih primjera i posebno istraživanja u kur'anskoj suri *al-Baqara* zaključujemo da partikula *fa* i u drugim funkcijama u sebi uvijek nosi značenje neposrednosti i hronološkog slijeda sadržaja koji povezuje. Koliko snažno će se to značenje ispoljiti u različitim funkcijama zavisi od konkretnog konteksta čija je semantika rezultat i međusobnog djelovanja i prožimanja pojedinačnih sadržaja.

Razilaženja gramatičara kada je u pitanju klasifikacija različitih tipova ove partikule navode na zaključak da se radi o veoma tananim razlikama potaknutim različitim polazištima u klasificiranju, ali i upozoravaju na važnost razumijevanja tih različitosti.

Literatura

- Bazdāwī (al-), al-Ḥanafī ‘Alī bin Muḥammad, *Kanz al-wuṣūl ‘ilā ma‘rifat al-uṣūl*, Čāwid Baris, Karači, b.g.i.
- Duraković, Esad, *Stil kao argument nad tekstom Kur'ana*, Tugra, Sarajevo, 2009.
- Ġalāyīnī, Muṣṭafā, *Gāmi‘ al-durūs al-‘arabiyya*, I-III, al-Maktaba al-āṣriyya, Bajrūt, 2005.
- Ḩamīda, Muṣṭafā, *Asālīb al-‘atf fī al-Qur’ān al-Karīm*, Aš-Šarika al-miṣriyya al-‘ālamiyya li al-našr Longman, al-Qāhira, 1999.

- Hasan, 'Abbās, *al-Naḥw al-wāfi*, Dār al-ma'ārif, al-Qāhira, 1980.
- Ibn Hišām, al-Anṣārī, 'Abd Allāh Ğamāl al-Dīn, *Šarḥ qatr al-nadā wa ball al-ṣadā*, kritička obrada Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, al-Maktaba al-Asriyya, Bayrūt, 1998.
- Ibn Hišām, al-Anṣārī, 'Abd Allāh Ğamāl al-Dīn, *Awdah al-masālik ilā Alfiyya ibn Mālik*, kritička obrada Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, al-Maktaba al-'aṣriyya, Bayrūt, b.g.i
- Jahić, Mustafa, *Arapska gramatika u djelu al-Fawā'id al-'abdiyya* Mustafe Ejubovića, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2007.
- Karić, Enes, *Prijevod Kur'ana*, Bihać, FF Bihać, 2006.
- Korkut, Besim, *Kur'an s prijevodom*, Sarajevo, Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1987.
- Latić, Džemaludin, *Stil kur'anskoga izraza*, El-Kalem, Sarajevo, 2001.
- Murādī (al-), al-Miṣrī al-Mālikī, *al-Ǧinnī al-dānī fī hurūf al-ma'ānī*, obrada: Faḫr al-Dīn Qabāwa – Muhammad Nadīm Fāḍil, Dār al-kitāb al-'ilmīyya, Bayrūt, 1413. h/1992.
- Nādirī (al-), Muhammed As'ad, *Naḥw al-luğā al-'arabiyya*, al-Maktaba al-'aṣriyya, Bayrūt, 1998.
- Rađī (al-), al-Astrabādī, Muhammed bin al-Hasān Šarḥ al-Rađī 'alā Kāfiya Ibn Ḥāḡib, obrada: Jūsuf Ḥasan 'Umar, Tarablus, Libija, Ğāmi'a Qār Jūnus, 1975.
- Tanṭāwī, Muhammed Sayyid, *Mu'ǧam i'rāb 'alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, Maktaba Lubnān, Bayrūt, 1998.
- Tafsīr Ibn Kaṭīr*, prijevod: grupa prevodilaca, drugo izdanje, skraćena verzija, Visoki saudijski komitet za pomoć Bosni i Hercegovini, Sarajevo, 2002.

