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

SARAJEVO 2020

FIN_Zbornik 24.indd 1 27/05/2021 11:51

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

24/2020

U OVOM BROJU PIŠU /
THEY WRITE IN THIS ISSUE

Husein Kavazović
Dževad Šošić
Almir Fatić
Zuhdija Hasanović
Adnan Srebrenica
Kenan Musić
Nedžad Grabus
Mustafa Hasani
Nedim Begović
Senad Ćeman
Muhamed Jusić
Asim Zubčević
Orhan Bajraktarević
Samedin Kadić
Amrudin Hajrić
Zehra Alispahić
Dina Sijamhodžić-Nadarević
Aid Smajić
Amina Arnautović

IZDAVAČ / PUBLISHER — Fakultet islamskih nauka
Faculty of Islamic Studies

GLAVNI UREDNIK / EDITOR-IN-CHIEF — Zuhdija Hasanović

UREDNIK / EDITOR — Almir Fatić

SEKRETAR / SECRETARY — Samedin Kadić

REDAKCIJA / EDITORIAL STAFF — Orhan Bajraktarević, Amrudin Hajrić, Murteza Bedir (Istanbul), Hamid Merwani (Qatar), Stefan Schreiner (Tubingen)

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

PRIJEVOD / TRANSLATION — Amrudin Hajrić (arapski/arabic), Amina Bavčić-Arnautović (engleski/english)

LEKTURA / PROOFREADING — Džemal Latić

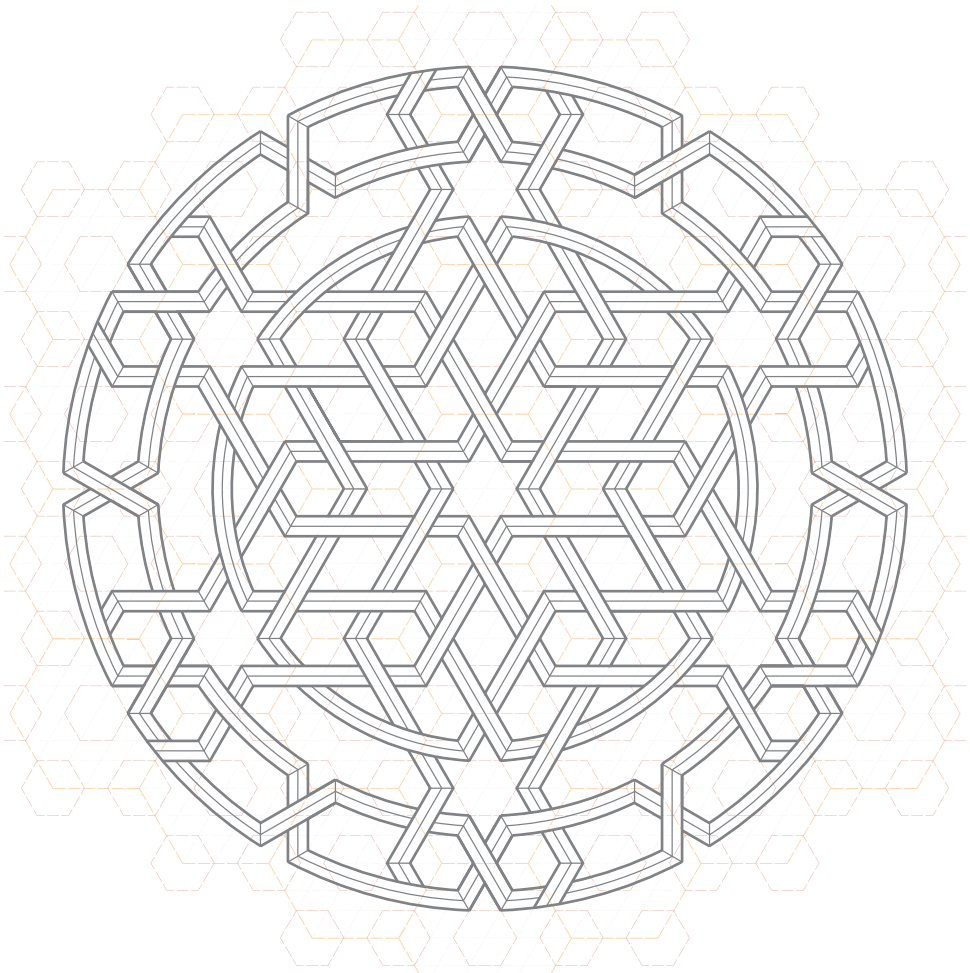
TEH. UREĐENJE / TECH. ARRANGEMENT — Aida Mujezin-Čolo

DIZAJN / DESIGN — Berin Spahić

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

FIN_Zbornik 24.indd 2 27/05/2021 11:51

UNIVERZITET U SARAJEVU
FAKULTET ISLAMSKIH NAUKA



24 2020 | ZBORNIK RADOVA

FIN_Zbornik 24.indd 3 27/05/2021 11:51

إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيهِ رَاجِعُونَ

Ovaj broj je posvećen rahmetli prof. dr. Samiru Begleroviću

SADRŽAJ CONTENT

Uvod
Introduction **9**

15 **Husein Kavazović**
Napomene o susretu muslimanske i normanske pravne tradicije na Siciliji od XI do XII stoljeća
The Encounter of the Muslim and Norman Legal Traditions in Sicily From the 11th to the 12th Century

Dževad Šošić
Sedam kirā'eta u suri Jāsīn (tedžvidska i gramatička analiza)
Seven Qirā'ah in the Surah Yāsīn(Tajweed- and Grammatical Analysis) **49**

73 **Almir Fatić**
Imam al-Māturīdī kao klasični komentator Kur'ana
Imam al-Māturīdī as a Classical Commentator of the Qur'an

Zuhdija Hasanović
Adnan Srebrenica
Smisao i značaj motivacije iz islamske perspektive
The Meaning and Significance of Motivation From Islamic Perspective **99**

125 **Kenan Musić**
Antinomija pozitivne i negativne kritike prenosilaca hadisa
The Antinomy of Positive and Negative Critique of Hadith Narrators

Nedžad Grabus
Šejh-Jujino tumačenje tema o polaganju računa na Danu suda i Poslanikov, a.s., šefa'at
Sheikh-Jujo's Interpretation of the Topics of Accountability on the Day of Judgment and the Prophet's, p.b.u.h., Advocacy **143**

161 **Mustafa Hasani**
Hadž obavljen bez dozvole nadležnih državnih organa
Hajj Performed Without the Permission of the Competent State Authoritiesn

Nedim Begović
Ciljevi šerijata: pregled savremene literature na engleskome jeziku
The Higher Objectives of Shariah: a Review of Contemporary Literature in English Language **175**

191 **Senad Ćeman**
Muhamed Jusić
Iskustva Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u prevenciji nasilnog ekstremizma
Experiences of the Islamic Community of Bosnia and Herzegovina in preventing violent extremism

Asim Zubčević
Posjedovanje knjiga među stanovnicima Sarajeva, Damaska, Soluna, Sofije i Trabzona (17-19. st.)
Book Ownership Among the Inhabitants of Sarajevo, Damascus, Salonica, Sofia and Trabzon (the 17th-19th centuries)
209

223 **Orhan Bajraktarević**
Zeki Nedžib Mahmud i savremeni arabizam
Zaki Nagib Mahmoud and Modern Arabism

Samedin Kadić
Ontogeneza glavnog junaka u Ibn Tufaylovom "Hayy ibn Yaqzānu"
The Ontogenesis of the Protagonist in Ibn Tufayl's "Hayy ibn Yaqzān"
237

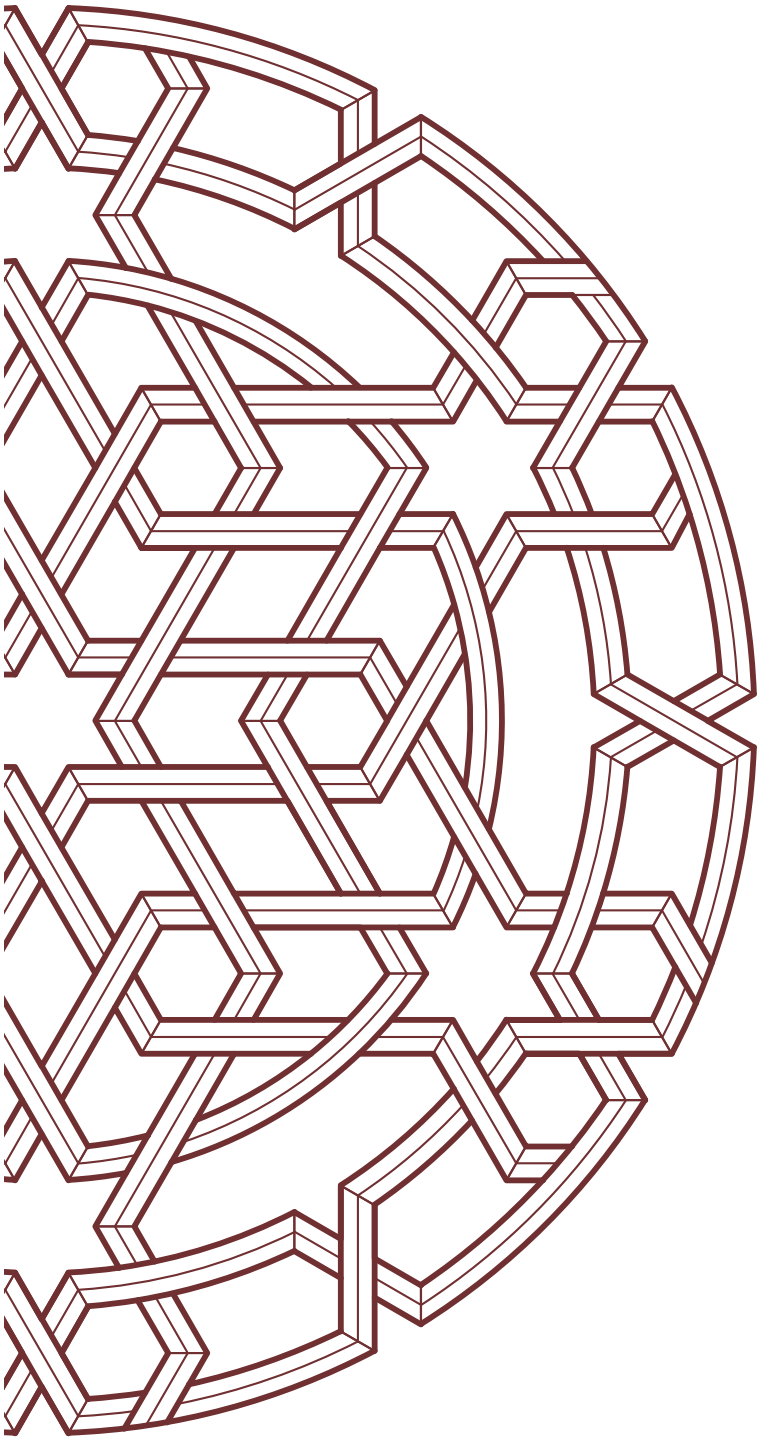
265 **Amrudin Hajrić**
O ekstralingvističkim faktorima učenja stranoga jezika
On Extralinguistic Factors of Foreign Language Learning

Zehra Alispahić
O ulozi svršenika VIŠT-a na polju orijentalne filologije u BiH
The Role of The Islamic Sharia Theological School Graduates in the Field of Oriental Philology in Bosnia and Herzegovina
277

291 **Dina Sijamhodžić-Nadarević**
Islamski pristup kritičkom razmišljanju i primjena u odgojno-obrazovnom procesu
Islamic Approach to Critical Thinking and its Application in the Educational Process

Aid Smajić
Uloga islamske vjeronauke u afirmaciji pozitivnih vrijednosti – mogućnosti i izazovi
The Role of Islamic Religious Education in the Affirmation of Positive Values – Opportunities and Challenges
315

337 **Amina Arnautović**
Stilističke odlike Hasan-agina performativnog iskaza u engleskim prijevodima bošnjačke balade "Hasanaginica"
Stylistic Features of Hasan-Aga's Performative Utterance in English Translations of Bosniak Ballad "Hasanaginica"



Uvodna riječ

Bismillahir-Rahmanir-Rahim

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

Pokušaj da se u nekoliko riječi sumiraju najznačajniji događaji u određenom periodu, posebno da se izdvoji najbitniji među njima uvijek je zahtjevan i podložan subjektivnosti i proizvoljnosti. Ipak, kada se govori o 2020. godini nemamo sumnje da je najznačajnija pojava koja je obilježila dešavanja ne samo u Bosni i Hercegovini i okruženju, nego u cijelom svijetu – pandemija korona-virusa COVID-19.

Mnogo je nejasnoća, dilema, kontroverzi i apsurda iskazano i urađeno u vezi s ovim korona-virusom i svjedočili smo kako i najmoćnije zemlje svijeta, s najsavremenijim i najsofisticiranijim naoružanjem ostaju nemoćni pred bićem koje je golim okom nevidljivo.

Ono što je očito jeste da su muslimani Bosne i Hercegovine pokazali zadivljujuću svijest i odgovornost i strogo su se pridržavali preporuka i naredbi nadležnih organa i struke zbog čega nisu zabilježena žarišta ovoga virusa ni u jednom vjerskom objektu ni ustanovi Islamske zajednice.

Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu nastavio je ispunjavati misiju obrazovanja dobrog čovjeka kroz redovni nastavni proces, naučnoistraživački rad i međunarodnu saradnju sa srodnim ustanovama prilagođavajući se novonastalim okolnostima i premještajući većinu aktivnosti u virtualni prostor.

Nastavljene su aktivnosti na naučnoistraživačkim projektima lokalnog i međunarodnog karaktera, od kojih su najvažniji:

RESILIENCE – REligious Studies Infrastructure: tooLs, Experts, conNections and Centers (Infrastruktura za religijske studije: alati, stručnjaci, veze i centri) projekt u okviru EU programa za istraživanje i razvoj H2020 u čijoj je aplikaciji uspješno učestvovao Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu.

Nosilac projekta "Mediating Islam in the Digital Age" (MIDA) je Konzorcij evropskih univerziteta. Petnaest mladih 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.

Džemal Barzindži projekt: "Unapređenje visokog obrazovanja u multireligijskim 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. Njegov je cilj intenziviranje zajedničkih aktivnosti na razvoju civilnog diskursa i interkulturalnih kompetencija studenata i zaposlenika kao i lokalne zajednice.

S ponosom ističemo da su radovi na Centru za Kur'an i sunnet završeni i da je Centar počeo s radom, prije svega s intenzivnijim djelovanjem Sekcije za hifz, kao i s drugim aktivnostima čiji je cilj afirmiranje i promoviranje Božije Riječi i uzornog života Muhammeda, s.a.v.s., na najljepši mogući način.

Ono što je bez ikakve sumnje obilježilo 2020. godinu na Fakultetu islamskih nauka jeste preseljenje na ahiret našeg kolege prof. dr. Samira Beglerovića. Bez obzira što kao muslimani čvrsto vjerujemo da je to izraz Božije volje i dio životnog procesa svakog živućeg, stvorenog bića, to saznanje smo kao njegove kolege vrlo teško prihvatili i podnijeli, jer nije se radilo samo o vrhunskom nastavniku koji je temeljito poznavao akaidsko, posebno tesavvufsko mišljenje i praksu, predanom i principijelnom mentoru koji je odgovorno vodio svoje kandidate, naučnom istraživaču

FIN_Zbornik 24.indd 10 27/05/2021 11:51

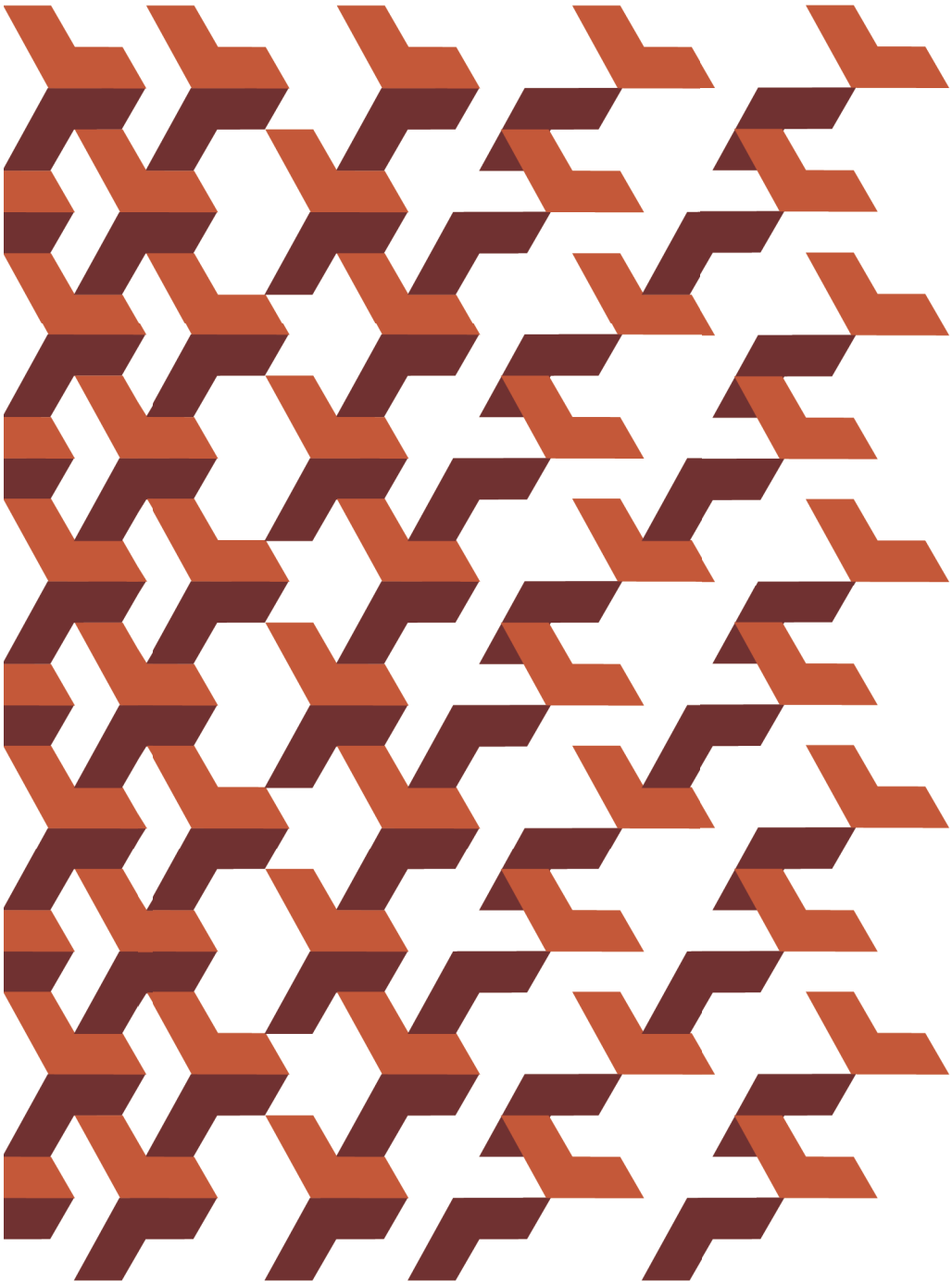
koji se nije bavio samo temama iz svoje uže oblasti, nego i mnogim drugim o kojima je kao muslimanski intelektualac imao svoj stav i vrlo hrabro i argumentirano ga branio, pedagogu koji je volio studenta i kroz njegovo edukacijsko djelovanje unutar i izvan predavaonice se vidjelo da je iskreno zahvalan Uzvišenom Allahu što učestvuje u misiji obrazovanja čovjeka, nego prije svega što se radilo o dobrom čovjeku, čija dobrota i čestitost, nije vremenom blijedila, nego naprotiv, sve je bila snažnija i očitija, iako sam o tome nikada nije govorio. Molimo Allaha, dž.š., da iz sjemena koje je zasijao niknu najljepši plodovi mladih istraživača i naučnika, a da se rahm. prof. dr. Samiru Begleroviću smiluje i uvede ga u najljepše dženetske odaje.

U ovom 24. broju Zbornika radova, koji je posvećen rahm. prof. dr. Samiru Begleroviću, očekuje nas šesnaest tekstova na bosanskom jeziku naših cijenjenih nastavnika i saradnika: dr. Huseina Kavazovića, reisul-uleme, kurra hafiza dr. Dževada Šošića, dr. Almira Fatića, dr. Zuhdije Hasanovića i doktoranta hfz. Adnana Srebrenice, dr. hfz. Kenana Musića, dr. Nedžada Grabusa, dr. Mustafe Hasanija, dr. Nedima Begovića, dr. Asima Zubčevića, dr. Orhana Bajrektarevića, dr. Samedina Kadića, dr. Amrudina Hajrića, dr. Zehre Alispahić, dr. Dine Sijamhodžić-Nadarević, dr. hfz. Aida Smajića i dr. Amine Arnautović i jedan tekst na arapskom jeziku dr. Senada Ćemana i gosp. Muhameda Jusića.

Autori obrađuju teme iz tefsira, kiraeta, hadisa, savremene islamske misli, šerijatskog prava, kulturne historije, pedagogije i lingvistike.

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

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



FIN_Zbornik 24.indd 12 27/05/2021 11:51

HUSEIN KAVAZOVIĆ
Napomene o susretu muslimanske i normanske pravne tradicije na Siciliji od XI do XII stoljeća

Husein Kavazović
reisu-l-ulema Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini
k.husejn@yahoo.com

Originalni naučni rad
Primljeno: 04. 10. 2020.
Prihvaćeno: 03. 11. 2020.

Ključne riječi:
muslimani, Normani, šerijatsko pravo, bizantijsko pravo, normansko pravo.

Sažetak:
Rad koji je pred nama svjedoči o susretu dvije različite pravne tradicije na Sredozemlju tokom XI i XII st. Njihovo susretanje imalo je šire implikacije na oživljavanje prava u evropskim zemljama, a naročito na Siciliji i u italijanskim gradovima te na tlu Britanskog otoka. Susretanje različitih pravnih sistema na nekom prostoru stvara mogućnost da se vrše pozajmljivanja iz jedne normativne kulture u drugu. Susret šerijatskog, bizantijskog i normanskog prava na Siciliji, u ranom srednjem vijeku, predstavlja interesantan fenomen za proučavanje u uporednoj pravnoj i historijskoj nauci, što je predmet i ovog rada.
U radu smo se koristili historijskom i uporedno-pravnom metodom kako bismo ukazali na historijski kontekst i rasvijetlili moguće kanale susretanja i uticaja.
U radu smo pokazali da nova državna vlast koja se uspostavlja na novoj teritoriji koju zaposijeda skoro u pravilu u svoj pravni sistem uključuje pravnu tradiciju koja je prethodno egzistirala na tom području i u pravilu takvo stanje zadržava sve dok ne stekne sposobnost da je u potpunosti ili djelimično zamijeni novom pravnom tradicijom, koja bliže odgovara ispunjenju njenih političkih ciljeva. Takav slučaj je bio i sa šerijatskim pravom na Siciliji, u susretu sa normanskim pravom, nakon normanskog osvajanja ovog otoka.

FIN_Zbornik 24.indd 13 27/05/2021 11:51

حسين كافازوفيتش

الملاحظات عن مقابلة التراث القانوني الإسلامي والنورماني في الصقلية من القرن الحادي عشر حتى القرن الثاني عشر

الكلمات المفتاحية:

المسلمون، النورمان، القانون الشرعي، القانون الرومي، القانون النورماني

الملخّص:

يتحدّث هذا البحث عن مقابلة التراثين القانونيين المختلفين في حوض البحر الأبيض المتوسط خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وهذه المقابلة كان لها تأثير واسع في إحياء القانون بالدول الأوروبية، وخاصة في الصقلية والمدن الإيطالية والجزيرة البريطانية. إن مقابلة النظم القانونية المختلفة في منطقة ما تعطي الإمكانية لاقتراض الثقافات القانونية بعضها من بعض. وتمثّل مقابلة القانون الشرعي والرومي والنورماني في الصقلية بالقرون الوسطى المبكرة ظاهرة ممتعة للدراسة في علم القانون المقارن وعلم التاريخ، وهذا البحث يهتمّ بذلك الموضوع أيضا.

واستفدنا في البحث بالمنهجين التاريخي والقانوني المقارن حتى نشير إلى السياق التاريخي ونضيء طرق المقابلة والتأثير الممكنة.

وقمنا في البحث بالإشارة إلى أن السلطة الجديدة التي تُقام في البلاد المفتوحة عادة ما تدمج في نظامها القانوني التراث القانوني القائم سابقا في تلك المنطقة وتُبقي ذلك الوضع حتى يصبح بإمكانها أن تغيره كليا أو جزئيا بالتراث القانوني الجديد الذي يتطابق مع تحقيق أهدافها السياسية. وحدث ذلك بالقانون الشرعي في الصقلية عند مقابلته مع القانون النورماني، بعد الفتح النورماني لتلك الجزيرة.

Husein Kavazović

The Encounter of the Muslim and Norman Legal Traditions in Sicily From the 11th to the 12th Century

Keywords:

Muslims, Normans, Sharia law, Byzantine law, Norman law.

Abstract:

This paper testifies to the meeting of two different legal traditions in the Mediterranean region during the 11th and the 12th century. Their meeting had wider implications for the revival of jurisprudence in European countries, especially in Sicily, in Italian cities and on the British Isles. The meeting of different legal systems in a certain area creates the possibility of borrowing from one normative culture to another. The encounter of Sharia, Byzantine and Norman law in Sicily, in the early Middle Ages, is an interesting phenomenon to be studied within the frames of comparative legal history, which is the subject of this paper as well.

In this paper, the historical and comparative-legal methods have been used in order to point out the historical context and shed light on possible channels of encounter and influence.

We have shown in our paper that the new state power established in the new territory it occupied almost as a rule incorporates into its legal system the legal tradition that previously existed in the area and generally maintains such a state until it acquires the ability to completely or partially replace it with a new legal tradition, more suitable for fulfilling its political goals. Such was the case with Sharia law in Sicily, in encounter with Norman law after the Norman conquest of this island.

FIN_Zbornik 24.indd 14 27/05/2021 11:51

Uvod

Susret muslimana s istočnom rimskom državom (Bizantijom) dogodio se na početku VII st., u vrijeme vjerovjesnika Muhammeda (a.s.). Nakon njegove smrti, za vrijeme vladavine drugog muslimanskog vladara Omera ibn al-Ḫaṭṭāba, dvije države (Arapski hilafet i Bizantija) stupile su u rat. Njihove vojske su se sukobile u bici na Yarmuku (636.) i taj sukob će potrajati sve do polovine XV st., osvajanjem Konstantinopolisa od strane osmanlijskog vladara Mehmeda II al-Fātiḥa. Vojska Arapskog hilafeta u vrijeme vladavine Omera ibn al-Haṭṭāba je zauzela teritorije Sirije i Egipta, dviju najvažnijih provincija Bizantijskog carstva, a vladar Emevijskog hilafeta Muavija ibn Abī Sufyān i njegovi nasljednici su svoje ambicije usmjerili prema sjevernoj Africi, Pirinejskom poluotoku i otocima Sredozemnog mora. U vrijeme emevijskih vladara osvojena je cijela sjeverna Afrika, a muslimanske trupe opsjedale su Konstantinopolis, upadale u Malu Aziju i prešle na Pirinejski poluotok. Vrijeme Abasijskog hilafeta pratilo je nešto mirnije razdoblje u odnosima Bizantije i Arapskog hilafeta, ali i u ovom razdoblju bilo je sukoba i osvajanja.

Kako to uvijek i biva, susret ovih dviju država, kao dvaju vojnih rivala, pratio je i susret na privrednom, religijskom i kulturnom planu. Prvo Sirija i Egipat, a potom i Španija i Sicilija bile su tačke na kojima se odvijala živa razmjena materijalnih dobara, naučnih dostignuća i kulturnih ostvarenja u oba pravca. Muslimani su posredovali u prijenosu mnogih dostignuća s istoka, a usvajali su i mnoga saznanja o državi i državnoj administraciji od Istočnog rimskog carstva (Bizantije). Susret dvaju pravnih sistema, šerijatskog prava i rimskog prava, nije se mogao zaobići, kao ni susret šerijatskog prava i normanskog prava na Siciliji. Križarski ratovi će dodatno ojačati ove utjecaje koji će se proširiti i na druge krajeve Evrope.

FIN_Zbornik 24.indd 15 27/05/2021 11:51

1. Arapsko-muslimansko osvajanje Sicilije

Neposredno nakon smrti Muhammeda (a.s.) 632. godine, arapsko-muslimanski vladari su svoju vlast učvrstili na sjeveru Afrike. Egipat, kao ključna zemlja afričkoga kontinenta, zauzet je još za vrijeme vladavine drugog halife Omera ibn al-Ḥaṭṭāba (vl. 634.-644.). S početkom VIII st. cijela sjeverna Afrika i Andaluzija su već bile pod arapsko-muslimanskom upravom. Arapsko-muslimanski vladari su svoje aspiracije pokazivali i prema otocima u Sredozemnome moru, koji su ostala pod bizantijskom upravom. Među tim otocima Sicilija je bila jedna od najvažnijih strateških tačaka za daljnju arapsko-muslimansku ekspanziju. Već za vrijeme vladavine trećeg halife, Osmana bin 'Affāna (vl. 644.-656.) njegovi guverneri u Siriji i Egiptu ustanovili su muslimansku ratnu flotu, čiji zadatak je bio suprotstaviti se bizantijskoj ratnoj floti koja je dominirala Sredozemljem i ugrožavala obalne gradove na Levantu i u sjevernoj Africi.

Prvi pohod na Siciliju zabilježen je 652. godine, u vrijeme vladavine Osmana bin 'Affāna kada je sirijski guverner Muavija bin Abī Sufyān poslao manju flotu, pod zapovjedništvom Muavije bin Ḥadīğa al-Kindīa, na obale Sicilije.[1] Ta vojna ekspedicija nije mogla ugroziti daleko nadmoćniju bizantijsku flotu, koja je brinula o odbrani otoka. Drugi pokušaj se dogodio u vrijeme vladavine Muavije bin Abī Sufyāna 666.-667. godine, od strane njegovog guvernera Egipta Muavije bin Ḥadīğa koji je poslao flotu pod zapovjedništvom Abdullaha bin Qaysa, a koja osim bogatog ratnog plijena nije mogla ostvariti teritorijalno zaposjedanje otoka.[2]

Pohodi na Siciliju su obnovljeni početkom VIII st. od strane emevijskoga guvernera sjeverne Afrike Mūsāa bin Nuṣayra. Godine 704. manja flota je pohodila Siciliju i zauzela nekoliko

1 Aḥmad bin Yaḥyā bin Ğābir al-Balāḏūrī, *Futūḥ al-Buldān* (Beirut: Muasasah al-Ma'ārif, 1987.), str. 329.

2 'Azīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqilliyah al-Islāmiyyah* (A History of Islamic Sicily) (Tripoli: Dār al-'Arabiyyah li al-Kitāb, 1980.), str. 8-9.; Muḥammad at-Tālibī, *Ad-Dawlah al-Aġlabiyyah* (Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1995.), str. 436-437.; Alex Metcalfe, *The Muslim of Medieval Italy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.), str. 5.

FIN_Zbornik 24.indd 16 27/05/2021 11:51

manjih naselja, koja je držala kraće vrijeme. Vojna ekspedicija je ponovljena i 710. godine od strane Mūsāa bin Nuṣayra, ali ni ovaj put nije zabilježila značajan uspjeh, osim bogatog ratnog plijena.[3]

Pokušaji da se ovlada otocima u Sredozemnome moru, posebno Sicilijom i Sardinijom, nastavit će se tokom VIII st. od strane emevijskih guvernera sjeverne Afrike i Andaluzije. U ovom razdoblju posebno je značajan pokušaj 'Ubaydullaha bin al-Ḥabḥaba iz 735. i 740. godine, koji je pod zapovjedništvom Ḥabība bin Abī 'Ubaydaa uspio zaposjesti značajnu teritoriju i primorati Saragosu na plaćanje danka. No, zbog unutarnjih nereda na sjeveru Afrike morao se povući.[4] Posljednji značajan poduhvat prije samog osvajanja Sicilije dogodio se 753. godine od strane 'Abdurrahmana bin Ḥabība, čijom vojskom je zapovijedao njegov brat Abdullah. Ova ekspedicija je zabilježila značajan uspjeh, ali je i ona ometena ustankom Berbera na sjeveru Afrike. Nakon ovog pokušaja, zbog unutarnjih previranja u arapsko-muslimanskoj državi i pada dinastije Emevija, Abasijski hilafet sve do početka IX st. nije poduzimao nikakav pohod na Siciliju.[5]

1.1. Osvajanje Sicilije u vrijeme sjevernoafričke dinastije Aglebija

Obnovljeni interes za ovladavanje sredozemnim otocima, posebno Sicilijom, pokazat će abasijski guverner sjeverne Afrike Ibrāhīm bin al-Aġlab (vl. 800.-812.), kojeg je na ovaj položaj doveo halifa Hārūn ar-Rašīd (766-809.).[6] U međuvremenu je Ibrāhīm bin al-Aġlab uspostavio vazalnu državu Aglebija (Al-Aġlabiyyah, vl. 800.-909.) u odnosu na Abasijski hilafet, koja se isticala velikom autonomijom u okviru Abasijskog hilafeta i koja je plaćala porez abasijskom dvoru u Bagdadu.[7] Ibrāhīm bin

3 Muḥammad at-Tālibī, *Ad-Dawlah al-Aġlabiyyah,* str. 438.

4 Alex Metcalfe, *The Muslim of Medieval Italy*, str. 7-8.

5 'Azīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqilliyah al-Islāmiyyah,* str. 10-11.; Muḥammad at-Tālibī, *Ad-Dawlah al-Aġlabiyyah*, str. 440.

6 Aḥmad bin Yaḥyā bin Ǧābir al-Balāḏūrī, *Futūḥ al-Buldān*, str. 327, 329.

7 Ibn Ḫaldūn, *Tārīh ibn Ḫaldūn* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000.), Vol. IV, str. 250.; Alex Metcalfe, *The Muslim of Medieval Italy*, str. 9.

FIN_Zbornik 24.indd 17 27/05/2021 11:51

al-Aġlab je uspio sklopiti mirovni ugovor s Bizantincima na Siciliji, koji je podrazumijevao slobodnu trgovinu s obje strane. U međuvremenu su emevijski vladari iz Andaluzije vršili vojne ekspedicije prema Sardiniji i Korzici u periodu 806.-821. godine. Vrijeme mira vladarska kuća Aglebija je iskoristila za gradnju pomorske ratne flote. Njihova aktivnost na tom planu je uznemirila Bizantince koji su u tome vidjeli prijetnju. Manje čarke između snaga Aglebija i Bizantinaca dovele su do obnove mirovnog sporazuma 813. godine, koji će ostati na snazi sve do 820. godine.[8]

Mirovni sporazum s Aglebijama osigurao je Bizantincima predah u odnosu na vanjskog neprijatelja, ali je to produbilo unutarnje rivalstvo između guvernera Constantina Soude i zapovjednika bizantinske flote na Siciliji Euphemiusa.[9] Rivalstvo, izazvano nasilnom ženidbom jedne od časnih sestara manastira od strane Euphemiusa, dovelo je do otvorenog sukoba s guvernerom Constantinom, koji je poginuo od ruke Euphemiusa, nakon čega se ovaj proglasio imperatorom. Bizantijski imperator Mihail II (820.-829.) uspio je poraziti Euphemiusa, nakon čega se on sklonio kod Aglebija u sjevernu Afriku i zajedno s njima kovao plan kako da se domogne vlasti na Siciliji, koja bi bila u vazalnom odnosu s državom Aglebija i plaćala im danak.[10] Unutarnje prilike na aglebijskom dvoru također su doprinijele da se vojna ekspedicija ubrza. Nezadovoljstvo ekonomskim prilikama u zemlji i stalni pritisak i pobune vojnika na vladarsku kuću, potpomognut kritikom hanefijsko-malikijske uleme iz Qayrawāna na način vladanja i ubiranja poreza, još će više utjecati da donošenje odluke za invaziju na Siciliju.[11]

Aglebijski vladar Ziyādatullah I (vl. 817.-838.) na nagovor malikijskog pravnika, sudije Asad bin al-Furāta (759.-828.) pokrenuo je vojnu ekspediciju, na čije čelo je postavio upravo sudiju Asada bin al-Furāta, koji je u ulemanskim krugovima slovio

8 ʻAzīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqilliyah al-Islāmiyyah*, str. 12.

9 Katherine Adelaide Jacka, *The Book of Roger and the Creation of the Norman State* (Sydney: Faculty of Arts and Social Sciences The University of Sydney, 2019.), str. 20.

10 Isto, str. 13.

11 Alex Metcalfe, *The Muslim of Medieval Italy*, str. 10.

FIN_Zbornik 24.indd 18 27/05/2021 11:51

za vrsnog pravnika, učenika Mālika bin Enesa i hanefijskog pravnika Muḥammeda aš-Šaybānīa. Vojna ekspedicija na Siciliju je bila dobro pripremljena. U njoj je učestvovalo oko 15.000 vojnika, u saradnji s trupama Euphemiusa, koje su mu ostale lojalne na Siciliji. Godine 827. trupe pod vođstvom Asada bin al-Furāta su se iskrcale na Siciliji u području Val di Mazara na zapadu i porazile bizantijsku vojsku.[12]

Bizantinci su pokušali stupiti u kontakt s Asadom bin al-Furātom nudeći mu plaćanje danka (*al-ǧizyah*), kako bi dobili na vremenu da se pregrupišu. U međuvremenu Euphemius je vidio da se neće ostvariti njegov plan i da arapsko-muslimanska vojna ekspedicija nema namjeru njemu prepustiti upravu te je potajno radio s Bizantincima na otporu prema osvajačima. Nakon što su se utvrdili u Sirakuzi, Bizantinci su odbli platiti danak pa je Asad bin al-Furāt odlučio da je opsjeda. Opsada je trajala godinu dana i grad se našao u teškom stanju gotovo pred predajom, ali se pojavila kuga u redovima arapsko-muslimanske vojske od koje je umro i sam Asad bin al-Furāt.[13]

Mada je proveo na čelu vojske tek godinu dana, Asad bin al-Furāt je uspio na Siciliji osigurati opstanak muslimanske vlasti, koji će potrajati do 1091. godine, više od dva i pol stoljeća.[14] Osvajanje Sicilije se nastavilo i narednih godina, a aglebijski vladar Ziyadatullah I je nastavio slati pojačanja te je 831. godine zauzet grad Palermo, nakon višemjesečne opsade.[15] Aglebijsku vojsku su sačinjavali Arapi, Saqāliba, Berberi i Afrikanci iz Subsahare. Historičari govore da je bilo značajno učešće *Saqāliba* (Slavena s Balkanskog poluotoka), kao plaćenika (*murtaziqa*), te da je značajna četvrt u Palermu bila nazvana po njima.[16] Nakon zauzeća Palerma, dinastija Aglebija je učvrstila svoju vlast na Siciliji, padali su grad za gradom, poput Messine, Raguse i Sirakuze, ali su

12 'Azīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqilliyah al-Islāmiyyah,* str. 14.; Ibn Ḫaldūn, *Tārīh ibn Ḫaldūn*, Vol. IV, str. 253.; S.P. Scott, *History of the Moorish Empire in Europe* (London and Philadelphia: J.B. Lippincott Company, 1904.), str. 10-14.

13 Ibn Ḫaldūn, *Tārīh ibn Ḫaldūn*, Vol. IV, str. 254.

14 'Azīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqilliyah al-Islāmiyyah,* str. 15.

15 Isto, str. 17.; Ibn Ḫaldūn, *Tārīh ibn Ḫaldūn*, Vol. IV, str. 254.

16 Alex Metcalfe, *The Muslim of Medieval Italy*, str. 12.

FIN_Zbornik 24.indd 19 27/05/2021 11:51

se borbe za otok nastavile sve do 902. godine, kada je cijeli otok bio u rukama muslimana. Od 827. godine, kada se Asad bin al-Furāt iskrcao s vojskom na Siciliju, pa do 902. godine, kada je palo posljednje bizantijsko uporište, bilo je potrebno 75 godina za osvajanje Sicilije. Dinastija Aglebija je bila značajna pomorska sila na Mediteranu i zauzela je Siciliju u periodu od 827. do 902. godine. Nedugo zatim je izgubila vlast, kao žrtva duge šiijsko-ismailijske propagande, koju je predvodio šiijski misionar, Jemenac, Abū ʻAbdullah aš-Šīʻī aṣ-Ṣanʻānī u velikom berberskom plemenu Banū Katāmah. Ovaj misionar je iskoristio neprijateljstvo koje je vladalo između Aglebija i berberskih plemena na sjeveru Afrike i spretnom propagandom postepeno otimao teritoriju od vladarske kuće Aglebija. Naposljetku je njihov posljednji vladar, Ziyadatullah II, pobjegao u Egipat.

Nakon zauzeća Qayrawāna 909. godine, Abū ʻAbdullah aš-Šīʻī aṣ-Ṣanʻānī je proglasio ʻUbaydullaha al-Mahdīa (vl. 909.-934.) za prvog vladara dinastije Fatimija.[17] Pored Sicilije, arapsko-muslimanske snage zauzele su i nekoliko gradova na Apeninskom poluotoku, a najznačajniji grad koji su držali u periodu 847.-871. godine bio je Bari, kojeg su Franci uspjeli povratiti i na taj način umanjiti arapsko prisustvo na današnjem italijanskom kopnu.[18]

Sastav stanovništva Sicilije u vrijeme vladavine Aglebija bio je višenacionalan. Pored velikog broja latinskog stanovništva, živio je na njemu i veliki broj Grka, Jevreja, Arapa i Berbera. Muslimansko stanovništvo su činili uglavnom Arapi i Berberi, koji su se naselili po osvajanju Sicilije, te oslobođeni robovi različitih etničkih grupa, najčešće Slaveni s Balkana, koji su primanjem islama postajali slobodni. Kršćansko stanovništvo je i dalje bilo u većini, a u pojedinim dijelovima otoka su činili i apsolutnu većinu. Položaj nemuslimanskog stanovništva bio je mnogo bolji nego u ostalim dijelovima Italije, koje su držali Lombardi

17 ʻAzīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqilliyah al-Islāmiyyah,* str. 18-24.; Ibn Ḫaldūn, *Tārīh ibn Ḫaldūn*, Vol. IV, str. 264.; ʻAlī Muḥammad aṣ-Ṣalābī, *Ad-Dawlah al-Fāṭimiyyah* (Cairo: Muasasah Iqra, 2006.), str. 42-44.

18 Aḥmad bin Yaḥyā bin Ǧābir al-Balāḏūrī, *Futūḥ al-Buldān*, str. 328.; Alex Metcalfe, *The Muslim of Medieval Italy*, str. 19.; ʻAzīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqilliyah al-Islāmiyyah,* str. 25.

FIN_Zbornik 24.indd 20 27/05/2021 11:51

i Franci.[19] Na nemuslimansko stanovništvo, kršćane i jevreje, odnosili su se šerijatski propisi o sljedbenicima Knjige, a porodično pravo i personalni status regulirani su običajima i propisima kanonskog i jevrejskog prava. Oni su plaćali poreze (*ǧizyu*, *'ušr* i *ḫarāǧ*), te uživali povlastice zaštićenog stanovništva prema propisima Šerijata kao i u ostatku muslimanskog svijeta. Poreza glavarine (*ǧiziya*) bili su oslobođeni starci, žene, djeca, umnoporemećeni, robovi i monasi.[20] Administrativni aparat je bio organiziran u formi uprava (*dawāwīn),* a propisi (*qawāwīn)* odnosili su se na čitavo stanovništvo podjednako. Oni su bili zapisani u zakonicima, zvanim *defter*, i nisu se razlikovali umnogome od ostatka zemalja sjeverne Afrike.[21] U vrijeme Aglebija bile su četiri vrste vlasništva nad zemljom na Siciliji: a) vlasništvo u rukama muslimana koje je bilo u njegovom privatnom posjedu i prije prihvatanja islama; b) privatno vlasništvo u rukama nemuslimana na koje su oni plaćali porez zemljarine (*'ušur*); c) državno zemljište koje je spadalo u kategoriju zemljišta na koje se plaćao porez zemljarine (*ḫarāǧ*) općenito, bez obzira na to da li ga je obrađivao musliman ili nemusliman; d) vakufsko zemljište koje je pripadalo zadužbinama kojim se nije moglo prometovati.[22] Obligacioni odnosi među stanovništvom su se odvijali na temeljima šerijatskog, rimsko-bizantijskog i običajnog prava.

1.2. Fatimijska država na Siciliji

Od 909. godine Sicilijom upravlja dinastija Fatimija, koja je na sjeveru Afrike osnovala Fāṭimīdsku državu, pod vođstvom 'Ubaydullaha al-Mahdīa.[23] U prvim godinama vlast je bila nestabilna i historija bilježi česte prevrate i pobune. Godine 913.,

19 'Azīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqilliyah al-Islāmiyyah,* str. 29-30.

20 Jeremy Johns, *Arabic Administration in Norman Sicily: The Royal Dīwān* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002.), str. 18.

21 Isto, str. 14-17.

22 'Azīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqilliyah al-Islāmiyyah,* str. 31.; Jeremy Johns, *Arabic Administration in Norman Sicily: The Royal Dīwān,* str. 13.

23 Taqiyyudīn Aḥmad bin 'Alī al-Maqrīzī napisao je svoje djelo pod naslovom *Itt'āẓ al-Ḥunafā bi Aḫbār al-Aimah al-Fāṭimiyyīn al-Ḫulafā* u kojem je detaljno opisao porijeklo i vladavinu ove vladarske kuće na sjeveru Afrike i u Egiptu. Vidi: Taqiyyudīn Aḥmad bin 'Alī al-Maqrīzī, *Itti'āẓ al-Ḥunafā bi Aḫbār al-Aimah al-Fāṭimiyyīn al-Ḫulafā* (Cairo: Muasasah al-Ahrām, 1996.), Vol. I, str. 17.

FIN_Zbornik 24.indd 21 27/05/2021 11:51

ustanici, pod vođstvom Ziyadatullah bin Qurhaba, otrgnuli su vlast iz ruku fatimijskoga guvernera na Siciliji. Upravljali su Sicilijom samostalno priznajući abasijskog vladara za suverena do 917. godine, kada su Fatimije ponovo uspjeli uspostaviti svoju vlast.[24] Od 917. do 937. godine, Fatimije su vladali Sicilijom pružene ruke. Većina gradova u kojima su bili kršćani imali su visok stepen samouprave. U to vrijeme u upravu su uvedena dva ministarstva (*dīwān*): jedno od njih se bavilo pitanjima odbrane, sigurnosti i poretka, a drugo svim drugim administrativnim pitanjima vezanim za upravu.[25]

Od 937. do 946. godine Fatimijska država je prolazila period krize i unutarnjih nemira, koji su gotovo zaprijetili njenom opstanku na sjeveru Afrike. Takvo stanje će se odraziti i na upravu na Siciliji, koju će također pratiti pobune i nemiri. Novi fatimijski vladar Al-Manṣūr (vl. 946.-953.) uspio je učvrstiti vlast i za guvernera na Siciliji je postavio Al-Ḥusayn bin ʻAlī al-Kalbīa, od kada počinje dugi period skoro autonomne vladavine porodice Kelbija (Kalbīa) Sicilijom. Ova porodica vladala je Sicilijom skoro puno stoljeće.[26] Fatimijska uprava Sicilijom bila je važan faktor u širenju Fatimijske države na sjeveru Afrike. Fatimijski vojskovođa, oslobođeni rob bizantijskog porijekla (*mamlūk*) Ǧawhar as-Siqillī ar-Rūmī (928.-992.) proširio je teritoriju Fatimijske države na zapad i osvojio Egipat 969. godine. Zauzimanjem Egipta, vladarska kuća Fatimija premjestila je glavni grad svoje države iz Al-Mahdiyya u Tunisu u Egipat, u novoosnovanu prijestonicu carstva Kairo, 972. godine.[27]

Fatimijska država se oslanjala na političku i vojnu snagu porodice Kelbija sa Sicilije. Često su upravitelje ove pokrajine slali u vojne ekspedicije na primorske luke i naselja Apeninskog, Pirinejskog i Balkanskog (Ilirskog) poluotoka.[28] Od 970. godine Fatimije su priznali Abū al-Qāsmu al-Kalbīu nasljednu vlast,

24 Ibn Ḫaldūn, *Tārīh ibn Ḫaldūn*, Vol. IV, str. 265.
25 ʻAzīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqilliyah al-Islāmiyyah*, str. 33-34.
26 Isto, str. 37.
27 Isto, str. 35-36.
28 Isto, str. 40.

što je faktički dovelo do veoma široke autonomije u odnosu na vladarsku kuću Fatimija u Kairu. Prvi znaci da se bliži kraj arapsko-muslimanske uprave na Siciliji javljaju se u periodu 1034.-1041. godine, kada Bizantinci opsjedaju Massinu uz pomoć Normana i zauzimaju većinu gradova na istočnoj obali otoka. Od 1040. arapsko-muslimanska uprava na Siciliji je u fazi odbrane i stalnih podjela i nemira. Centralna vlast se raspala i nastupilo je vrijeme malih emirata (državica), koji su postale lahak plijen Normana.[29] Iako je Palermo pao u ruke Normana 1072. godine, posljednja uporišta muslimana pala su 1091. godine, i od tada na Siciliji nije postojao nikakav znak muslimanske uprave. Za razliku od arapsko-muslimanskog osvajanja, koje je trajalo od 827. do 902. godine, Normani pod vođstvom vojvode Rogera I (1031.-1101.) osvojili su Siciliju u puno kraćem roku, u periodu od 1061. do 1091. godine, za samo 30 godina.

Vladavina Fatimija, odnosno porodice Kelbija, nije dovela do promjene u sastavu stanovništva na Siciliji. I dalje je većinu činilo kršćansko stanovništvo, sa značajnim brojem muslimana arapskog, berberskog i perzijskog porijekla. Jevrejska zajednica je također bila značajno prisutna. Prema većini historičara, muslimansko stanovništvo na Siciliji su sačinjavali sljedbenici malikijske pravne škole, dok historičar Muḥammed bin Aḥmed al-Maqdisī (945.-1000.) smatra da je većina stanovnštva pripadala hanefijskoj pravnoj školi.[30] Tvrdnju koju on iznosi u svom djelu *Aḥsan at-Taqāsīm fī Ma'rifah al-Aqālīm* (iz 985.) vjerovatno bazira na činjenicama do kojih je došao, boraveći na tom području, da većinu stanovništva sjeverne Afrike čine pripadnici hanefijskog i malikijskog mezheba.[31] S obzirom na to da je Asad bin al-Furāt osvojio veliki dio teritorije Sicilije i da je bio pravnik, koji je svoje pravničko znanje stekao pred Mālikom bin Enesom i Muḥammedom aš-Šaybānīem, vjerovatno je njegovo

29 Isto, str. 43-44.; Ibn Ḫaldūn, *Tārīh ibn Ḫaldūn*, Vol. IV, str. 269.

30 Muḥammad bin Aḥmad al-Maqdisī, *Aḥsan at-Taqāsīm fi Ma'rifah al-Aqālīm* (Cairo: Maktabah Madbūlī, 1991.), str. 238.; Azīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqilliyah al-Islāmiyyah*, str. 45.

31 Vidi o tome više kod: Muḥammad bin Aḥmad al-Maqdisī, *Aḥsan at-Taqāsīm fi Ma'rifah al-Aqālīm*, str. 237.

FIN_Zbornik 24.indd 23 27/05/2021 11:51

djelo *Al-Asadiyyah,* za koje se smatra da predstavlja hibridno djelo malikijsko-hanefijske pravne doktrine, utjecalo na kohabitaciju ova dva mezheba na sjeveru Afrike i na Siciliji.[32] U isti mah svi se slažu da prisustvo šiijsko-ismailijskog mezheba nije bilo u značajnoj mjeri na Siciliji, uprkos propagandi koju je Fatimijska država poduzimala u njegovu širenju.[33]

Arapsko-muslimanska vlast na Siciliji je razvila dobar irigacioni sistem koji je poslužio za unaprjeđenje poljoprivrede: za uzgoj pamuka i lana, te citrusa, posebno limuna i narandži, ali i šećerne trske i duda za proizvodnju svile, te proizvodnju drugih povrtlarskih kultura. Sicilija je postala značajna i u proizvodnji papira, tekstila, svile, a i proizvodnja plemenitih i obojenih metala je također bila unaprijeđena. Proizvodnja papira se sa Sicilije proširila u italijanskim gradovima.[34] Arapi su u svojim rukama držali veliki dio trgovine, a u tome su ih slijedili i Jevreji i Perzijanci. Trgovina se uglavnom odvijala s gradovima na sjeveru Afrike, a posebno Egipta, te s gradovima na obalama Apeninskog, Pirinejskog i Balkanskog poluotoka, ali i s grčkim otocima, te Maltom, Sardinijom i Korzikom.[35]

1.3. Kratke naznake o malikijskoj pravnoj školi na Siciliji

Informacije o nastanku i razvoju malikijske pravne škole na Siciliji nisu nam dostupne u velikom broju. Razvoj i doprinos ovoj nauci ni blizu nije onoga što su ponudili muslimanski pravnici ove pravne škole s područja Magreba i Andaluzije. Muḥammed bin Aḥmed Al-Maqdisī je tvrdio da većina muslimana Sicilije slijedi hanefijsku pravnu školu, kojih je vjerovatno i bilo, s obzirom na to da nailazimo na kadije koji su pripadali ovoj pravnoj školi.[36]

32 Isto.

33 'Azīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqilliyah al-Islāmiyyah,* str. 45.

34 Muḥammad Kurd 'Alī, *Al-Islām wa al-Ḥaḍārah al-'Arabiyyah* (UK: Muasasah Hindawi (Hindawi Foundation C.I.C.), 2017.), str. 243.

35 'Azīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqilliyah al-Islāmiyyah,* str. 46.

36 Muḥamad Aḥmad al-Maqdisī spominje u svom djelu *Aḥsanu at-Taqāsīm fī Ma'rifah al-Aqālīm* da su pripadnici hanefijske i malikijske škole na Magribu, u koji je on ubrojio i Siciliju, živjeli u skladu i harmoniji tako da su vladari imali praksu jedne godine za kadiju postaviti malikijskog pravnika, a druge godine hanefijskog. Vidi: Muḥamamd Aḥmad al-Maqdisī, *Aḥsanu at-Taqāsīm fī Ma'rifah al-Aqālīm*, str. 236-237.

Međutim, ipak smo bliže tvrdnji da je malikijska pravna škola tokom vremena preuzela dominantnu ulogu u društvenom životu muslimana Sicilije, kao što se to dogodilo i na Magrebu i Andaluziji. Ovu našu pretpostavku pojačavaju i pisana djela autora, koja su nastala na Siciliji u okviru malikijske pravne škole. Isto tako, bar za sada, ne nailazimo na pisana djela ili autore od strane pripadnika hanefijske pravne škole na Siciliji. Al-Maqdisī spominje da je prevaga u korist malikijske pravne škole u Andaluziji, a potom vjerovatno i na Magrebu i Siciliji, bila uzrokovana isključivo državnim razlozima. Nastojalo se putem državne uprave objediniti pravni sistem radi lakšeg upravljanja zemljom.[37]

Ipak, raniji izvori pokazuju da je Aglebijska država bila sklonija podršci hanefijskoj pravnoj školi i da je možda u početku ova škola bila raširenija među stanovništvom sjeverne Afrike i na Siciliji. Na ovu činjenicu ukazuje i Ibn Ḫalikān u biografiji Mu'iza bin Bādīsa kada kaže da je većina stanovnika Magriba bila hanefijske pravne škole, pa je Mu'iz bin Bādīs političkom odlukom odnio prevagu u korist malikijske pravne škole. Čini se ipak da tvrdnja Muḥammeda bin Aḥmeda Al-Maqdisīja o zastupljenosti hanefijske pravne škole na Siciliji nije usamljena i bez osnova.[38]

Za razvoj malikijskog mezheba na afričkom i evropskom tlu posebno su zaslužni centri poput Kajrevana i Kordobe. U ova dva centra tokom povijesti djelovalo je nekoliko vrsnih pravnika, među kojima su i oni najzaslužniji za širenje malikijskog mezheba, poput Asada bin al-Furāta i Ibn Saḥnūna iz Kajrevana, te dvojice pripadnika porodice Ibn Rušd: Abū Walīda Ibn Rušda al-Ǧadda i Abū Walīda Ibn Rušda al-Ḥafīda (djed i unuk) iz Kordobe.

Asad bin Furāt i Ibn Saḥnūn su autori poznatog djela malikijske pravne škole *Al-Mudawwanah al-Qubrā*, koje se pojavilo u dvije verzije: *Al-Mudawwanah al-Asadiyyah* i *Al-Mudawwanah wa al-Muḫtaliṭah*.

37 Isto, str. 237.

38 Vidi o tome više kod: Šamsudin Aḥmad bin Muḥammad bin Abū Bakr Ibn Ḫalikān, *Wafayāt al-A'yān* (Beirut: Dār Ṣādir, 1977.), Vol. V, str. 233-234.; 'Alī bin Muḥammad bin Sa'id az-Zahrānī, *Al-Hayāt al-'Ilmiyyah fī Ṣiqiliyyah al-Islāmiyyah* (Makkah: Ǧāmi'ah Umm al-Qurā, 1993.), str. 112-117.

FIN_Zbornik 24.indd 25 27/05/2021 11:51

Sicilija je dala nekoliko vrsnih pravnika, koji su napisali jedan broj vrijednih djela, ali zbog prilika koje su tamo vladale, oni nisu bili toliko brojni u poređenju s onima koji su se pojavili na Magrebu i u Andaluziji. Među pravnicima porijeklom sa Sicilije posebno se istakao Abū Bakr bin ʻAbdullah Ibn Yūnus aṣ-Ṣiqillī. On je napisao svoje poznato djelo *Al-Ǧāmiʻu li Masʼāil al-Mudawwanah wa al-Muḫtaliṭah* u više tomova. Djelo je pisano tako da je autor za svako pravno pitanje koje je razmatrao navodio šerijatskopravne dokaze (Kurʼan i Sunnet), a potom bi navodio mišljenja pravnika. Ono je cijenjeno među malikijskim djelima.[39]

Drugi pravnik koji je porijeklom sa Sicilije, a pripadao je malikijskoj pravnoj školi, jeste Abū Muḥammad ʻAbdulhaqq bin Hārūn aṣ-Ṣiqilli. Za njega je Aḍ-Ḍahabī kazao da je *ʻālim* Sicilije i njen muftija. Iza njega je ostalo nekoliko vrijednih djela pravne i teološke naravi, od kojih je posebno važno *An-Nukatu wa al-Furūq li Masāʼil al-Mudawwanah wa al-Muḫtaliṭah*. Ovo djelo je za podlogu imalo mnoga djela malikijskog mezheba, koja se smatraju pouzdanim u ovoj pravnoj školi. Sam autor navodi kako je napisao djelo, koje je nastalo na zahtjev njegovih studenata, kako bi se olakšalo početnicima uočavanje razlike u pravnim rješenjima kod sličnih pravnih pitanja, koja predstavljaju poteškoću za početnike koji se bave šerijatskopravnom naukom.[40] Djelo je štampano u dva toma, a pisano je jasnim i preciznim pravničkim jezikom. Misao mu je pregledna, a odgovori jasni i jezgroviti, bez nepotrebnog ponavljanja.

Dr. Zayd aš-Šarīf spominje u svom radu, pod naslovom "Al-Ǧazīrah aṣ-Ṣiqiliyyah wa Maẓāhir al-Ḥarakah al-ʻIlmiyyah bihā", imena i drugih pravnika koji su djelovali na području Sicilije, poput Abū Ḥafṣa ʻUmar bin Yūsufa aṣ-Ṣiqillīa, te Abū al-Qāsima as-Sarqūsia.[41]

39 Vidi: Abū Bakr bin Abdullah Ibn Yūnus aṣ-Ṣiqilli, *Al-Ǧāmiu li Masāil al-Mudawwanah wa al-Muḫtaliṭah* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2012.).

40 Vidi: Abū Muḥammad ʻAbdulḥaqq bin Hārūn aṣ-Ṣiqilli, *An-Nukat wa al-Furūq li Masāil al-Mudawwanah wa al-Muḫtatiṭah* (Casablanca: Markaz at-Turāṯ aṯ-Ṯaqāfī al-Maǧribī, 2009.), str. 23.

41 Vidi. Dr. Zayd aš-Šarīf, "Al-Ǧazīrah as-Siqiliyyah wa Mazāhir al-Ḥarakah al-ʻIlmiyyah bihā", postavljeno 7.2.2015. na: www.alukah.net. pristupljeno 17.6.2020.

FIN_Zbornik 24.indd 26 27/05/2021 11:51

Nažalost, mnoga djela koja su napisana od strane pravnika Sicilije do nas nisu stigla sačuvana. To je bio slučaj i s mnogim drugim djelima muslimanskih autora, nastalim u drugim područjima muslimanskog svijeta.

2. Normansko osvajanje Sicilije

Dolazak Normana na italijansko kopno veže se za povratak s hodočašća iz Svete zemlje i spašavanje Salerna iz ruku Arapa te početak njihove službe za potrebe vladara manjih italijanskih gradova, koji su bili pod bizantijskom upravom ili upravom Lombarda, poput Salerna, Capue, Beneventa, Apulije, Amalfia, Kalabrije i dr. S obzirom na to da su se odlikovali ratnim vještinama, snagom i surovošću, ubrzo su zaprijetili i svojim gospodarima u čijoj su službi u početku bili. Vođa ove ratničke skupine bio je William, zvani "Željezna ruka", koji je 1048. umro, a naslijedio ga je njegov brat Drogo u oblasti Apulije. Duke od Napulja im je 1029. godine darovao zemljište, gdje su oni, pod vođstvom Roberta Guiscarda, osnovali utvrđeni grad Aversa. Ubrzo je Apulia pristala da im plaća danak, a oni su zavladali širim područjem na kojem su uspostavili svoj suverenitet.[42] Robert Guiscard, koji je bio poznat po okrutnosti i pljačkaškim pohodima, osvojio je Kalabriju od Bizantinaca. Normani su sve više predstavljali opasnost po bizantinsku vlast, ali i po samog papu, koji ih je ekskomunicirao i zatražio od Germana da vojno interveniraju. No, Normani su ih potukli, a samog papu Lea IX odveli u sužanjstvo 1053. godine, a zatim ga držali sve dok nije ispunio sve njihove zahtjeve za pravo na vladavinu u Apuliji, Kalabriji i Siciliji.[43] Već od 1060. godine Normani su svoju pažnju usmjerili prema Siciliji i u sljedećih 30 godina sva njihova preokupacija bit će uzimanje ovog otoka iz ruku fatimijske vazalne porodice Kelbija.[44] Normanskom osvajanju Sicilije pogodovale

42 Marvin R. Vincent, D.D., (Ten Epochs of Church History) *The Age of Hildebrand* (New York: The Christian Literature Co., MDCCCXCVI (1896), Vol. V, str. 33-34.

43 Isto, Vol. V, str. 35.

44 'Azīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqilliyah al-Islāmiyyah*, str. 58.

su unutarnje borbe među arapsko-muslimanskom vlastelom, poput Ibn aṭ-Ṭumnah i Ibn Ḥawwāsa. Česte pobune vojske, rasparčana teritorija na male sukobljene emirate, ali i dominantni kršćanski element na Siciliji ubrzali su osvajanje otoka. Arapski izvori govore da je Ibn Aṭ-Ṭumnah, jedan od muslimanskih velikaša, zatražio od Normana da osvoje Siciliju,[45] dok evropski izvori govore da je s Normanima postigao dogovor na dio teritorije te da je kao zalog za to ostavio svog sina kod Normana.[46]

Prvu vojnu ekspediciju Roger I je poduzeo 1060. godine, u svrhu ispitivanja arapsko-muslimanskih snaga na otoku, napadom na Messinu. Učinio je to i 1061. godine, na poziv Ibn aṭ-Ṭumnah, ali i ovaj put bez vidljivog uspjeha kao i prethodne godine. Njegov brat Robert Guiscard je uvidio da nije moguće osvojiti Siciliju bez prethodnog zauzimanja Messina, te je iste godine pokrenuo veliku vojnu ekspediciju, pod vođstvom svog brata Rogera I i nakon bitke u kojoj je porazio arapsko-muslimansku vojsku kod Calcara, zauzeo grad Messinu. Robert Guiscard je učinio Messinu polaznom tačkom za normansko osvajanje Sicilije.[47]

Muslimanski vojskovođa Ibn Ḥawwās je nastojao pružiti otpor normanskom prodiranju, što je donekle i uspio. Zbog nedoličnog ponašanja normanske vojske došlo je do pobune i kod kršćanskog stanovništva na Siciliji, koji su uvidjeli da je ponašanje Arapa bilo primjerenije,[48] a i razmirice između braće Roberta Guiscarda i Rogera I usporavale su napredak Normana. U međuvremenu je vladar sjeverne Afrike Al-Mu'iz bin Idrīs nastojao pružiti pomoć muslimanima na Siciliji te je u tu svrhu poslao mornaricu, ali je ona doživjela brodolom. Njegov sin Tamīm 1062. godine je poslao novu pomoć, pod vođstvom svojih sinova Ayyūba i 'Alīja, koji su uz pomoć Ibn Ḥawwāsa nastojali

45 Ibn Ḥaldūn, *Tārīḫ Ibn Ḫaldūn*, Vol. IV, str. 269.

46 'Azīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqiliyyah al-Islāmiyyah*, str. 58.; S.P. Scott, *History of the Moorish Empire in Europe* (London and Philadelphia: J.B. Lippincott Company, 1904.), str. 50.

47 S.P. Scott, *History of the Moorish Empire in Europe*, Vol. II, str. 55.

48 Amīn Tawfīq aṭ-Ṭībī, *Dirāsāt fī Tārīḫ Ṣiqiliyyah al-Islāmiyyah* (Tarāblus: Iqra, 1990.), str. 199.

FIN_Zbornik 24.indd 28 27/05/2021 11:51

utvrditi područje oko Palerma. U međuvremenu je izbio sukob između Ayyūba i Ibn Ḥawwāsa u kojem je ovaj posljednji poginuo. Godine 1068. Roger I je uspio nanijeti veliki poraz trupama Ayyūba, što je imalo presudan utjecaj na muslimanske snage, iz razloga što se Ayyūb povukao nakon poraza u sjevernu Afriku.[49]

Nekoliko godina vladalo je primirje, ali su Normani u međuvremenu spremali snagu za napad na Palermo, kojeg su opsjedali nekoliko mjeseci, da bi se januara 1072. godine grad predao uz obećanje da će se muslimanima garantirati pravo na život, ispovijedanje vjere i primjenu šerijatskog prava.[50] Muslimani su nakon pada Palerma zadržali u svojim rukama centralna područja oko Castrogiovannia i Sirakuze na jugu.

Muslimanski otpor na Siciliji se nastavio pod vođstvom Ibn ʻIbāda, koji je dugo odolijevao, te je 1084. godine popalio nekoliko crkava i odveo u ropstvo kaluđere, što je izazvalo revolt u Italiji. Roger I je iskoristio ovu priliku i poveo vojnu ekspediciju protiv ostatka muslimanskih teritorija te je 1086. godine zauzeo Sirakuzu, a u periodu 1086.-1091. i drugi gradovi i naselja su se mirno predali u ruke Normana. Posljednja muslimanska uporišta bili su Butera i Noto. Neki od muslimanskih prvaka su se prilikom predaje pokrstili i stekli feude od strane Rogera I.[51] Osvajanjem Sicilije od strane Rogera I 1091. godine, muslimani su od gospodara zemlje postali podanici drugog reda, kmetovi i robovi, oni koji su plaćali glavarinu (*al-ǧizyu*). Njihovo stanje će biti promjenljivo između perioda mira i tolerancije koju su pokazivali normanski vladari (Roger II, William I, William II) s vremena na vrijeme, pa sve do perioda vladavine Nijemca, švapskog porijekla, Friedricha II Hohenstaufena (1194.-1250.), cara Svetog rimskog carstva,[52] kada će se njihovo stanje dramatično

49 ʻAzīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqiliyyah al-Islāmiyyah*, str. 60-61.

50 Amīn Tawfīq aṭ-Ṭībī, *Dirāsāt fī Tārīḫ Ṣiqiliyyah al-Islāmiyyah*, str. 200.; S.P. Scott, *History of the Moorish Empire in Europe*, str. 56.

51 Isto, str. 201.; ʻAzīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqiliyyah al-Islāmiyyah*, str. 62.; S.P. Scott, *History of the Moorish Empire in Europe*, str. 57.

52 Više informacija o Friedrichu II. pogledaj na Hrvatska enciklopedija mrežno izdanje. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2020. Pristupljeno 16.6.2020. www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=20631.

FIN_Zbornik 24.indd 29 27/05/2021 11:51

pogoršati. Friedrich II je konstantno vodio vojne operacije protiv muslimanskih pobunjenika, posebno između 1222.-1224. godine. Rezultat ovih operacija je bio raseljavanje muslimana sa Sicilije u druge gradove na jugu Italije, poput Lucera u Apuliji.[53] Ni dobri diplomatski odnosi između Friedricha II i ejubidskog vladara Nāṣirudina al-Kāmila (1177.-1238.) nisu pomogli muslimanima da se njihov status poboljša.[54] Posljednji otpor koji su na Siciliji pružili Friedrichu II bio je onaj iz 1243. godine, koji je potrajao tri godine.[55] Njihovim porazom, gušenjem pobune 1246. godine, nestalo je bilo kakve organizirane muslimanske snage na Siciliji. Friedrich II je "očistio" Siciliju od muslimana. Učinio je to u dosluhu s papama iz Rima, iako je dva puta od njih bio ekskomuniciran, zbog svojih ateističkomaterijalističkih, antireligijskih stavova.[56] Friedrich II je predvodio VI krstaški pohod (1228.-1229.) protiv muslimana, no, cijenio je njihova dostignuća u filozofiji i prirodnim naukama. Smatra se da je on bio uzrok nastanku poznatog teološkog djela *Al-Kalām 'alā al-Masā'il aṣ-Ṣiqiliyyah* od andalužanskog sufije 'Abd al-Ḥaqqa Ibn Sab'ina (1217.-1271.). Djelo je nastalo kao odgovor na pitanja koja je Friedrich II postavio muslimanskim učenjacima.[57]

2.1. Pravni sistem na Siciliji pod arapsko-muslimanskom upravom

Osvajanje Sicilije od strane arapsko-muslimanskih snaga trajalo je tri četvrtine stoljeća (827.-902.), dok je njen pad u ruke Normana trajao trećinu stoljeća (1061.-1091.), pod vođstvom dvojice braće Roberta Guiscarda i Rogera I iz normandijske plemićke porodice Hauteville.[58] Normani su u istom periodu zauzeli cijeli Britanski otok (1066.-1072.), pod vođstvom Williama

53 'Azīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqiliyyah al-Islāmiyyah*, str. 96.

54 Isto, str. 98.

55 Isto, str. 99.

56 Isto, str. 97-98.

57 Pogledaj o tome više kod: Abū Muḥammad 'Abdulḥaqq Ibn Sab'in, *Al-Kalām 'alā al-Masāil aṣ-Ṣiqiliyyah* (Beirut: Al-Matba'ah al-Katulikiyyah, 1941.). Također o Ibn Sab'īnu i Fredericku pogledaj i kod:Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory* (London: George Routledge and Sons, 1903.), str. 263-265.

58 'Azīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqiliyyah al-Islāmiyyah*, str. 57.

I Osvajača (vl. 1066.-1087.), koji je također došao iz Normandije kao vojvoda (1035.), da bi se 1066. godine krunisao za kralja Engleske, nakon što je porazio anglosasku vojsku Harolda II.[59] Pojava dviju normanskih dinastija u drugoj polovini XI st. na dva najznačajnija evropska otoka, u jeku križarskih ratova, i njihov doticaj s muslimanskim zemljama i njihovim kulturnim i civilizacijskim dostignućima, po mnogima će biti od krucijalnog značaja. Normani na Siciliji su imali ulogu posrednika između evropske i islamske civilizacije, istu onu ulogu koju su imali Arapi između kultura Istoka i Zapada. Za razliku od katoličkih vladara Španije, koji su nastojali uklonuti skoro svaki trag arapsko-muslimanske vladavine i prisustva na tom prostoru, normanski vladari su na Siciliji postupili drugačije. Oni su pokoreno stanovništvo uključili u svoj pravno-administrativni sistem, bar u početku, nastojeći se okoristiti naučnim, privrednim i kulturnim dostignućima arapsko-muslimanske civilizacije. Prema mišljenju John A. Makdisija, ove dvije vladarske kuće Normana (Palermo i London) bile su u kontaktu i vršile su kulturnu i administrativno-pravnu razmjenu ideja i iskustava do koje je došlo pod utjecajem šerijatskog i normanskog prava na Siciliji.[60]

Zbog svog položaja, Sicilija je bila neka vrsta muslimanskog krajišta na čijoj teritoriji su se vodila česta odmjeravanja snaga muslimanskih i kršćanskih vojnih formacija. No, uprkos tome, ona je bila i centar veoma intenzivne intelektualne aktivnosti u većim gradovima, poput Palerma i Sirakuze. U dva i po stoljeća, koliko je efektivno trajala muslimanska vlast, bilježimo veliku živost na području jezika, književnosti, prava, teologije, historije, geografije, astronomije i prirodnih znanosti. Sicilija je bila mjesto u koje su mnogi naučnici s istoka dolazili, prolazili ili trajno ostajali. Muslimani sa Sicilije su često putovali u velike

59 Vilim I. Osvajač. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2020. Pristupljeno 7.6.2020. www.enciklopedija.hr/ Natuknica.aspx?ID=64647>.

60 John A. Makdisi, "The Islamic Origins of the Common Law", u: *North Carolina Law Review*, Vol. 77., No. 5., Article 2., (UNC School of Law, 1999.): str. 1639. Pristupljeno 6.7.2020. www.scholarship.law.unc.edu/nclr/vol77/iss5/2.

FIN_Zbornik 24.indd 31 27/05/2021 11:51

naučne centre, poput Damaska, Kaira, Bagdada, Kordobe i dr. Ova razmjena nastavila se i u vrijeme normanske vladavine, pogotovo u vrijeme Rogera II, o čemu svjedoči nekoliko putopisaca koji su pisali o stanju na Siciliji iz tog perioda.

Zauzećem Sicilije, muslimani su zatekli bizantijsku upravu iz perioda ranog feudalizma istočnog tipa, s jakom centralnom upravom. Političku moć u svojim rukama su držali vojni zapovjednici, a ekonomsku moć crkva, feudalci i trgovci. Radnu snagu su činili slobodni seljaci, čiji broj je bio mali, ovisni kmetovi koji su radili na feudima i robovi koji su kupovani uglavnom u Africi i na Balkanskom poluotoku ili ratni zarobljenici u ratovima koje je Bizantija vodila sa svojim susjedima. Većinu slobodnog stanovništva su činili Grci, Romani, Germani i Jevreji, dok su robovi bili Afrikanci i Slaveni.

Osnovu pravnog sistema činila je Justinijanova kodifikacija (*Codex, Novellea i Digesta*), koja je već u ikonoboračkom periodu od strane imperatora Leo (Lava) III (717.-741.) zamijenjena novim zakonikom, pod imenom *Ecloge ton nomon* (Ekloga), donesenim 726. godine. Razloga za donošenje ovog zakonika bilo je više, neki su teološke naravi (*iconoclasm*),[61] a drugi praktične. Justinijanova kodifikacija je postala nerazumljiva narodu, pa i sudijama teško primjenljiva. U uvodnom dijelu *Ekloga* ističe se namjera zakonodavca da se donese "bogougodan i za zajednicu koristan" pravni tekst, koji će spriječiti podmitljivost sudija i uvesti veće čovjekoljublje i pravo učiniti razumljivim i bližim narodu.[62] *Ekloge* su pisane na tragu politike ikonoboračkih (*iconoclasm*) careva Lea/Lava III i Constantine/Konstantina V, koji su se zalagali za socijalnu pravdu i brigu za slabije slojeve društva. Struktura zakonika je originalna, iako mu je osnova Justinijanova (rimska) pravna tradicija, koju je Leo III nastojao

61 To je pokret u istočnoj crkvi protiv štovanja ikona. Prema nekima, pojavio se u Siriji pod utjecajem islama i judaizma. Imperator Leo III je bio gorljivi pristalica ovog pokreta. On se sukobio s rimskim papama, pozivajući se na Stari zavjet. Pokret je okončan 843. za vrijeme cara Mihaila III Amorijca, a njegove pristalice osuđeni od strane crkve. Vidi o tome više kod: John Julius Norwich, *Byzantium: The Early Centuries* (London: Penguin Books, 1990.), str. 354-357.

62 Sima Avramović, Vojislav Stanimirović, *Uporedna pravna tradicija* (Beograd: Pravni fakultet u Beogradu, 2010.), str. 169.

FIN_Zbornik 24.indd 32 27/05/2021 11:51

modificirati i približiti potrebama novog doba. Zakonik sadrži osamnaest glava, od kojih prvih šesnaest sadrži propise o građanskom pravu, sedamnaesta glava je posvećena krivičnom, a osamnaesta ratnom pravu.[63]

Neke od novina, koje je novi zakonik donio u odnosu na Justinijanovu pravnu tradiciju, bilo je napuštanje konsensualnosti kod kupoprodajnog ugovora (predaja predmeta i plaćanje cijene), tako dok jedna strana ne izvrši činidbu, ugovor nije utuživ. *Ekloge* su inaugurirale srednjovjekovnu koncepciju kupoprodajnog ugovora, kod koje je volja bitan element kupoprodajnog ugovora (ponuda i prihvatanje).[64] U porodičnom pravu, ograničeno je očevo pravo (*patria potestas*), a prava žene i djece se proširuju. Žena ima pravo na razvod braka zbog impotentnosti muža, fizičkog ugrožavanja njena života i neizlječive blesti lepre.[65] Nesposobnost oporuke je kod umnoporemećenih osoba.[66] Fizički napad i prijetnja roditeljima je uzrok za izopćenje iz oporuke. U krivičnom (kaznenom) pravu donesene su veće promjene u pravcu uvođenja tjelesnih kazni (batinanje zbog protupravnog spolnog odnosa, sječa ruke za krađu, sječa jezika za lažno svjedočenje i sl.) što u Justinijanovoj kodifikaciji nije bio slučaj.[67]

Na promjene koje su nastupile u *Eklogama* u odnosu na Justinijanovu (rimsku) pravnu tradiciju treba gledati u svjetlu opće politike koju su vodili ikonoborci, posebno car Leo III, u čije vrijeme je i donesen novi zakonik. Prema mnogim autorima, pokret ikonoboraca je bio pod utjecajem judeo-islamske tradicije. Vjerovatno su i ideje šerijatskog prava, kao i teološke ideje islamskog monoteizma, s kojima su istočne crkve došle u

63 Isto, str. 170.

64 Lujo Margetić, "Ekloga iz 726. godine i njezina važnost za našu pravnu povijest", u: *Zbornik Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci* (Rijeka: Pravni fakultet Sveučilišta u Rijeci, 1980.), broj 1., str. 69.

65 Đorđe Milović, Grozdana Milović-Karić, "Tragovi zdravstvene kulture u Eklogi iz 726. godine" (Izvorni rad, Acta med-hist Adriat 2007; 5(1); 21-36., str. 23., na: www.hrcak.srce.hr/file/123630. Pristupljeno 8.6.2020.; Lujo Margetić, Ekloga iz 726 i njezina važnost za našu pravnu povijet, str. 65.

66 Lujo Margetić, Ekloga iz 726 i njezina važnost za našu pravnu povijet, str. 66.

67 Sima Avramović, Vojislav Stanimirović, *Uporedna pravna tradicija,* str. 170.; Đorđe Milović, Grozdana Milović-Karić, "Tragovi zdravstvene kulture u Eklogi iz 726. godine", str. 27-33.; Lujo Margetić, "Ekloga iz 726 i njezina važnost za našu pravnu povijet", str. 74-75.

FIN_Zbornik 24.indd 33 27/05/2021 11:51

doticaj, imale utjecaj i na Lea III i na zakonik kojeg je donio. To se, prije svega, vidi kod porodičnog, imovinskog i krivičnog prava, gdje dolazi do odstupanja od klasičnog rimskog prava u korist socijalne pravde "većeg čovjekoljublja", konfiskacije velikog dijela papske imovine,[68] kao i uvođenja tjelesnih kazni umjesto kompenzacije. Autori također ističu živu korespondenciju iz tog vremena između halife Omera II 'Abdul 'Azīza (vl. 717.-720.) i halife Yazīda II (720.-724.) s kršćanskim vladarima, vjerovatno i s Leom III, u kojima pozivaju kršćanske vladare da prihvate islam i prigovaraju im zbog davanja svetosti kostima apostola i proroka, štovanja slika i križa, te njihova korištenja kao instrumenata torture, dok Kur'an smatra Isusa samo poslanikom.[69] Uspoređivanjem odredbi *Ekloge* s odredbama šerijatskog prava može se steći potpunija slika utjecaja šerijatskopravne tradicije na *Ekloge,* koje su donesene u vrijeme Lea III. Taj utjecaj je bio više idejne naravi, u sferi porodičnog, imovinskog, krivičnog i ratnog prava.[70]

Osvajanjem Sicilije od strane arapsko-muslimanskih snaga 827. godine muslimani su zatekli bizantinski pravni sistem, koji se temeljio na primjeni propisa sadržanih u *Eklogama*. Poštujući personalnu nadležnost prava sljedbenicima Knjige (*ahl al-kitāb*), muslimani nisu mijenjali propise porodičnog prava kršćana i jevreja. Uvedene su promjene u poreznom pravu, krivičnom pravu i imovinskom pravu. Od poreza, uveden je onaj na obradivo zemljište, *ḫarāǧ,* i porez na sigurnost života i imovine, *ǧizya*. Porez na zemlju, *ḫarāǧ,* su plaćali i muslimani i nemuslimani; prvi ako su obrađivali državno zemljište, a drugi ili državno ili privatno; dok je *ǧizya* ili glavarina bila nametnuta nemuslimanima, kao daća koju su plaćali za sigurnost života i imovine, koju im je osiguravala muslimanska država.

68 Jeremy Johns, *Arabic Administration in Norman Sicily: The Royal Dīwān,* str. 23.

69 Robert J. Shedlock, *The Iconoclastic Edict of The Emperor Leo III 726 A.*D. (Massachusetts: University of Massachusetts, 1968.), str. 50. www.archive.org. Pristupljeno 8.6.2020.; Vidi o uticaji islama i judaizma na ikonoboračkI period u Bizantiji više kod: Leslie Brubaker, John Haldon, *Bizantium in the Iconoclast Era* (Cambridge: Cambridge University press, 2011.), str. 105-116.

70 Lujo Margetić, "Ekloga iz 726 i njezina važnost za našu pravnu povijet", u: *Zbornik Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci*, br. 1 (1980).

FIN_Zbornik 24.indd 34 27/05/2021 11:51

Postavlja se pitanje koju doktrinarnu verziju šerijatskog prava je arapsko-muslimanska uprava koristila na Siciliji, s obzirom na to da su tim područjem upravljale dvije vladarske kuće s različitim teološko-doktrinarnim orijentacijama: aglebijsko-sunijska i fatimijsko-šiitska. Većina autora smatra da ismailijski mezheb nije imao velikog utjecaja na pravni sistem arapsko-muslimanske vladavine na Siciliji. Većinu stanovništva su činili pripadnici sunnitske teološko-pravne doktrine, a većina autora smatra da je malikijska pravna škola imala dominantan položaj kod primjene pravnih normi šerijatskog prava od strane državne uprave. Jedini autor koji ima drugačije mišljenje jeste Abū 'Abdullah Muḥammed bin Aḥmed al-Maqdisī koji u svom djelu *Aḥsanu at-Taqāsīm fī Ma'rifah al-Aqālīm* navodi da većina stanovništva Sicilije pripada hanefijskoj pravnoj školi.[71]

Kao što smo ranije kazali, postoji vjerovatnoća da se malikijski zbornik šerijatskog prava *Al-Asadiyyah,* čiji autor je bio šerijatski sudija Asad bin al-Furāt, osvajač Sicilije, koristila zajedno s *Al-Mudawanom* Ibn Saḥnūna, kao zvanični zbornik šerijatskog prava. Ovaj zbornik je u mnogo čemu bio blizak hanefijskoj pravnoj doktrini, iako je Asad bin al-Furāt zvanično bio pripadnik malikijske pravne škole i jedan od četverice autora teksta najznačajnijeg malikijskog djela *Al-Mudawwanah*.[72] Vjerovatno je velika kohabitacija hanefijske i malikijske pravne doktrine u ovom zborniku šerijatskog prava navela Al-Maqdisīja na ovaj zaključak. Asad bin al-Furūt i Ibn Saḥnūn su proširili malikijsku pravnu školu na sjeveru Afrike, sa sjedištem u Qayrawānu, koji je bio glavni centar za širenje ove škole prema Siciliji i Andaluziji.[73] I drugi autori navode da je u vrijeme aglebijske uprave hanefijska pravna škola bila zastupljena u javnoj upravi na sjeveru Afrike. Fatimijski vladar Al-Mahdī zamijenio je sudiju Ibn

71 Muḥammad bin Aḥmad al-Maqdisī, *Aḥsan at-Taqāsīm fi Ma'rifah al-Aqālīm*, str. 238.

72 Muḥammad bin Muḥammad bin 'Umar bin Qāsim Maḥlūf, *Šağarah an-Nūr az-Zakiyyah fī Ṭabaqāt al-Mālikiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.), Vol. I, str. 104.; 'Abdullah bin Muḥammad al-'Abdullah al-Yaḥyā, *Asad bin al-Furāt wa Dawruhu fī al-'Ilm wa ad-Da'wah* (Al-Mamlakah al-'Arabiyyah as-Su'ūdiyyah: Ğāmi'ah al-Imām Muḥammad bin Sa'ūd al-Islāmiyyah), str. 99., na: www.ar.islamway.net. Pristupljeno 9.6.2020.

73 'Abd al-Bāsiṭ Qawādir, *Ibn Rāšid al-Qafṣī wa Aṭaruhu al-'Ilmiyyah* (Tūnis: Dār at-Tūnisiyyah li al-Kutub, 2011.), str. 133.

FIN_Zbornik 24.indd 35 27/05/2021 11:51

Qadīma i na njegovo mjesto doveo drugog sudiju hanefijskog mezheba ʻImrūna ibn Aḥmeda, što jasno govori da su Aglebije prije Fatimija u upravi imali i sudije koji su sudili po propisima hanefijske škole.[74]

Državna uprava na Siciliji nije se razlikovala od ostatka dijela Aglebijske i Fatimijske države. Administrativni aparat je bio naslijeđen iz vremena Emevija, koji su ga preuzeli i unaprijedili od Bizantinaca i Perzijanaca. Tokom vremena bio je arabiziran, a posebno od vremena halife ʻAbd al-Malika bin Marwāna (vl. 685.-707.) do Marwāna II (691.-750.) u posljednjem razdoblju emevijske vladavine. Državna uprava se odvijala putem uprava (*dawāwīn*), koje su imale svoje admanistritativne propise zabilježene u *daftarima*. Svaka uprava je vodila svoje registre (*siğilla*), koji su se odnosili na tekuće poslove i koji su sadržavali statističke podatke koje je uprava prikupljala za potrebe državne vlasti. Postojalo je nekoliko uprava, među kojima su bile najčešće: uprava za vojna pitanja; uprava za katastar; uprava za računovodstvo i državni trezor; uprava za vanjske poslove; uprava za administrativna pitanja; uprava za prikupljanje poreza; uprava za vakufska pitanja; uprava za pravosuđe; uprava za poštanski saobraćaj i puteve; uprava za unutarnju sigurnost i neke druge uprave s obzirom na potrebe države.[75]

2.2. Pravni sistem na Siciliji pod upravom Normana

Osvajanjem Sicilije od strane Normana (1060.-1091.) u nasljeđe je došla, bar dijelom, i uprava iz vremena Fatimijske države, kao što je to pokazao Jeremy Johns u svom djelu *Arabic Administration in Norman Slicily*. Normani su na Siciliji zatekli upravno-sudski aparat koji je prije njihovog dolaska funkcionirao na osnovama šerijatskog i bizantijskog prava. Propisi malikijske, hanefijske i ismailijske pravne škole bili su u primjeni kao

74 Jeremy Johns, *Arabic Administration in Norman Sicily: The Royal Dīwān,* str. 21.

75 Vidi o tome više kod: Qadamah bin Ğaʻfar al-Kātīb, Ad-Dawāwīn min Kitāb al-Ḫarāğ wa Ṣināʻah al-Kitābah (ʻAmmān: Al-Ğāmiʻah al-Urduniyyah, 1986.).; Dr. Zarīf Marzūq al-Muʻāyaṭah, *Našatu ad-Dawāwīn wa Taṭawuruhā fī Ṣadr al-Islām* (U.A.E.: Markaz Zāyid li at-Turāṯ wa at-Tārīḫ, 2000.).

FIN_Zbornik 24.indd 36 27/05/2021 11:51

i bizantijski zakonik Lea III (*Ekloge*) u dijelu u kojem su se oni odnosili na personalni status stanovništva. Germanski narodi, poput Lombarda, kojih je na Siciliji bilo u značajnom broju, vjerovatno su primjenjivali svoje običajno pravo, kao što su i jevreji primjenjivali svoje vjersko pravo. Sve to se zasnivalo na praksi po kojoj su muslimani dozvoljavali primjenu vjerskog i običajnog prava pripadnicima drugih religijskih i narodnih grupacija u okviru njihove tradicije po pitanju personalnog statusa, bračnog i porodičnog prava.

Kako navodi dr. Azīz Aḥmed u svom djelu *Tārīḫ Ṣiqiliya al-Islāmiyyah*, muslimani su na Siciliji u vrijeme vladavine vladarske kuće Hauteville Rogera I i njegovog sina Rogera II, pa i njihovih nasljednika, Williama I (Lošeg) i Williama II (Dobrog) živjeli relativno u miru. Period normanske uprave (1091.-1194.) može se okarakterizirati periodom međuvjerske tolerancije, mada je i u ovom periodu bilo velikih pritisaka na normanske vladare od strane katoličke crkve, kako navodi St. Anslem of Canterburia (1033.-1109.), da se muslimani pokrste. No, bez sumnje, prilike su se za muslimane promijenile, kako navodi andalizijski historičar Ibn Ğubayr, koji je posjetio Siciliju 1185. godine. On svjedoči o životu muslimana u gradovima i selima koje je posjetio. U mjestima gdje su oni bili većina, navodi on, državnu upravu su vodile vođe muslimana ili šerijatske sudije, a vjerske obrede su obavljali u džamijama.[76] Očito je da su Normani muslimanima ostavili neki vid lokalne samouprave i primjenu odredbi šerijatskih propisa o personalnom statusu.[77]

Pouzdano se zna da su normanski vladari na Siciliji prihvatili od šerijatskih propisa one o glavarini (*ǧizya*), koju su sada plaćali muslimani i jevreji kršćanskim vladarima, kao i propise

76 Vidi šire kod: 'Azīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqiliyyah al-Islāmiyyah*, str. 81-85.; Amīn Tawfīq aṭ-Ṭībī, *Dirāsāt fī Tārīḫ Ṣiqiliya al-Islāmiyyah*, str. 21-37.

77 Abū 'Abdullah Muḥammad aš-Šarīf al-Idrīsī, *Nuzhatu al-Muštāq fī Iḫtirāq al-Āfāq* (Cairo: Maktabah aṭ-Ṭaqāfah ad-Dīniyyah, 2002.), str. 589. Ovo obimno geografsko djelo A. M. Aš-Šarīfa al-Idrīsīa (1099.-1166.) poznato je na Zapadu pod naslovom *The Book of Roger,* jer ga je autor napisao na zahtjev kralja Sicilije Rogera II. Vjerovatno je poslije grčkog geografa Klaudija Ptolemeja najznačajnije ime na polju geografske znanosti srednjovjekovnog perioda u povijesti.

na usjeve od zemljišta desetina (*'ušr*) i propise o porezu na zemljište, koje im je ostavljeno na uživanje (*ḫarāǧ*).[78]

Zakonodavni period normanske vlasti na Siciliji započeo je proglašenjem Rogera II za kralja i njegovim donošenjem edikta poznatog kao *Assizes of Ariano* 1040. godine, koji se sastojao od niza zakona i koji se smatra konstitucionalnim aktom normanske države na Siciliji.[79] Kodeks se oslanjao na Justinijanovu i grčko-bizantijsku pravnu tradiciju, koja je vjerovatno uključivala *Ekloge*. Donošenjem ovog pravnog akta, Roger II nije namjeravao poništiti propise i običaje Lombarda, Grka i Arapa, koji su i dalje važili ukoliko nisu bili u suprotnosti s kraljevim zakonima. "Assizes" iz Ariana (1040.) odnosio se na sve podanike, bez obzira na njihovo narodno porijeklo, i sastojao se od nekoliko pojedinačnih *assiza* koji su uređivali nekoliko različitih područja, kao što su kraljeva vlast, kazneno pravo, položaj crkve, feudalno pravo i druge odredbe.[80]

Assizes iz Ariana je započinjao preambulom kao općim uvodom u pravni akt, u kojoj se kralj pozivao na pravdu i samilost pri vršenju vlasti. Prambula je bila potkrijepljena citatima iz Starog i Novog zavjeta. Prvi član statuta (*assize*) naglašava multietnički sastav stanovnika države, priznaje propise kojima se upravljaju pripadnici različitih naroda i njihove običaje, ukoliko nisu u suprotnosti s ovim aktom, te naglašava da ovaj *assizes* ima opću nadležnost i važenje za sve podanike. Članovi 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10 i 16 govore o statusu crkve i crkvenih službenika; o zabrani prodaje crkvenih relikvija; o zabrani napuštanja crkvenih i feudalnih imanja od strane robova, kmetova i robova na zemlji;[81] o zabrani

78 'Azīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqiliyyah al-Islāmiyyah*, str. 78.; Amīn Tawfīq aṭ-Ṭībī, *Dirāsāt fī Tārīḫ Ṣiqiliya al-Islāmiyyah*, str. 37.; Edmund Curtis, M.A., *Roger of Sicily and The Normans in Lower Italy 1016-1154*. (New York and London: The Knickerbocker press, New York, 1912.), str. 368.

79 *The Assizes of King Roger*, Text of Cod. Vat. Lat. 8782., dostupan na. www.hawaii.edu. Pristupljeno 13.6.2020.

80 Edmund Curtis, M.A., *Roger of Sicily and The Normans in Lower Italy 1016-1154*, str. 334-335.

81 U članu 6 upotrijebljena su tri izraza: *serf*, *colonus* i *serf of the glebe* (rob, kmet i rob na zemlji). Za ovaj posljednji izraz (*serf of glebe*) Azīz Aḥmad smatra da se odnosio na muslimane seljake, čiji položaj je bio sličan robovima, koji se nasljeđivao s oca na sina. Vidi: 'Azīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqiliyyah al-Islāmiyyah*, str. 80.

FIN_Zbornik 24.indd 38 27/05/2021 11:51

da robovi i kmetovi postanu svećenička lica i dr. Članovi 27, 28, 29, 30, 31, 32 i 33 posvećeni su bračnim pitanjima; načinu sklapanja valjanog braka; statusu vanbračne djece; statusu braka koji nije sklopljen pred crkvenim vlastima; priznavanju takvih brakova prije stupanja na snagu *assize*; pravu udovice da sklopi novi brak; zabrani brakolomstva; dozvoli razvoda braka u slučaju brakolomstva; sankcijama za prostituciju; pravu muža da oduzme život svojoj supruzi i preljubniku ako ih zatekne u preljubi i sl.[82]

Kraljeva vlast je bila neograničena. Kazne za krivična djela su bile smrtna kazna i konfiskacija imovine. Odbiti pomoć kralju ili se ne odazvati na mobilizaciju smatralo se krivičnim djelom, kao i krivotvorenje kraljevog pisma i sl. Kmetovima je bilo zabranjeno da postaju monasi i svećenici, a heretici i otpadnici od vjere su gubili civilna prava. Roditeljstvo nad djecom nije bilo priznato ukoliko roditelji nisu sklopili brak u crkvi. Crkvene privilegije su bile zaštićene kraljevom zaštitom, a biskup se nije morao odazvati sudu, osim ukoliko to ne bi kralj naredio i sl. *Assizes* iz Ariana je sadržavao i propise o feudalcima i njihovim pravima: u njemu su bile odredbe u kojima se feudalci, preleti i svi drugi koji imaju autoritet nad seljacima i kmetovima upozoravaju da se prema njima humano i pravedno odnose.[83]

Kodeks iz Ariana riješio je jedno od važnijih pitanja kojima je kontinentalna feudalna Evropa bila opterećena dugi niz stoljeća, a to je odnos između kralja, feudalaca, crkvene hijerarhije i podanika, seljaka i kmetova. Kralj Roger I (1031.-1101.), poput Williama I Osvajača (1028.-1087.) u Engleskoj, uspostavio je snažnu centralnu vlast. On nije dozvolio velikim moćnim feudalcima da posreduju između krune i podanika, što je bio prvi slučaj u Evropi.[84]

Roger II je svojim kodeksom *Assizes* iz Ariana (1140.) nametnuo krunski vazalitet. Svi vazali, bili krupni ili sitni, polagali su

82 *The Assizes of King Roger*, Text of Cod. Vat. Lat. 8782., dostupan na. www.hawaii.edu. Pristupljeno 13.6.2020.

83 Edmund Curtis, M.A., *Roger of Sicily and The Normans in Lower Italy 1016-1154*, str. 336-338.

84 Isto, str. 339.

FIN_Zbornik 24.indd 39 27/05/2021 11:51

zakletvu kralju, tako da se nije mogao razviti hijerarhijski vazalitet, što je ojačalo centralnu vlast.[85] Slično su postupili i kraljevi Normana u Engleskoj. Ova vrsta feudalizma kasnije je i nazvana krunski feudalizam, za razliku od hijararhijskog feudalizma, koji je vladao u ostatku Evrope. Hijerarhijski feudalizam je bio razlogom stalnih sukoba između kralja i krupnih feudalaca. Ovaj oblik feudalnog poretka su kontinentalni evropski monarsi uspjeli skršiti tek tokom XVII i XVIII st. i naknadno ojačati centralnu vlast.[86]

Normani su na Siciliji uspostavili centralizirani administrativni aparat, koji se ogledao u kraljevskom vijeću *Curia Regis* i velikom vijeću *Magna Curia*, koji su se smatrali glavnim državnim aparatom. *Curia Regis,* kao kraljevsko vijeće, bila je najviša apelaciona instanca u državi, u kojoj su se rješavala krupna pitanja između kralja i drugih subjekata, te između samih vazala i druga pitanja vezana za privilegije i podjelu zemljišnih posjeda.[87] *Curiu Regis* za vrijeme Rogera II sačinjavali su: vođe muslimana i Grka, te sudije Normana i crkveni preleti. Tako nailazimo na imena muslimana, poput Abū Qāsima bin Ḥamūd, koji je spadao u bliske savjetnike kralja, poznate po imenu *familiares*.[88] U ovom tijelu jedna od najviših titula je bila amīr al-umara (*ammiratus ammiratorum*).[89]

Curia Regis nedvojbeno podsjeća na *maẓālim sudove* u muslimanskoj državi, koji su po posebnoj ubrzanoj proceduri raspravljali teže slučajeve, a kojima je presjedavao često i sam vladar. *Assizes* iz Ariana je osigurao da *Curia Regis* ima apelacionu snagu. Ova sudska instanca je mogla razmotri svaki slučaj u koji se sumnja da je nepravedno presuđen od strane nižih sudova pred kraljevskim veličanstvom.[90]

85 Edmund Curtis, M.A., *Roger of Sicily and The Normans in Lower Italy 1016-1154.*, str. 339.

86 Raifa Festić, *Common Law i druge pravno-historijske teme* (Sarajevo: Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu, 2008.), str. 184.

87 Edmund Curtis, M.A., *Roger of Sicily and The Normans in Lower Italy 1016-1154.*, str. 341.; ʻAzīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqiliyyah al-Islāmiyyah*, str. 75.

88 ʻAzīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqiliyyah al-Islāmiyyah*, str. 75.; Edmund Curtis, M.A., *Roger of Sicily and The Normans in Lower Italy 1016-1154.*, str. 341-342.

89 Edmund Curtis, M.A., *Roger of Sicily and The Normans in Lower Italy 1016-1154.*, str. 342.

90 Isto, str. 375.

FIN_Zbornik 24.indd 40 27/05/2021 11:51

Muslimani su u velikom broju bili zastupljeni u upravi. Pod Rogerom II, cijeli sistem uprave je bio organiziran kroz *dohanae* (ar. *dawāwīn*). Centralna uprava se zvala *dohana de secretis* (*dīwān at-taḥqīq*), koja je sadržavala nekoliko drugih uprava, poput državne blagajne (*dīwān al-ma'mūra*) i uprave za feudalna pitanja (*dohana baronum*).[91]

Sudski sistem je uspostavljen na lokalnoj razini i on se odvijao putem službenika *justiciarii,* koji su slati u razne dijelove zemlje i dijelili pravdu u slučajevima koji su direktno podnošeni kralju. Kasnije je sudska nadležnost podijeljena na dvije oblasti, na čijem čelu su *magistri justiciarii,* koji su presuđivali u teškim sporovima koji su bili u nadležnosti samoga kralja i bili su nadređeni lokalnim sudijama po gradovima.[92] Lokalne sudije su imali polunarodnu i poluvladinu jurisdikciju. U muslimanskoj zajednici (*ǧamā'ah*) šerijatski sudija (*qāḍī*) vršio je sudsku službu kao što je to činio i *judex* u kršćanskoj zajednici.[93] U velikim gradovima sudija je bio kraljev predstavnik (*judex regalis*), imenovan od kralja. Sudija u gradovima je sudio uz pomoć porote *boni homines* uglednih mještana iz kraja koji su često bili muslimani.[94] Postoji vjerovatnoća da je sistem porote koju su sačinjavali ugledni mještani (*boni homines*) ustvari preuzeti institut *šahādah al-lafīf* iz šerijatskopravne doktrine malikijske pravne škole.[95] Na ovu činjenicu indirektno ukazuje Edmund Curtis u djelu *Roger of Sicily,* a John A. Makdisi ovu tvrdnju iznosi u svom radu *The Islamic Origins of the Common Law,* analizirajući utjecaj šerijatskog prava na rani period nastanka *common law* sistema

91 Isto, str. 343.; 'Azīz Aḥmad, *Tārīḫ Ṣiqiliyyah al-Islāmiyyah*, str. 76.

92 Edmund Curtis, M.A., *Roger of Sicily and The Normans in Lower Italy 1016-1154*., str. 346.

93 Isto, str. 347.

94 Isto.

95 Vidi o pravnom institutu *šahādah al-lafīf* u malikijskoj pravnoj školi više kod: Qādī Burhānudīn Ibrāhīm bin 'Alī bin Muḥammad bin Farḥūn, "Tabṣirah al-Ḥukkām fī Uṣūl al-Aqdiyyah wa Manāhiğ al-Aḥkām", na margini djela: Muḥammad Aḥmad 'Ulayš, *Fatḥ al-'Aliyya al-Mālik fī al-Fatāwā 'alā Maḏhab al-Imām Mālik* (Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduhu, 1958.), Vol. I, str. 403-416.; 'Abd al-'Alī al-'Abūdī, "Simā'u Da'wā az-Zawğiyyah bi Ṣifah Istiṭnāiyyah", u: *Maǧallah: Al-Mulḥaq al-Qadāī*, br. 26 (Marocco: Al-Ma'had al-Watanī li Dirāsāt al-Qaḍāiyyah, 1993.): str. (31-48) 40-42.; Muḥammad Aḥmad 'Ulayš, *Fatḥ al-'Aliyya al-Mālik fī al-Fatāwā 'alā Maḏhab al-Imām Mālik* (Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduhu, 1958.), Vol. II, str. 311.

u Engleskoj. S obzirom na to da su i na Britanskom otoku, kao i na Siciliji, vladali vladari normanskog porijekla u istom periodu (XI-XII st.), do recepcije dijelova šerijatskog prava je došlo s velikom vjerovatnoćom.

Detaljnija analiza teksta *Assizes* iz Ariana, kojeg je Roger II donio 1140. godine, i djela *A Treatise on The Laws and Customs of the Kingdom of England* iz vremena kralja Henrija II (Henry II, 1133.-1189.), koje je objavljeno između 1187. i 1189. godine, od strane Ranulph de Glanville, koji je imao nekoliko važnih položaja u upravi Henrija II,[96] mogla bi nam otkriti koliki je bio utjecaj normansko-muslimanske pravne tradicije sa Sicilije na pravni sistem Engleske u XII st. i u kojim područjima prava.

Assizes iz Ariana (1140.) kojim je Roger II osigurao da svaki feud koji se dodjeljuje feudalcu, krupnom ili sitnom, tretira kao poklon od kralja za vojnu službu zahtijevao je postojanje registra feuda u kraljevini. Glavni registar je bio u Palermu, koji je sadržavao imena feudalaca i kmetova koji su radili na feudalnom posjedu. Ovaj registar je nosio arapski naziv *defetarii,* a podaci koji su u njemu bilježeni vodili su se na arapskom, grčkom i latinskom jeziku. Bez ikakve sumnje se zna da su Normani na Siciliji preuzeli registar iz vremena arapsko-muslimanske uprave. *Defetarii* (registri) su sadržavali podatke o zemljištima (feudima), kako obradivom tako i o neobradivom, kao i podatke o obavezama feudalaca i kmetova (*riğāl al-ğarā'id*). Sličan registar nalazimo i kod normanskih kraljeva u Engleskoj, pod nazivom *Domesday Book*.[97] Na Siciliji, kao i u Engleskoj, sva zemlja je pripadala kralju, a nakon njega njegovim sinovima, prinčevima. Novac je kovao isključivo kralj,[98] a historijski uzorci novca govore da su Normani na Siciliji zadržali valutu iz vremena fatimijske vladavine, kao i hidžretski kalendar.

Kao što primjećuje Edmund Curtis, autor djela *Roger of Sicily,* normanske dinastije na Siciliji i u Engleskoj učinile su prvi

96 Vidi više u: Joseph Henry Beale. "Introduction", u: John Beames, *A Translation of Glanville* (Washington, D. C.: John Byrne and Co., 1900.), str. III-XIX.

97 Edmund Curtis, M.A., *Roger of Sicily and The Normans in Lower Italy 1016-1154.*, str. 352.

98 Isto.

FIN_Zbornik 24.indd 42 27/05/2021 11:51

korak u Evropi, izuzimajući Bizantiju i muslimanske države, ka stvarnoj monarhiji, u kojoj su centralni i lokalni organi vlasti bili međusobno povezani, bez posredovanja velikih feudalaca. Ove dvije kraljevine, ističe on, bile su pod snažnim međusobnim utjecajem. Međutim, vjerovatno je Engleska imala puno više prilika učiti od Sicilije nego obratno. Među imenima koja se spominju u posredovanju iskustva uprave sa Sicilije je Robert of Selby, koji je bio u službi Rogera II i koji je pomogao u uspostavi kraljevine Normana na Siciliji. Smatra se da je on obučio veliki broj preleta, koji su se vratili u Englesku, poput Thomasa Browna, i koji su se potom uključili u službu Henrija II. Bez sumnje, Roger I i njegovi nasljednici, a posebno njegov sin Roger II, okoristili su se iskustvom bizantinske i arapsko-muslimanske uprave u stvaranju funkcionalne države. Institucije koje su izgradili oslonuli su na birokratiju koju su činili Grci i Arapi.[99]

Muslimanska birokracija je svojim iskustvom pomogla Rogeru II da uspostavi funkcionalnu vlast donošenjem konstitucionalnog *Assizes* 1140. godine u Arianu. Muslimani su imali veliku ulogu u administraciji i finansijama. Uprava iz vremena vladavine arapsko-muslimanske države je bila zadržana čak i nominalno, tako što je nosila naziv *dohanae* (ar. *dawāwīn*) i bila najuspješnija uprava u Evropi u XII st. Niža administracija i sudovi su bili puni muslimanskih službenika. Čak je i spomenuti Englez Thomas Brown, koji je kasnije bio u službi Henrija II u Engleskoj, nosio titulu qāid (*gaitus*) koja je dodjeljivana visokim zvaničnicima koji su bili članovi *Curia Regis* na Siciliji. Iako su visoke funkcije u državi zauzimali Grci i Normani, lokalne funkcije poput '*amila, ḥākima* i *kadije* su vršili muslimani i bili odgovorni kraljevom dvoru.[100] Arapski utjecaj je ostao snažan za vrijeme vladavine Rogera II i njegovih nasljednika Williama I i Williama II. Palermo, glavni grad kraljevine, još uvijek je bio većinski muslimanski grad. Tokom stoljeća vladavine Normana na Siciliji (1091.-1194.), gradovi poput Palerma, Sirakuze,

99 Isto, str. 373-374.
100 Isto, str. 418.

FIN_Zbornik 24.indd 43 27/05/2021 11:51

Salerna, Messine i drugih, izvršili su, putem normanskih vladara, kulturni i civilizacijski utjecaj na evropske zemlje, a posebno na Englesku. Taj utjecaj nije mogao zaobići ni pravo, ali ni državnu upravu.

Zaključak

Istraživanja u području uporednopravne historije važna su za pravilno razumijevanje nastanka i razvoja prava. Susreti različitih pravnih tradicija na određenom području u nekom historijskom periodu neminovno vode do međusobnog upoznavanja, podnošenja i prožimanja tokom vremena. Veliki pravni sistemi nisu postali veliki po tome što su imali čiste oblike i zatvorena vrata. Naprotiv, veliki pravni sistemi su se razvili iz sposobnosti da u sebe integriraju različite oblike prava iz stranih pravnih tradicija i da ih prilagode svojim potrebama, stavljajući na njih vlastiti pečat putem modifikacije i prilagođavanja. Šerijatskopravna nauka nije u tome izuzetak, kao što to nisu ni drugi veliki pravni sistemi koji imaju dugu historiju nastanka i razvoja pravne tradicije, poput evropskog kontinentalnog prava ili *common law* prava. Pravni sistem koji se razvijao na temeljima šerijatskog prava, tokom povijesti u muslimanskim državama, bio je i primalac različitih utjecaja, kao što je i šerijatsko pravo bilo davalac pravnih rješenja koja su usvajali drugi državni pravni sistemi. Povijesno gledajući, ljudska društva su bila međuzavisna mnogo više nego što nam se ponekada čini ili što bismo bili spremni priznati i prihvatiti. Novija istraživanja pokazuju da je šerijatskopravni sistem na Sredozemlju u susretu s bizantijskim (rimskim) pravom, a kasnije i s normanskim pravom, bio i davalac i primalac pravnih rješenja koja su se unosila putem različitih državnih ustanova u sistem pravnog poretka države koja ih je prihvatala. Svojim prisustom na Sredozemlju, Levantu, sjevernoj Africi, Siciliji i Andaluziji muslimani su širili svoj civilizacijski utjecaj, noseći sa sobom i šerijatsko pravo kao oblik njihovog pravnog poimanja uređivanja društvenih odnosa. Nesumnjivo je dokazano da su muslimani u području

FIN_Zbornik 24.indd 44 27/05/2021 11:51

društvenih i prirodnih nauka izvršili veliki utjecaj na evropske narode od XII do XV st. Pojava prvog evropskog univerziteta u Bolonji (1088.) predstavljala je početak obnove visokog školstva na tlu Evrope. Izučavanje prava na Univerzitetu u Bolonji bilo je polazna tačka evropske srednjovjekovne reforme, koja će uslijediti u narednim stoljećima i koja će se završiti početkom XIX st. Svaka reforma društvenih institucija započinje, ustvari, reformom pravnog sistema. Takvu reformu nije moguće poduzeti ukoliko se ne reformira i samo pravo putem pravne nauke. Sicilija, koja je uz Andaluziju predstavljala most između "svjetova" Istoka i Zapada, imala je važnu ulogu u posredovanju i prenošenju ideja i u jednom i u drugom smjeru. Arapi i Normani na Siciliji bili su spremni i otvoreni da obave taj historijski zadatak. Iz susreta i poznavanja ove dvije pravne tradicije možemo i danas mnogo naučiti.

Literatura

Na evropskim jezicima:

Metcalfe, Alex, *The Muslim of Medievel Italy*. Edinburgh: Edinburgh University press, 2009.

Jacka, Katherine Adelaide, *The Book of Roger and the Creation of the Norman State*. Sydney: Faculty of Arts and Social Sciences The University of Sydney, 2019.

Johns, Jeremy, *Arabic Administration in Norman Sicily*. Cambridge: Cambridge University press, 2002.

R. Vincent, Marvin, *The Age of Hildebrand*. New York: The Christian Literature Co, 1896.

Scott, S.P., *History of Moorish Empire in Europe*. London J. B. Lippincott Company, 1904.

Norwich, Julius, *Bizantium*. London: Penguin Books, 1990.

Avramović, Sima, Stanimirović, Vojislav. *Uporedna pravna tradicija*. Beograd: Pravni fakultet u Beogradu, 2010.

J. Shadlock, Robert, *The Iconoclastic edict of Emperor Leo III 726 A.D*. Massachusetts: University of Massachusetts, 1968.

Brnbaker, Leslie, Haldon, John, *Bizantium in the Iconoclast Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

FIN_Zbornik 24.indd 45 27/05/2021 11:51

Curtis, Edmund, *Roger of Sicily and the Normans in Lower Italy 1016-1154*. New York:The Knickerbocker press, 1912.

Beanes, John, *A Translation of Glanville*. Washington: John byrne and Co., 1900.

B. Macdonald, Duncan, *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory*. London: George Routledge and Sons, 1903.

Na arapskom jeziku:

Al-Baladūrī, Aḥmad bin Yaḥya Ibn Ǧābir, *Futūḥ al-Buldān*. Beirut: Muasasah al-Ma'rifah, 1987.

Aḥmad, 'Azīz, *Tārīḫ Ṣiqilliyyah al-Islāmiyah*. Tripoli: Dār al-'Arabiyyah lil al-Kitāb, 1980.

Al-Ṭālibī, Muḥammad, *Ad-Dawlah al-Aġlabiyyah*. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1995.

Ḫaldūn, Ibn, *Tārīḫ ibn Ḫaldūn*. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.

Aṣ-Ṣalābī, 'Alī Muḥammad, *Ad-Dawlah al-Fāṭimiyyah*. Cairo: Muasasah Iqra, 2006.

Al-Maqrīzī, Taqiyyuddīn Aḥmad bin 'Alī, *Itti'az al-Ḥunafā bi Aḫbār al-Aimmah al-Fāṭimiyyin al-Ḫulafā*. Cairo: Muasasah al-Ahrā m, 1996.;

Al-Maqdisī, Muḥammad ibn Aḥmad, *Aḥsan at-Taqāsīm fī Ma'rifah al-Aqālīm*. Cairo: Maktabah Madbūlī, 1991.

Kurd, 'Alī Muḥammad, *Al-Islām wa Ḥaḍārah al-'Arabiyyah*. Uk: Muassasah Hindāwī, 2017.

Ibn Ḫalikān, Šamsuddīn Aḥmad bin Muḥammad Ibn Abū Bakr, *Wafayāt al-A'yān*. Beirut: Dār aṣ-Ṣādir, 1977.

Az-Zahrānī, 'Alī bin Muḥammad bin Sa'īd, *Al-Ḥayāh al-Islāmiyyah fī Ṣiqilliyyah al-Islāmiyyah*. Makkah: Ǧāmi'u al-'Ulūm al-Qurā, 1993.

Aṣ-Ṣiqillī, Abū Bakr bin 'Abdullah ibn Yūnus, *Al-Ǧāmi'u li Masāil al-Mudawwanah wa al-Muḫtaliṭah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012.

Aṣ-Ṣiqillī, Abū Muḥammad 'Abdulḥaq bin Hārūn, *An-Nukat wa al-Furūq li Masāil al-Mudawwanah wa al-Muḫtaliṭah*. Casablanca: Markaz at-Turāṯ Aṯ-Ṯaqāfī al-Maġribī, 2009.

Ibn Sab'īn, Abū Muḥammad 'Abdulḥaqq, *Al-Kalām 'alā Masāil aṣ-Ṣiqiliyyah*. Beirut: Al-Maktabah al-Katūlikiyyah, 1941.

Maḫlūf, Muḥammad bin Muḥammad bin 'Umar bin Qāsim, *Šaǧarah an-Nūr az-Zaqiyyah fi Ṭabaqāt al-Mālikiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.

FIN_Zbornik 24.indd 46 27/05/2021 11:51

Ibn Muḥammad al-'Abdullah al-Yaḥya, 'Abdullah, *Asad bin Furāt wa ad-Da'wruhu fī al-'Ilm wa ad-Da'wah*. KSA: Ğāmi'ah al-Imām Muḥammad bin as-Sa'ud al-Islāmiyyah.; Qawādir, 'Abd al-Bāsiṭ, *Ibn Rašid al-Qafsī wa Aṭāruhu al-'Ilmiyyah*. Tūnis: Dār at-Tūnisiyyah lil al-Kitāb, 2011.

Al-Kātib, Qadamah bin Ğa'far, *Ad-Dawāwīn min Kitāb al-Ḫarāğ wa Ṣinā'ah al-Kitābah*. Amman: Al-Ğāmi'ah al-Urduniyyah, 1986.

Marzūq al-Mu'āyatah, Zafir, *Naš'atu ad-Dawāwīn wa Tatawuruhu fī Ṣadr al-Islām*. UAE: Markaz Zayid li at-Turāṯ wa at-Tārīḫ, 2000.

Al-Idrīsī, Abū 'Abdullah Muḥammad aš-Šarīf, *Nuzhatu fī Iḫtirāq al-Āfāq*. Cairo: Maktabah aṭ-Ṭaqāfah ad-Dīniyyah, 2002.

'Ulayš, Muḥammad Aḥmad, *Fatḥ al-'Aliyya al-Mālik fī al-Fatāwā 'alā Maḏhab al-Imām al-Mālik*. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1958.

Članci u časopisima i na internetu:

Margetić, Lujo, "Ekloga iz 726. godine i njena važnost za našu pravnu povijest", u: *Zbornik Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci,* br. 1. Rijeka: Pravni fakultet u Rijeci, 1980.

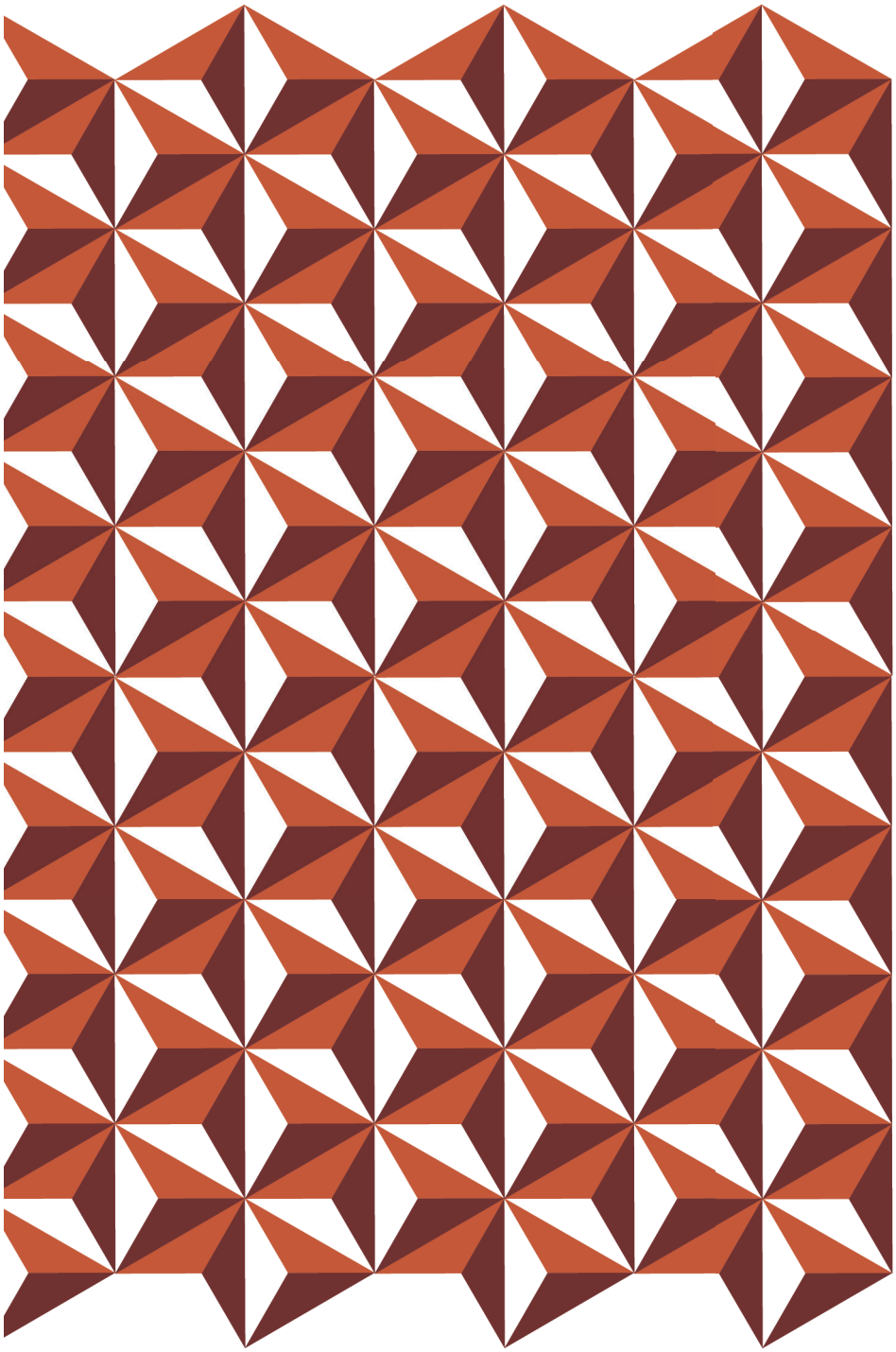
Aš-Šarīf, Zayd, "Al-Ğazīrah aṣ-Ṣiqilliyyah wa Mazāhir al-Ḥarakah al-'Ilmiyyah biha". www.alukah.net.

Leksikografski zavod Miroslav Krleža. www.enciklopedija.hr.

A. Makdisi, John, "The Islamic Origins of common law" (North Carolina Law Review Vol.77., No. 5.) www.schlarship.Law.edu.

Milović, Đorđe, "Tragovi zakonodavne kulture u Eklogi iz 726. godine". www.hrcak.srce.hr.

"The Assize of King Roger", Text of Cod. Vat. Lat. 8782. www.hawaii.edu.



FIN_Zbornik 24.indd 48 27/05/2021 11:51

DŽEVAD ŠOŠIĆ
Sedam *kirā'eta* u suri Jāsīn (tedžvidska i gramatička analiza)

Dževad Šošić
vanredni profesor na Katedri za kiraet (učenje Kur'ana)
dzevad.sosic@fin.unsa.ba

Stručni rad
Primljeno: 10. 09. 2020.
Prihvaćeno: 21. 12. 2020.

Ključne riječi:
kirā'eti, sedam harfova, *mutevātir*, *šāzz*, *tedžvīd*, *teshīl*, *ibdāl*, *medd*, *idgām*

Sažetak:
Općepoznato je da su *kirā'eti* veoma važna kur'anska nauka u kontekstu razumijevanja i tumačenja kur'anskoga teksta. Mogu se tretirati kao metoda tumačenja Kur'ana Kur'anom ukoliko je riječ o *mutevātir kirā'etima*, ili kao metoda tumačenja Kur'ana Hadisom ukoliko su posrijedi *šāzz kirā'eti* čija je evidencija zasnovana na pojedinačnim predajama (*'āhād*). S druge strane, *kirā'eti* posjeduju svoju praktičnu dimenziju u smislu dosljedne primjene kroz formu *tilāveta*. Postoji mnogo literature na arapskome jeziku koja je posvećena *kirā'etima*. Posljednjih dvadesetak godina i na našem prostoru objavljen je značajan broj disertacija, monografija, knjiga i stručnih radova iz oblasti *kirā'eta* na bosanskom jeziku. Ovaj tekst ima za cilj da prezentira različita čitanja kur'anskog teksta shodno mezhebima sedam kiraetskih imama, odnosno njihovih ravija uzimajući kao egzemplarni okvir suru Jāsīn.

Dževad Šošić

Seven Qirā'ah in the Surah Yāsīn

(Tajweed- and Grammatical Analysis)

Keywords:

qirā'ah, seven Arabic letters (*al-ḥurūf l-ʿarabīyah*), *mutevātir*, *shaz*, *tajweed*, *tashīl*, *ibdāl*, *madd*, *idgām*

Abstract:

It is commonly known that *qirā'ah* belong to a very important Qur'anic science in the context of understanding and interpreting the Qur'anic text. They can be treated as a method of interpreting the Qur'an by the Qur'an itself, if *mutevātir qirā'ah* are concerned, or as a method of interpreting the Qur'an by hadith, if *shaz qirā'ah*, whose records are based on individual narrations (*'āhād*), are concerned. On the other hand, *qirā'ah* possess their practical dimension in terms of consistent application through the form of *tilāwah*. There is a lot of literature in Arabic dedicated to *qirā'ah*. In the last twenty years, a significant number of dissertations, monographs, books and professional papers in the field of *qirā'ah* have been published in the Bosnian language. This text aims to present different readings of the Qur'anic text according to the madhhabs of the seven *qirā'ah* imams, or their primary narrators (*riwaya*), taking surah Yāsīn as an exemple.

جواد شوشيتش

القراءات السبع في صورة يس

(التحليل التجويدي والنحوي)

الكلمات المفتاحية:

القراءات، سبعة أحرف، المتواتر، الشاذّ، التجويد، التسهيل، الإبدال، المدّ، الإدغام

الملخّص:

من المعروف أن القراءات علم قرآني مهمّ في سياق فهم النص القرآني وتفسيره. ومن الممكن النظر إليها كمنهج تفسير القرآن بالقرآن في حالة كونها متواترة، أو كمنهج تفسير القرآن بالحديث في حالة كونها شاذة ومعتمدة على روايات الآحاد. ومن جهة أخرى، تمتلك القراءات جانبها العملي بمعنى التطبيق الثابت في شكل التلاوة. وتوجد المراجع الكثيرة باللغة العربية التي تهتمّ بالقراءات. وفي عشرين سنة الأخيرة تمّ في بلادنا نشر عدد كبير من الأطروحات والأفرودات والكتب والبحوث في مجال القراءات باللغة البوسنية. ويقصد هذا البحث تقديم قراءات النص القرآني المختلفة حسب مذاهب أئمة القراءات السبعة، أي مذاهب رواتهم، متّخذا صورة يس إطارا نموذجيا.

FIN_Zbornik 24.indd 50 27/05/2021 11:51

Povijesni aspekt kiraetske nauke

Fenomen *kirā'eta*, njihov nastanak, razvoj, specifičnosti, karakteristike i druga pitanja koja privlače našu pažnju predmet su bavljenja naučne disccipline koja se zove *'ilmu'l-kirā'āt* (علم القراءات). Da bi se fenomen *kirā'eta* mogao ispravno shvatiti, neophodno ga je staviti u kontekst društvenih, ekonomskih, duhovnih, kulturnih, socio-lingvističkih, tradicijskih i ostalih uvjeta i okolnosti u kojima je Kur'an-i kerim objavljen.[1] Upravo je Poslanikov, s.a.v.s., hadis o *sedam harfova* odgovor na pitanje povoda objave *kirā'eta* Kur'ana. Pomoću njega mi razaznajemo vrijeme, uvjete i okolnosti u kojima se oni pojavljuju, tako da bi svaki znanstveni pristup problemu *kirā'eta* trebao početi na tom tragu.

Sedam harfova i *kirā'eti*

Hadis o *sedam harfova* prenesen je mutevatir predajom[2] u više verzija, i bilježe ga najpoznatije hadiske zbirke.[3] Ovaj hadis je od posebnog značaja ne samo za razumijevanje historije *kirā'eta*, već i za razumijevanje specifičnosti kur'anskoga pravopisa koji se bazira na konkretnoj vezi s *kirā'etima*, tako da su islamski znanstvenici tom hadisu posvetili posebnu pažnju. U jednoj od verzija tog hadisa, koju bilježe Buharija i Muslim, prenosi se da je Omer b. Hattāb čuo Hišāma b. Hakīma kako uči suru El-Furkan drugačije nego što je njemu bilo poznato. Omerovu dilemu i sumnju u vezi s Hišāmovim učenjem otklonio je Poslanik, s.a.v.s. Nakon što je čuo Hišāmov i Omerov način učenja sure El-Furkan, izrekao je čuveni hadis, rekavši obojici: "Tako je objavljeno. Doista, ovaj Kur'an je objavljen na *sedam harfova*. Učite iz njega što vam je lahko."[4]

1 Fadil hfz. Fazlić, *Tedžvid: Komparacija između Hafsovog i Weršovog kira'eta*, El-Kalem, Sarajevo, 2000., str. 33.

2 *Mutevātir* predaja je na najvišem nivou pouzdanosti s obzirom na broj ravija koji je prenose.

3 O tome vidi: Fadil Fazlić, *Tedžvid: Komparacija između Hafsovog i Weršovog kira'eta*, FIN i El-Kalem, Sarajevo, 2000., str. 35.

4 Al-'Asqalāni Aḥmad b. 'Aliyy, *Fatḥu'l-Bāri fi šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥāri*, Kairo, 1987., sv. III, Kitāb faḍāili'l-Qur'an, hadis br. 5043, str. 1049. Također, Muslim b. Hağğāğ al-Qušayri an-Naysabūri, *Ṣaḥīḥu Muslim*, Ğam'iyyatu al-maknaz al-islami, Liechtenstein, 2000., ▶

U ovom i sličnim hadisima koji govore o *sedam harfova* ostala je nejasnoća šta konkretno znači *sedam harfova*.[5] O tome su govorili i pisali brojni islamski učenjaci poput El-Kurtubija, Ibn Džerīra et-Taberija, Ibnul-Džezerija, Er-Rāzija i dr. Iako postoji, prema navodima El-Kurtubija,[6] preko trideset mišljenja o značenju *sedam harfova*, dva su mišljenja dominantna: prvo – da *sedam harfova* predstavlja sedam poznatih arapskih dijalekata, i drugo – da *sedam harfova* čini sedam promjena jezičke naravi.

Definicija *kirā'eta*

Riječ *kirā'āt* (قراءات) je plural od riječi *kirā'at* (قراءة), infinitivnog oblika glagola *kare'e* (قرأ), što znači *čitati, učiti, recitirati*...[7]

Terminološki gledano – "*kirā'eti* su nauka o tome kako realizirati izgovor kur'anskih riječi u njihovim različitim formama, sukladno predajama relevantnih autoriteta iz ove oblasti."[8]

Kiraeti, kako se vidi iz navedene definicije, predstavljaju mogućnost primjene različitih fonetskih i leksičkih oblika prilikom učenja Kur'ana. Ta mogućnost ne implicira jezičko iskustvo ili slobodan izbor učačâ Kur'ana. Naprotiv, ona je određena autentičnom predajom koja seže do Poslanika, s.a.v.s.

Nakon detaljne studije i analiza brojnih kiraetskih verzija Ebu Bekr Ibn Mudžāhid el-Bagdādi (umro 324. h. g.) sabrao je autentične rivajete sedam najpoznatijih imama u *kirā'etima* i uvrstio ih u djelo koje je nazvao *Es-Seb'a* (*Sedmerica*). Ibn Mudžāhida su svojevremeno smatrali vodećim autoritetom u kiraetskoj nauci, povjerljivim i odgovornim kritičarem, koji je odvojio autentične (*mutevatir*) kiraetske predaje od mnoštva neautentičnih (*šāzz*), makar se odnosile na nekog od sedam

sv. I, Bāb 48., str. 321. Verzija prevoda je preuzeta iz djela: Fazlić, *Tedžvid: Komparacija između Hafsovog i Weršovog kira'eta*, str. 35-36.

5 O tome vidi: Dr. Jusuf Ramić, *Kira'eti i škole čitanja Kur'ana*, Glasnik VIS-a, Sarajevo, 1986., str. 465 i dalje.

6 Abu Abdullah Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubi, Al-Ǧāmi' li 'aḥkām al-Qur'ān, Dār 'ālam al-kutub, Rijad, 2003., 1/42.

7 Vidi: Ibrahim Mustafa i grupa autora, *Al-Mu'ǧam al-waṣīṭ*, Kairo, 1972., str. 722.

8 Definicija Muḥammada b. Muḥammada Ibnul-Ǧazariya, *Munǧid al-muqri'īn*, Dārul-kutubil-'ilmiyya, Bejrut, 1400. h.g., str. 3.

kiraetskih imama. To je razlog što je njegovo djelo *Es-Seb'a* doživjelo ogromnu popularnost među islamskim učenjacima i što je postalo fundamentalnim štivom u teorijskoj i primijenjenoj kiraetskoj nauci.

Velikani čije *kirā'ete* je odabrao Ibn Mudžāhid su:

1. Nāfi' b. Abdurrahmān b. Ebi Ne'īm iz Medine (umro 169. h. g.);
2. Abdullāh b. Kesīr iz Mekke (umro 120. h g.);
3. Ebu Amr b. El-'Alā' iz Basre (umro 154. h. g.);
4. Abdullāh b. Amir el-Jahsabi iz Šāma (umro 118. h. g.);
5. Āsim b. Ebi en-Nedžūd iz Kūfe (umro 127. h. g.);
6. Hamza b. Habīb ez-Zejjāt iz Kūfe (umro 156. h. g.);
7. Alijj b. Hamza el-Kisā'i iz Kūfe (umro 189. h. g.).

Zahvaljujući radu Ibn Mudžahida ustanovljeni su precizni kriteriji za provjeru autentičnosti bilo kojega *kirā'eta*, a ti su: *mutevātir* predaja, podudarnost sa kur'anskim pravopisom i saglasnost sa normama arapskoga jezika. Ibn Mudžāhid nije imao namjeru da svojim izborom, pored sedam navedenih, ospori mogućnost primjene autentičnosti *kirā'eta* drugih imama, već je nastojao odrediti najviši rang predajne autentičnosti, kako bi tadašnjim i budućim generacijama osigurao opći konsenzus kada je učenje Kur'ana u pitanju.

Dolaskom Ebul-Hajra Muhammeda b. Muhammeda, poznatog kao Ibnul-Džezeri (umro 833. h. g.), broj *mutevātir kirā'eta* je povećan na deset. Naime, Ibnul-Džezeri je u svome djelu *En-Nešr fil-kirā'ātil-'ašr* kategoriji *mutevātir kirā'eta* priključio i tri *mešhūr kirā'eta* čije je senede temeljito provjerio i ustanovio da njihova brojnost i pouzdanost ispunjavaju uvjete te kategorije. Riječ je o *kirā'etima* trojice poznatih imama, a ti su:

1. Ebu Dža'fer b. Jezīd el-Ka'ka' (umro 130. h. g.),
2. Ja'kūb el-Hadremi (umro 205. h. g.),
3. Halef b. Hišām el-Bezzār (umro 229. h. g.).

Time je definitivno, konsenzusom islamskog ummeta, prihvaćena primjena deset autentičnih i metodološki utvrđenih

načina učenja (čitanja) kur'anskoga teksta. Danas se praktična primjena sedam, odnosno deset *mutevātir kirā'eta* zasniva na sadržaju tri kapitalna djela iz te oblasti koja su napisana u formi stihova: *Hirzul-emāni ve vedžh et-tehāni fil-kirā'āt es-seb'*, poznatije kao *Eš-Šātibijja*, autora El-Kāsima b. Firruha eš-Šātibija (umro 590. h. g.), *Ed-Durre el-mudī'e fil-kirā'āt es-selās el-mutetemmime lil-'ašr*, autora Ebul-Hajra Muhammeda b. Muhammeda Ibnul-Džezerija (umro 833. h. g.), *Tajjibe en-nešr fil-kirā'āt el-'ašr*, također autora Ibnul-Džezerija.

Postoje dvije važne oblasti u izučavanju primjene *kirā'eta*, a te su:

1. *'usūl* – metodološki putevi u tedžvidu;
2. *ferš* – pojedinačne riječi u Kur'anu koje su predmet različitog čitanja.

Svaki ravija slijedio je tedžvidska načela svoga *rivājeta* (*'usūl*) od početka do kraja Kur'ana. Riječ je o načinu primjene tedžvidskih pravila kao što su: *dužine*, *idgāmi*, izgovor *hemzeta*, *imāle* i dr.[9] Na primjer, naš rāvija Hafs je izgovarao *hemzeta* potpuno, dužine *munfesil* i *muttesil* učio je od četiri do pet hareketa, nije primjenjivao *idgām* na *dālu* sa *sukūnom* kada poslije njega dođe *ḍād* (قد ضلوا), nije primjenjivao *imālu* osim u riječi مَجْرَاهَا u suri Hūd. Za razliku od Hafsa, Verš je, npr., mijenjao *hemzeta* u harfove dužine ili ih je izgovarao sa *teshīlom*, dužine *munfesil* i *muttesil* učio je u trajanju šest hareketa, primjenjivao je *idgām* na *dālu* u spomenutom i sličnim primjerima, također je primjenjivao malu *imālu* u riječima kao što su: هَدَى / اشْتَرَى / النَّارِ / الكَافِرِينَ i drugim slučajevima.

Za praktičnu primjenu bilo kojeg *rivājeta* neophodno je savladati metodološka načela tog *rivājeta*, a zatim shodno sadržaju i uputstvima *Šātibijje*, *Durre* ili *Tajjibe* zapamtiti pojedinačne riječi u Kur'anu u kojima svaki rāvija slijedi svoju varijantu izgovora. Dakle, u slučaju *ferša* ne postoje utvrđena pravila, već

9 O tome opširnije vidi: Aḥmad 'Īsā al-Ma'ṣarāwī, *Aš-Šāmil fī qirā'āt al-'a'immah al-'ašr al-kawāmil*, Dār imām aš-Šāṭibi, Kairo, bez godine izdanja, str. 4-30.

se svaka riječ koja je predmet kiraetskih razilaženja pojedinačno tretira. Na primjer, glagol يَكْذِبُونَ u 10. ajetu sure El-Bekare, jedni su izgovarali s *fethom* na harfu ى, *sukūnom* na harfu ك i bez *tešdīda* na harfu (يَكْذِبُونَ) ذ, dok su drugi taj glagol izgovarali s *dammom* na harfu ى, *fethom* na harfu ك i *tešdīdom* na harfu ذ (يُكَذِّبُونَ).[10]

Tedžvidske razlike sedam *kirā'eta* u suri Jāsīn

U tekstu koji slijedi, predstavljene su metodološke specifičnosti sedam *kirā'eta* sukladno načinu primjene tedžvidskih pravila u sklopu naslovljenih tematskih cjelina.

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

Kālūn, El-Kisā'i, Asim i Ibn Kesīr čitali su *Besmelu* između dvije sure, u ovom slučaju, između sure Fātir i sure Jāsīn. Hamza je izostavljao *Besmelu* primjenjujući *sektu*, dok su Verš, Ibn Amir i Ebu Amr primjenjivali *vasl*, tj. spajanje završetka jedne s početkom druge sure, kao i *sektu*, poput Hamze. Od Verša se prenosi da je, kao i Kālūn, čitao *Besmelu* između dvije sure.[11]

10 Vidi: Abdul-Fattāḥ al-Qāḍī, *Al-Budūr az-zāhira*, Šerika maktaba al-Ḥalabi wa 'awlāduh, Kairo, 1955., str. 19.

11 Vidi: Ibn Ebī Maryam, *Al-Muwaḍḍiḥ fī wuǧūh al-qirā'āt wa 'ilalihā*, Al-Ğamā'atu al-ḫayriyya li taḥfīẓ al-Qur'an, Džedda, 1993., 1/224, 225.

FIN_Zbornik 24.indd 55 27/05/2021 11:51

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 أُمِّ الْكِتَابِ / وَاَمْرُهُ إِلَى اللهِ / إِنَّا أَنْزَلْنَا – dok se *medd muttesil* (sastavljena dužina) primjenjuje kada poslije osnovne dužine dođe *hemze* u istoj riječi, npr.:

جَاءَ / السُّفَهَاءُ / تَفِيءَ / وَبَاءُوا

Kālun, Ibn Kesīr i Ebu Amr čitali su *medd munfesil* u trajanju dva hareketa (obična dužina – القصر), Ibn Amir, Asim i El-Kisā'i u trajanju četiri hareketa (srednja dužina – التوسط), što je drugi vedžh Kālūna i Ed-Dūrija (ravije Ebu Amra), a Verš i Hamza u trajanju šest hareketa (maksimalna dužina – الطول). Što se tiče *medd muttesila*, Verš i El-Kisā'i čitali su taj *medd* u trajanju šest hareketa, dok su ga ostali tretirali kao srednju dužinu u trajanju od četiri do pet hareketa.[12]

Treba napomenuti da *elif* na završetku zamjenice اَنَا Nāfi', odnosno Kālūn i Verš čitaju kao dugi vokal kada poslije te zamjenice dođe stalno *hemze* s *dammom* ili *fethom*, npr.:

أَنَا أُنَبِّئُكُمْ / أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا / أَنَا أُحْيِي / أَنَا أَوَّلُ

Međutim, ukoliko poslije zamjenice أَنَا dođe *hemze* s *kesrom*, npr.: أَنَا إِلَّا – tada samo Kalun primjenjuje dva vedžha: zadržavanje ili izostavljanje izgovora *elifa*, ali se preferira izgovor *elifa*, odnosno primjena dužine koja spada u kategoriju *medd munfesila*.[13] Svi kiraetski imami i ravije, uključujući i Kāluna, izgovaraju *elif* na kraju zamjenice أَنَا prilikom pauzalne forme (*vakfa*) u trajanju osnovne dužine, tj. dva hareketa, ali ga, također, izostavljaju kada poslije njega dođe *sukun*, npr.:

أَنَا الْغَفُورُ / أَنَا التَّوَّابُ / وَأَنَا اخْتَرْتُكَ

U suri Jāsīn ima dosta primjera *medd munfesila*, kao i *medd muttesila*.

12 Vidi: Sayyid Lāšin Abu al-Farağ i Ḫālid b. Muḥammad al-'Ilmi, *Taqrīb al-ma'āni fī šarḥ ḥirz al-'amāni*, Mekteba Dār az-zamān, Medina, 2013., str. 106.

13 Isto, str. 332.

FIN_Zbornik 24.indd 56 27/05/2021 11:51

Primjeri *medd munfesila*:

مَا أُنْذِرَ آبَاؤُهُمْ / عَلَى أَكْثَرِهِمْ / فِى أَعْنَاقِهِمْ / فِى إِمَامٍ مُبِينٍ / إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ / فَقَالُوا إِنَّا / لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ

Primjeri *medd muttesila*:

وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ / إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ / مِنَ السَّمَاءِ / مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللهُ / عَلَى الْأَرَائِكِ

3. Izgovor mima množine (صلة ميم الجمع)

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

Ibn Kesīr je čitao *mīm množine* sa *silom* (produžavanjem), tj. izgovarao je *mīm* s dugim vokalom *ū* prilikom prijelazne forme u svim primjerima u kojima poslije tog *mīma* dođe harf s vokalom tretirajući taj izgovor kao običnu dužinu, npr.: فَهُمُو غَافِلُونَ.

Kālūn je primjenjivao dva vedžha na *mīmu množine* kada poslije njega dođe harf s vokalom: a) čitao je *mīm* s dužinom *ū* koja traje dva hareketa, kao Ibn Kesīr, b) čitao je taj *mīm* sa *sukunom*, kao ostali imami i ravije, npr.: مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ.

Ukoliko poslije *mīma množine* dođe *hemze* s vokalom, tada se dužina *mīma* (صلة الميم) tretira kao *medd munfesil* te se u Kālūnovom rivajetu primjenjuju dva vedžha: obična dužina (القصر) i srednja dužina (التوسط), dok se kod Ibn Kesīra primjenjuje samo obična dužina budući da je to njegov mezheb kada je riječ o trajanju *medd munfesila.*

Verš je, također, čitao *mīm množine* sa *silom* (produžavanjem), tj. izgovarao je *mīm* s dugim vokalom *ū* prilikom prijelazne forme primjenjujući maksimalnu dužinu (šest hareketa), ali samo kada poslije tog *mīma* dođe *hemze* s vokalom, npr.: عَلَيْهِمُو ءَأَنْذَرْتَهُم.[14]

14 Isto, 69-70.

FIN_Zbornik 24.indd 57 27/05/2021 11:51

Ukoliko poslije *mīma množine* dođe harf sa *sukūnom*, tada se na *mīmu* množine izgovara kratka *damma* u svim *kirā'etima*, npr.: عَلَيْهِمُ الْبَابَ. Nije dozvoljeno pauzirati s dužinom poslije *mīma*, npr., proučiti: عَلَيْهِمُو, već je obavezno zaustavljanje sa *sukūnom*.[15]

Primjeri *mīma množine* u suri Jāsīn:

آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ / وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ / هُمْ وَأَزْوَاجُهُم / أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا

4. Izgovor damira (هاء الكناية)

Spojena lična zamjenica trećeg lica jednine nalazi se na kraju riječi, imenice, glagola ili partikule, npr.: وَرَسُولَهُ / جَعَلَهُ / بِهِ – 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 *rivājetima* se načelno izgovara kratko kada prije nje dođe *sukūn* ili *dužina*, npr.: يَدَاهُ / فَعَلُوه / فِيهِ / لَدَيهِ / مِنْهُ, osim u Ibn Kesīrovom *kirā'etu* gdje se u spomenutim situacijama *hā* izgovara dugo, odnosno dulji se *kesra* ili *damma*. Kada prije te zamjenice dođe kratki vokal, čita se s dužinom u svim *rivājetima*, npr.:

وَكُتُبِهِ / قَتَلَهُ / لَهُ

Dugi izgovor vokala na ovom *damīru* u tedžvidskoj nauci je označen terminom *medd es-sile* (مد الصلة). Postoje određene riječi u Kur'anu gdje imami i ravije različito izgovaraju spomenuti *damīr*. Na primjer, u riječi وَمَا أَنْسَانِيهِ u 63. ajetu sure El-Kehf Hafs izgovara *damīr* s kratkom *dammom*, ostali s kratkom *kesrom*, izuzev Ibn Kesīra koji tu *kesru* izgovara kao dugi vokal.[16]

5. Izgovor hemzeta

Budući da je *hemze* dubokogrleni harf (glotal), zahtjevne artikulacije, Arapi su taj konsonant različito izgovarali: jedni su ga mijenjali (*ibdāl*), drugi su ga izostavljali (*hazf*), treći umekšavali

15 Isto, 70-71.
16 Isto, 97-103.

FIN_Zbornik 24.indd 58 27/05/2021 11:51

(*teshīl*), četvrti prenosili njegov vokal na prethodni harf (*nakl*), a peti su ga potpuno izgovarali (*tahkīk*).[17] Svi ti načini izgovora *hemzeta* prenijeli su se i na učenje Kur'ana posredstvom *kirā'eta*. Uzmimo, npr., riječ ءَأَتَّخِذُ u 23. ajetu sure Jāsīn: Kālūn, Ebu Amr i Hišām (jednim vedžhom) izgovarali su drugo *hemze* s *teshīlom* (umekšano) ubacujući *elif* između ta dva *hemzeta* (*idhāl*), Verš i Ibn Kesīr su drugo *hemze* čitali s *teshīlom* bez *idhāla*, a ostali s *tahkīkom*, tj. potpunim izgovorom oba *hemzeta*. Treba spomenuti još jedan Veršov *vedžh*, a to je zamjena drugog *hemzeta elifom* te se, stoga, primjenjuje maksimalna dužina zbog *tešdīda* (آتَّخِذُ).[18]

6. Idgam – asimilacija dvaju harfova

Idgam je spajanje harfa *sākina* (nevokaliziranog harfa) sa harfom *muteharrikom* (vokaliziranim harfom) tako da postanu jedan udvojeni harf s jednim tvorbenim ishodištem. Imami sedam *kirā'eta* i ravije različito su pristupali primjeni *idgāma* u određenim situacijama. Na primjer: إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ u 13. ajetu sure Jāsīn, Ebu Amr i Hišām su vršili *idgām* harfa ذ u harf ج, dok su ostali primjenjivali *izhār*.[19]

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.[20] U Hafsovom *rivājetu sekta* se primjenjuje na četiri mjesta: između 1. i 2. ajeta sure El-Kehf (عِوَجًا قَيِّمًا), u 52. ajetu sure Jāsin (مَرْقَدِنَا هَذَا), u 27. ajetu sure El-Kijame (مَنْ رَاقٍ) te 14. ajetu sure El-Mutaffifin (بَلْ رَانَ). Ostali učači nisu primjenjivali *sektu* u spomenutim ajetima.

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

18 Vidi: Šu'la Ebu Abdullāh Muḥammad b. Aḥmad al-Mawṣili, *Kanz al-ma'ānī fī šarḥ ḥirz al-'amānī*, Dār al-gawṯāni li ad-dirāsāt al-qur'āniyya i Mekteba al-Baraka, Damask, 2012., str. 437-439.

19 Lāšin i Ḫālid, *Taqrīb al-ma'āni*, nav. djelo, str. 199-200.

20 Dževad Šošoć, *Tedžvid: komentar Džezerijje*, El-Kalem, Sarajevo, 2018., str. 121.

8. Mala imāla (التقليل) *i velika imāla* (الإمالة الكبرى)

Velika *imāla* je specifičan izgovor *fethe* na način da se ona približava izgovoru *kesre*, odnosno *elif* se približava izgovoru harfa *jā*. *Taklīl* ili mala *imāla* je izgovor između *fethe* i velike *imale*.[21] Veliku *imālu* su primjenjivali Hamza i El-Kisā'i u riječima koje se završavaju *elifom* čija je osnova harf ى, npr.: اشْتَرَى / رَمَى / هَدَى, El-Kisā'i i Ebu Amr u riječima koje se završavaju nastavkom *āri* ili *ārin*, npr.: فِي النَّارِ / هَارٍ / دِيَارِهِمْ, dok je Verš u spomenutim slučajevima primjenjivao malu *imālu* (*taklīl*).

9. Spojena zamjenica – jā el-idāfe (ياء الإضافة)

Spojena lična zamjenica prvog lica jednine koja se na kraju riječi, imenica, glagola, priloga, prijedloga i partikula piše u kur'anskom tekstu naziva se *jā el-idāfe*. Kiraetske razlike u vezi s tom zamjenicom kreću se između artikulacije *sukuna* ili *fethe*. Na primjer: إِنِّي إِذاً u 24. ajetu sure Jāsīn, Nāfi' i Ebu Amr su čitali *jā* s *fethom* (إِنِّيَ إِذاً), a ostali sa *sukunom* (إِنِّي إِذاً).[22]

10. Izostavljeno ى *na završecima riječi* (ياءات الزوائد)

U kur'anskom pravopisu često se na kraju riječi izostavlja harf ى koji predstavlja spojenu zamjenicu ili treći korjeniti konsonant. Pravopisno izostavljeni harf ى naziva se *el-jā ez-zāide* (الياء الزائدة). Kiraetske razlike u vezi s tim harfom tiču se njegove artikulacije prilikom *vakfa* i *vasla,* ili izostavljanja artikulacije u oba slučaja, ili njegove artikulacije samo prilikom *vasla*. Primjer *jā ez-zā'ide* u suri Jāsīn imamo u 23. ajetu gdje Verš zadržava izgovor ى prilikom *vasla* (وَلَا يُنْقِذُونِي), a izostavlja ga prilikom *vakfa*. Ostali su izostavljali izgovor tog ى u oba slučaja.[23]

11. Ostala specifična tedžvidska pravila u suri Jāsīn

- (يس): Šu'be, Hamza i El-Kisā'i su čitali *jā* s velikom *imālom*, ostali s *fethom*. Također, Verš, Ibn Amir, Šu'be i El-Kisā'i

21 Lāšin i Ḥālid, *Taqrīb al-ma'āni*, nav. djelo, str. 205.
22 Isto, str. 267-284.
23 Isto, str. 287-296.

FIN_Zbornik 24.indd 60 27/05/2021 11:51

vršili su *idgām nūna* u *vāv* prije riječi قُرْءَان, ostali su zadržali *izhār*;[24]

- (الْقُرْءَان): Ibn Kesīr je čitao ovu riječ s *naklom* prilikom *vasla* i *vakfa* (الْقُرَان), a Hamza samo prilikom *vakfa*. Ostali su izgovarali *hemze* (الْقُرْءَان);[25]
- (صِرَاط): Halef je čitao *ṣād* u ovoj riječi s *išmāmom* (ظِرَاط), Kunbul sa *sīnom* (سِرَاط), a ostali sa *ṣādom* (صِرَاط);[26]
- (نَحْنُ نُحْيِي): Es-Susi je čitao s *idgāmom* (نَحْن نُّحْيِي), ostali s *izhārom*;[27]
- (الْمَوْتَى): Hamza i El-Kisā'i s velikom *imālom*, Ebu Amr i Verš s malom *imālom* (*taklīl*), a ostali s *fethom*, što je i drugi Veršov vedžh;[28]
- (إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ): Ebu Amr je čitao إِلَيْهِم s *kesrom* na *mīmu* i *hā'u* prilikom *vasla* (إِلَيْهِم اثْنَيْنِ), Hamza i El-Kisā'i s *dammom* na *mīmu* i *hā'u* (إِلَيْهُمُ اثْنَيْنِ), a ostali s *dammom* na *mīmu* i *kesrom* na *hā'u* (إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ).[29]
- (أَئِنْ ذُكِّرْتُمْ): Kālūn i Ebu Amr s *idhālom* i *teshīlom* drugog *hemzeta*, Hišām s *idhālom* i *tahkīkom* oba *hemzeta*, Verš i Ibn Kesir s *teshīlom* drugog *hemzeta* bez *idhāla*, a ostali s *tahkīkom* oba *hemzeta* bez *idhāla*, što je i drugi Hišāmov vedžh;[30]
- (وَمَا لِيَ): Hamza sa *sukūnom* na harfu *jā* (وَمَا لِي), a ostali s *fethom*;[31]
- (قِيلَ): Hišam i El-Kisā'i su čitali *qāf* s *išmāmom*[32], a ostali bez *išmāma*, tj. s *kesrom*.[33]

24 Abdul-Fattāḥ al-Qāḍī, *Al-Budūr az-zāhire*, Dār al-kitāb al-'arabi, Bejrut, bez godine izdanja, str. 264.
25 Isto, str. 264.
26 Isto, str. 265.
27 Isto, str. 266.
28 Isto, str. 265.
29 Isto, str. 265.
30 Isto, str. 265.
31 Isto, str. 265.
32 *Išmām* u riječi قِيلَ znači da se postave usne za izgovor *damme* na *qāfu*, a onda se umjesto *damme* izgovori *kesra*, čime se ukazuje na prvotni pasivni oblik tog glagola (قُوِلَ).
33 Al-Qāḍī, *Al-Budūr az-zāhire*, nav. djelo, str. 71.

- (غَفَرَ لِى): Es-Sūsi s *idgāmom* (غَفَرَ لِّى), ostali s *izhārom*;[34]
- (جَاءَ / جَاءَهَا): Ibn Zekvān i Hamza sa velikom *imālom* na *elifu*; (يَسْعَى): Hamza i El-Kiā'ī sa velikom *imālom* na *elifu*, a Verš s malom *imālom*; (أَقْصَى) prilikom *vakfa*: Hamza i El-Kiā'ī sa velikom *imālom* na *elifu*, a Verš s malom *imālom*; (الْجَنَّةَ) prilikom *vakfa*: El-Kisā'i s velikom *imālom* na *hā'u*, što podrazumijeva *imālu* i na prethodnoj *fethi*;[35]
- (النَّهَارِ): Ebu Amr i Ed-Dūri (od El-Kisā'ija) s velikom *imālom* na *elifu*, a Verš s malom *imālom*;[36]
- (يَخِصِّمُونَ): Verš, Ibn Kesīr i Hišām s *fethom* na harfu *ḫā* (يَخَصَّمُونَ), Kālūn i Ebu Amr s *ihtilāsom*[37] spomenute *fethe*, s tim što Kālūn ima i dodatni vedžh, a to je *sukūn* na harfu *ḫā* (يَخْصِّمُونَ). Ibn Zekvān, Asim i El-Kisā'i čitali su taj glagol s *kesrom* na harfu *ḫā* (يَخِصِّمُونَ), a Hamza sa *sukūnom* izostavljajući *tešdīd* na *ṣādu* (يَخْصِمُونَ);[38]
- (مَرْقَدِنَا) prilikom *vasla*: Hafs sa *sektom* na *elifu*, a ostali bez *sekte*;[39]
- (مَتَى): Hamza i El-Kisā'i s velikom *imālom* na *elifu*, Verš s malom *imālom* (*taklīl*), a ostali s *fethom*, što je i drugi Veršov vedžh;[40]
- (قِيلَ لَّهُمْ / رَزَقكُّمْ / أَنُطْعِم مَّنْ): Es-Sūsi s *idgāmom*, a ostali s *izhārom*;[41]
- (وَأَنِ اعْبُدُونِى): Ebu Amr, Asim i Hamza s *kesrom* na *nūnu*, a ostali s *dammom* (وَأَنُ اعْبُدُونِى);[42]
- (فَأَنَّى): Hamza i El-Kisā'i s velikom *imālom* na *elifu*, Verš i Ed-Dūri s malom *imālom* (*taklīl*), a ostali s *fethom*, što je i drugi Veršov vedžh;[43]

34 Isto, str. 266.
35 Isto, str. 266.
36 Isto, str. 267.
37 *Ihtilās* (اختلاس) označava reducirani izgovor nekog vokala na dvije njegove trećine.
38 Al-Qāḍī, *Al-Budūr az-zāhire*, nav. djelo, str. 266.
39 Isto, str. 266.
40 Isto, str. 267.
41 Isto, str. 267.
42 Isto, str. 267.
43 Isto, str. 268.

FIN_Zbornik 24.indd 62 27/05/2021 11:51

- (الْكَافِرِينَ): Ebu Amr i Ed-Dūri (od El-Kisā'ija) s velikom *imālom* na *elifu*, Verš s malom *imālom*, a ostali s *fethom*;[44]
- (وَهْيَ / وَهْوَ): Kālūn, Ebu Amr i El-Kisā'i sa *sukūnom* na *hā'u*, a ostali s *kesrom* i *dammom*;[45]
- (مَشَارِبُ): Hišām s velikom *imālom* na *elifu*, a ostali s *fethom*; (بَلَى): Hamza i El-Kisā'i s velikom *imālom* na *elifu*, Verš s malom *imālom* (*taklīl*), a ostali s *fethom*, što je i drugi Veršov vedžh;[46]
- (لَا يَسْتَطِعُون نَّصْرَهُمْ / نَعْلَم مَّا / جَعَل لَّكُمْ / يَقُول لَّهُ): Es-Sūsi s *idgāmom*, a ostali s *izhārom*.[47]

Morfološko-sintaksičke razlike sedam kiraeta u suri Jāsīn

U ovom poglavlju govorimo o razlikama u mezhebima kiraetskih imama, odnosno njihovih ravija koje se tiču pojedinih kur'anskih riječi u suri Jāsīn. Te razlike najčešće imaju dotica-ja sa morfologijom kur'anskih riječi ili njihovom sintaksičkom fleksijom.

- (تَنْزِيلَ / تَنْزِيلُ): Nāfi', Ibn Kesīr, Ebu Amr i Šu'be čitali su riječ تَنْزِيلُ u nominativu, a ostali u akuzativu. Kada je u nominativu, riječ تَنْزِيلُ je predikat izostavljenog subjekta, tj. *damīra* هُوَ (هُوَ تَنْزِيلُ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ), kada je u genitivu, ta riječ je *masder* izostavljenog glagola نُزِّلَ (نُزِّلَ تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ).[48]
- (سُدًّا / سَدًّا): Hafs, Hamza i El-Kisā'i čitali su riječ سَدًّا s *fethom* spomenutu dva puta u 9. ajetu, a ostali s *dammom*. Radi se o dijalekatskim varijantama s istim značenjem. Neki jezikoslovci smatraju da varijanta s *fethom* označava pregradu koju ljudi grade, a varijanta s *dammom* ono što je Allah u prirodi stvorio. Postoji i mišljenje da je

44 Isto, str. 268.
45 Isto, str. 267.
46 Isto, str. 268.
47 Isto, str. 268.
48 Naṣr b, Aliyy al-Fārisi, *Al-Kitāb al-muwaḍiḥ fī wuǧūh al-qirā'āt wa 'ilalihā*, Al-Ğamā'a al-ḫayriyya li at-taḥfīẓ al-Qur'ān, Dželedda, 1993., sv. III, str. 1069.

FIN_Zbornik 24.indd 63 27/05/2021 11:51

varijanta s *dammom* imenica, a s *fethom* masder (infinitivni oblik);[49]

- (فَعَزَّزْنَا / فَعَزْنَا): Šu'be je čitao ovaj glagol bez *tešdīda* na harfu ز, a ostali s *tešdīdom*. Varijanta bez *tešdīda* je prva vrsta glagola u značenju: *pobijediti* (غَلَبْنَا), a varijanta s *tešdīdom* je druga vrsta glagola u značenju: *ojačati* (قَوَّيْنَا);[50]
- (لَمَّا جَمِيعٌ / لَما جَمِيعٌ): Ibn Amir, Asim i Hamza čitali su riječ لَمَّا s *tešdīdom*, a ostali bez *tešdīda*. Prema varijanti s *tešdīdom*, čestica إِنْ ima funkciju čestice مَا, a čestica لَمَّا ima funkciju čestice إِلَّا, tako da rečenica glasi:

  مَا كُلٌّ إِلّا جَمِيعٌ لَدَينَا مُحْضَرُونَ

  Prema varijanti bez *tešdīda*, čestica إِنْ je olakšana *sukūnom*, budući da ima funkciju čestice إِنَّ s *tešdīdom* uz implikativno prisustvo riječi شَأن. *Lām* u riječi لَما pravi razliku između إِنْ za pojačanje i إِنْ za negaciju, dok je čestica مَا dodatak (الزَّائِدة),[51] tako da rečenica glasi:

  وَإِنِ الشَّأْنُ كُلٌّ لَجَمِيعٌ مُحْضَرُونَ لَدَيْنَا

- (الْمَيْتَةُ / الْمَيِّتَةُ): Nāfi' je čitao ovu riječ s *tešdīdom*, a ostali bez *tešdīda*, tj. sa *sukūnom*. Prema varijanti s *tešdīdom* ljudima je znak zemlja koj ima svojstvo da bude mrtva pa, kada takva postane, Allah je oživljava (الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ), dok varijanta bez *tešdīda* označava zemlju koja se već nalazi u stanju mrtvila. Tako, npr., za živog čovjeka kaže se da je *mejjit*, čime se potencira svojstvo njegove smrtnosti, dok se za već umrlog čovjeka upotrebljava izraz *mejt* jer se već ostvarilo svojstvo smrtnosti. U suri Fussilet Svevišnji je objavio Poslaniku, s.a.v.s: (إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ) – *Ti si smrtnik, a i oni su smrtnici*. U ovom ajetu ne postoje kiraetske razlike u pogledu toga da se riječ *mejjit* čita s *tešdīdom*.[52]

49 Isto, sv. III, str. 1070.
50 Isto, sv. III, str. 1070.
51 Isto, sv. III, str. 1071.
52 Isto, sv. III, str. 1072.

FIN_Zbornik 24.indd 64 27/05/2021 11:51

- (الْعُيُونِ / الْعِيُونِ): Ibn Kesīr, Ibn Zekvān, Šu'be, Hamza i El-Kisā'i čitali su ovu riječ s *kesrom* na *'ajnu*, a ostali s *dammom*. Varijanta s *kesrom* jeste način usklađivanja vokala, tj. *kesra* je srodna s harfom *jā* te omogućuje lakši izgovor riječi عِيُون, dok varijanta s *dammom* čuva osnovni oblik množine na paradigmu فُعُول.[53]
- (ثَمَرِهِ / ثُمُرِهِ): Hamza i El-Kisā'i čitali su ovu riječ s *dammom* na harfu *ṯā* (ث) i na *mīmu*, dok su ostali zadržali *fethu* na oba harfa. Varijanta s dvije *damme* može označavati jedninu ili množinu od riječi ثِمَارٌ, kao npr.: كُتُبٌ množina od كِتَابٌ, a varijanta s dvije *fethe* predstavlja množinu od riječi ثَمَرَةٌ, kao npr.: بَقَرٌ množina od riječi بَقَرَةٌ.[54]
- (عَمِلَتْهُ / عَمِلَتْ): Šu'be, Hamza i El-Kisā'i izostavljali su *damīr* u riječi عَمِلَتْهُ tako da rečenica glasi: وَمَا عَمِلَتْ أَيْدِيهِمْ. Ostali su zadržali *damīr* i čitali kako je napisano u Mushafima: وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ. Prema prvoj varijanti, riječ مَا predstavlja odnosnu zamjenicu sa značenjem الَّذِى, a *damīr* koji se vraća na tu odnosnu zamjenicu izostavljen je zbog pojednostavljenja rečenice budući da se njegovo prisustvo podrazumijeva. Ovakvo izostavljanje *damīra* je često u Kur'anu i arapskom govoru. Na primjer, Svevišnji kaže: أَهَذَا الَّذِى بَعَثَ اللهُ رَسُولًا – *damīr* je izostavljen na kraju glagola بَعَثَ, jer bi rečenica glasila: أَهَذَا الَّذِى بَعَثَهُ اللهُ رَسُولًا. Druga varijanta, gdje se zadržava čitanje *damīra*, čuva prvotnu formulaciju rečenice i objašnjava upotrebu kiraetske varijane u kojoj se *damīr* izostavlja.[55]
- (وَالْقَمَرَ / وَالْقَمَرُ): Nafi', Ibn Kesīr i Ebu Amr čitali su riječ الْقَمَرَ s *dammom* na harfu *rā*, tj. u nominativu. Time je imenica الْقَمَرَ subjekat u rečenici, dok je predikat: قَدَّرْنَاهُ. Prema ovom *kirā'etu* rečenica: وَالْقَمَرُ قَدَّرْنَاهُ – vezana je za prethodne rečenice: وَالشَّمْسُ تَجْرِى i وَآيَةٌ لَهُمُ الَّيْلُ. Ibn Amir, Asim, Hamza i El-Kisā'i čitali su riječ الْقَمَرَ u akuzativu, kao objekat

53 Isto, sv. I, str. 318.
54 Isto, sv. III, str. 1072.
55 Isto, sv. III, str. 1072-1073.

FIN_Zbornik 24.indd 65 27/05/2021 11:51

skrivenog glagola koji je u slijedu rečenice otkriven, a rečenica bi glasila: وَقَدَّرْنَا الْقَمَرَ.[56]

- (ذُرِّيَّتَهُمْ / ذُرِّيَّاتِهِمْ): Nafi' i Ibn Amir opredijelili su se za množinu imenice ذُرِّيَّة čtajući *elif* poslije harfa *jā* i *kesru* na harfu *tā* (ذُرِّيَّاتِهِمْ), što predstavlja množinu množine. Ostali su slijedili jedninu (ذُرِّيَّتَهُمْ), s *fethom* na harfu *tā* i bez *elifa*, budući da jednina pojmovno predstavlja množinu, a znači: *potomstvo*, *rod*, *djeca*, *nasljednici* i sl.[57]
- (شُغُلٍ / شُغْلٍ): Ibn Amir, Asim, Hamza i El-Kisā'i čitali su riječ شُغْلٍ s *dammom* na *gajnu* (شُغُلٍ), što je dozvoljeno u arapskoj gramatici radi lakšeg izgovora ove i sličnih riječi, a ostali su zadržali prvotni oblik sa *sukūnom* na *gajnu* (شُغْلٍ).[58]
- (ظِلَالٍ / ظُلَلٍ): Hamza i El-Kisā'i čitali su ovu riječ s *dammom* na harfu *ẓā* (ظ) i na *lāmu* izostavljajući *elif* (ظُلَلٍ), što je oblik množine od riječi ظُلَّةٌ, kao npr.: غُرْفَةٌ i غُرَفٌ. Ostali su čitali tu riječ s *kesrom* na harfu *ẓā* i *fethom* na *lāmu* zadržavajući *elif* (ظِلَالٍ), što je oblik množine od riječi ظِلٌّ, kao npr.: شِعْبٌ i شِعَابٌ.[59]
- (جِبِلًّا / جُبُلًا / جُبْلًا): Ebu Amr i Ibn Amir s *dammom* na *džīmu* i *sukūnom* na harfu *bā* (جُبْلًا), Ibn Kesīr, Hamza i El-Kisā'i s *dammom* na *džīmu* i harfu *bā* (جُبُلًا), Nāfi' i Asim s *kesrom* na *džīmu* i harfu *bā* uključujući *tešdīd* na *lāmu* (جِبِلًّا). Radi se o različitim dijalekatskim oblicima iste riječi koja znači: *stvorenja* (خَلْقٌ). Kaže se: جَبَلَهُ اللهُ – "Allah ga je stvorio".[60]
- (مَكَانَتِهِمْ / مَكَانَاتِهِمْ): Šu'be je čitao ovu riječ u množini dodavajući *elif* poslije *nūna* (مَكَانَاتِهِمْ), što je množina od infinitivnog oblika (مَكَانَةٌ). Ostali imami su zadržali oblik jednine izostavljajući *elif* (مَكَانَتِهِمْ) budući da se radi o imenici koja upućuje na množinu zbog genitivne veze, kao što stoji u prijevodu: *A da smo htjeli, mogli smo ih na mjestu na kome su zgriješili u*

56 Isto, sv. III, str. 1073-1074.
57 Isto, sv. III, str. 1074.
58 Isto, sv. III, str. 1076-1077.
59 Isto, sv. III, str. 1077.
60 Isto, sv. III, str. 1077-1078.

FIN_Zbornik 24.indd 66 27/05/2021 11:51

nešto pretvoriti... iz čega se razumije da svako od spomenutih ljudi ima mjesto svoga postupanja, odnosno griješenja.[61]

- (نُنَكِّسْهُ / نَنْكُسْهُ): Asim i Hamza čitali su ovaj glagol s *dammom* na prvom i *fethom* na drugom *nūnu*, zatim s *kesrom* i *tešdīdom* na *kāfu* (نُنَكِّسْهُ). Ostali su taj glagol čitali s *fethom* na prvom i *sukūnom* na drugom *nūnu* te s *dammom* na *kāfu* (نَنْكُسْهُ). Riječ je o dva glagola, prve i druge vrste, sa značenjem: *obrnuti, izvrnuti, preokrenuti*... U ajetu upućuju na: *promjene u čovjekovim životnim dobima, nemoć poslije snage, starost poslije mladosti, oronulost poslije krepkosti* i sl., premda je upotreba prve vrste češća i raširenija. U prijevodu ajeta stoji: *Onome kome dug život damo, Mi mu izgled nagore izmijenimo...*[62]
- (أَفَلَا يَعْقِلُونَ / أَفَلَا تَعْقِلُونَ): Nāfi' i Ibn Zekvān čitali su ovaj glagol u drugom licu (أَفَلَا تَعْقِلُونَ), jer je govor upućen ljudima općenito da svojim razumom prihvate ono što je ranije kazano, počevši od ajeta: (أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ). Ostali su zadržali taj glagol u trećem licu (أَفَلَا يَعْقِلُونَ) budući da se upozorenje odnosi na mušrike, što se razumije iz konteksta.[63]
- (لِيُنْذِرَ / لِتُنْذِرَ): Nāfi' i Ibn Amir čitali su ovaj glagol u drugom licu (لِتُنْذِرَ) na način da je govor upućen Poslaniku, s.a.v.s.: *...da opominješ onoga ko ima pameti, i da zasluže kaznu nevjernici.* Ostali su taj glagol čitali u trećem licu (لِيُنْذِرَ), na način da se značenje odnosi na Kur'an: *...da opominje onoga ko ima pameti, i da zasluže kaznu nevjernici.*[64]
- (فَلَا يَحْزُنْكَ / فَلَا يُحْزِنْكَ): Nāfi' je čitao ovaj glagol u četvrtoj vrsti (فَلَا يُحْزِنْكَ), na oblik: أفعل / يُفعل, dok su ostali zadržali prvu vrstu tog glagola (فَلَا يَحْزُنْكَ), na oblik: فعَل / يَفعُل. I jedan i drugi *kirā'et* ima značenje: *I neka te ne žaloste riječi njihove...*, s tim što je upotreba spomenutog glagola u prvoj vrsti mnogo češća i raširenija u arapskom jeziku.[65]

61 Isto, sv. III, str. 1078.
62 Isto, sv. III, str. 1078-1079.
63 Isto, sv. III, str. 1079.
64 Isto, sv. III, str. 1080.
65 Isto, sv. I, str. 391-392.

FIN_Zbornik 24.indd 67 27/05/2021 11:51

- (فَيَكُونَ / فَيَكُونُ): Ibn Amir i El-Kisā'i čitali su ovaj glagol u konjuktivu (نصب) s *fethom* na *nūnu* (فَيَكُونَ) budući da je posredstvom veznika فَ povezan s ranije spomenutim glagolom أَنْ يَقُولَ. Ostali su taj glagol zadržali u indikativu (رفع) s *dammom* na *nūnu* (فَيَكُونُ) imajući u vidu da se nalazi u poziciji predikata čiji je subjekt implikativna zamjenica هُوَ, tako da rečenica glasi: فَهُوَ يَكُونُ.[66]

Zaključak

Kirā'eti su različiti načini čitanja kur'anskog teksta preneseni *mutevātir* predajom od Poslanika, s.a.v.s., te kao takvi imaju izuzetan značaj u tradiciji islama. Kur'anska nauka koja se bavi proučavanjem *kirā'eta* i njihovom praktičnom primjenom naziva se *'ilmul-kirā'āt* – nauka o *kirā'etima*.

Poslanik, s.a.v.s., je preuzeo *kirā'ete* od meleka Džibrila, a zatim je poučavao svoje ashabe njihovoj primjeni. Hadis o *sedam harfova* je najbolja potvrda da su *kirā'eti* sastavni dio učenja Kur'ana, odnosno *tilāveta*, te da je njihovo prakticiranje *sunnet* Allahovog Poslanika, s.a.v.s., koji se stoljećima, s generacije na generaciju, prenosio među muslimanima do naših dana.

Postoje različita tumačenja o značenju *sedam harfova*, ali su najprihvatljivija dva mišljenja. Prvo mišljenje je da *sedam harfova* predstavlja sedam arapskih dijalekata, a drugo mišljenje je da *sedam harfova* označava sedam jezičkih promjena prema kojima se *kirā'eti* razlikuju. Tokom povijesti veliki broj islamskih učenjaka predano je radio na istraživanju svih aspekata kur'anskog govora ostavljajući iza sebe pisana djela na kojima će iznicati generacije učenika, studenata, istraživača i znanstvenika, djela koja muslimani ljubomorno čuvaju i na koja mogu biti ponosni.

Najpoznatija kiraetska djela su: *Es-Seb'a* (*Sedmerica*), autora Ebu Bekra Ibn Mudžāhida el-Bagdadija, *Et-Tejsīr fil-kirā'āt*

66 Isto, sv. III, str. 1081.

es-seb', autora Ebu Amra ed-Dānija, *Hirzul-emāni ve vedžh ettehāni fil-kirā'āt es-seb'*, poznatije kao *Eš-Šātibijja*, autora El-Kasima b. Firruha eš-Šātibija, *Ed-Durre el-mudī'e fil-kirā'āt es-selās el-mutetemmime lil-'ašr*, autora Ebul-Hajra Muhammeda b. Muhammeda b. el-Džezerija, *Tajjibe en-nešr fil-kirā'āt el-'ašr*, također autora Ibnul-Džezerija.

Proučavanje *kirā'eta*, bar kada je u pitanju tradicija, bazira se na dva ključna segmenta: principi kiraeta (*usūlul-kirā'āt*) i morfološko-sintaksičke razlike (*ferš*). Analiza sedam *kirā'eta* u suri Jāsīn ukazuje da je težvidski segment Kur'ana detaljno razrađen, sistematiziran i konkretiziran. Svaki imam ili ravija slijedi tačno zacrtan način primjene tedžvidskih pravila kroz cijeli kur'anski tekst, izuzmajući specifične slučajeve svojstvene svim *rivājetima*. Da bi se neki *kirā'et* ili *rivājet* mogao praktično realizirati potrebno je ovladati njegovim tedžvidskim načelima.

U radu su također prezentirane morfološko-sintaksičke razlike sedam *kirā'eta* u suri Jāsīn. Kako smo vidjeli, radi se o pojedinim riječima koje u *kirā'etima* imaju različite morfološke oblike ili, pak, različite sintaksičke pozicije koje mogu utjecati na promjene u značenju rečenice. Da bi pozadina kiraetskih varijanti bila shvatljiva, kako onih tedžvidskih, tako i sintaksičkih, pobrinula se posebna kur'anska disciplina poznata pod nazivom "nauka o argumentiranosti *kirā'eta*" (*'ilm hudždže el-kirā'āt*).

Literatura

Na bosanskom:

Dževad Šošić, *Tedžvid: komentar Džezerije*, El-Kalem, Sarajevo, 2018.

Dževad Šošić, *Veza između kiraeta i Osmanove ortografije Kur'ana*, El-Kalem, Sarajevo, 2005.

Fadil hfz. Fazlić, *Tedžvid: Komparacija između Hafsovog i Weršovog kira'eta*, El-Kalem, Sarajevo, 2000.

Dr. Jusuf Ramić, *Kira'eti i škole čitanja Kur'ana*, Glasnik VIS-a, Sarajevo, 1986.

Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik, Sarajevo*, 1997., str. 284.

Na arapskom:

Abdul-Fattāḥ al-Qāḍī, *Al-Budūr az-zāhira*, Šerika maktaba al-Ḥalabi wa ’awlāduh, Kairo, 1955.

Aḥmad b. ‘Aliyy Al-‘Asqalāni, *Fatḥu’l-Bāri fi šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥāri*, Kairo, 1987.

Aḥmad ‘Īsā al-Ma‘ṣarāwī, *Aš-Šāmil fī qirā’āt al-’a’immah al-‘ašr al-kawāmil*, Dār imām aš-Šāṭibi, Kairo, bez godine izdanja.

Ibrahim Mustafa i grupa autora, *Al-Mu‘ǧam al-waṣīṭ*, Kairo, 1972.

Muslim b. Haǧǧāǧ al-Qušayri an-Naysabūri, *Ṣaḥīḥu Muslim*, Ǧam‘iyya-tu al-maknaz al-islami, Liechtenstein, 2000.

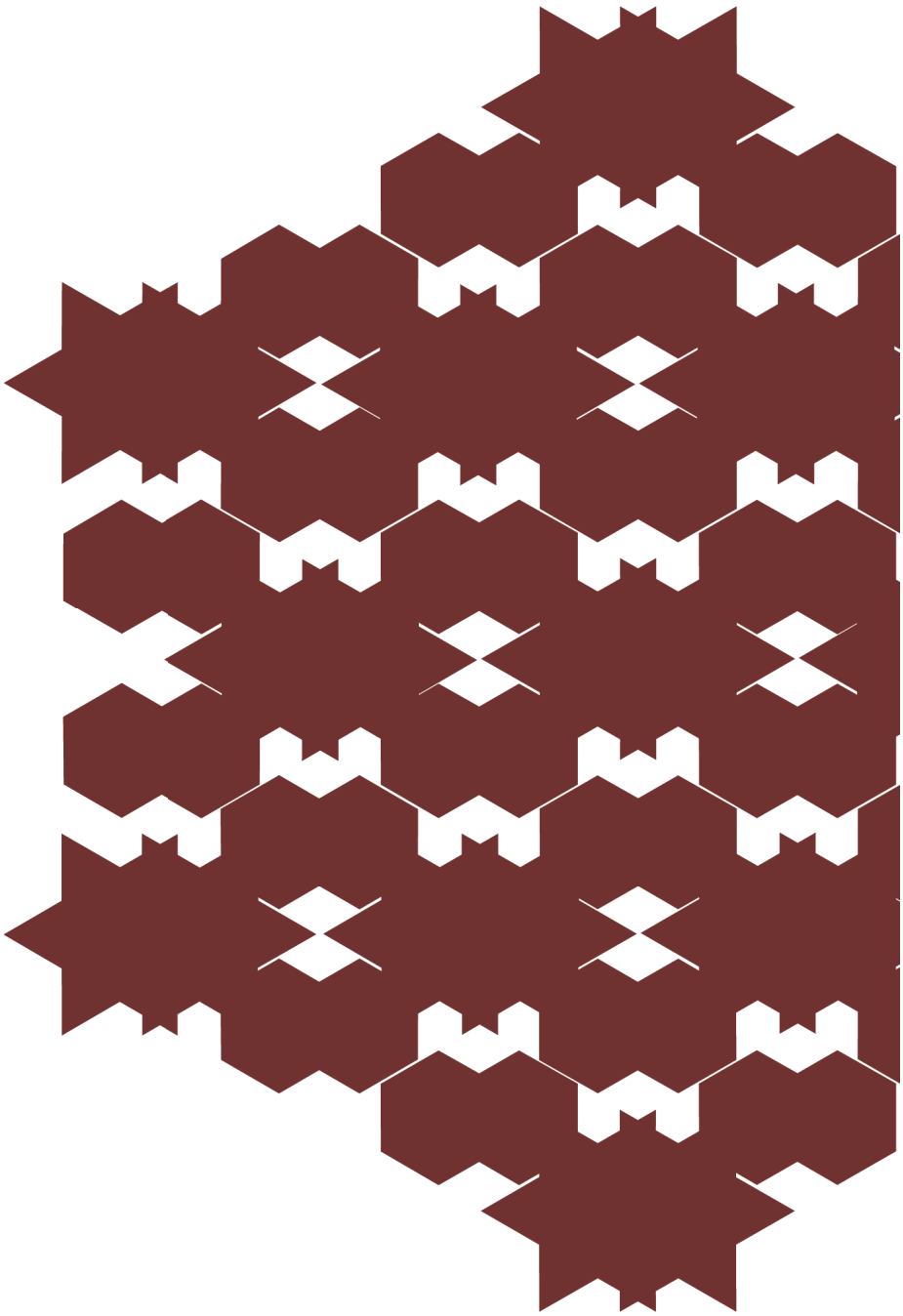
Muḥammad b. Muḥammad Ibnul-Ǧazari, *Munǧid al-muqri’īn*, Dārul-kutubil-‘ilmiyya, Bejrut, 1400. h. g.

Naṣr b. Aliyy al-Fārisi, Ibn Ebī Maryam, *Al-Kitāb al-muwaḍiḥ fī wuǧūh al-qirā’āt wa ‘ilalihā*, Al-Ǧamā‘a al-ḫayriyya li at-taḥfīẓ al-Qur’ān, Džedda, 1993.

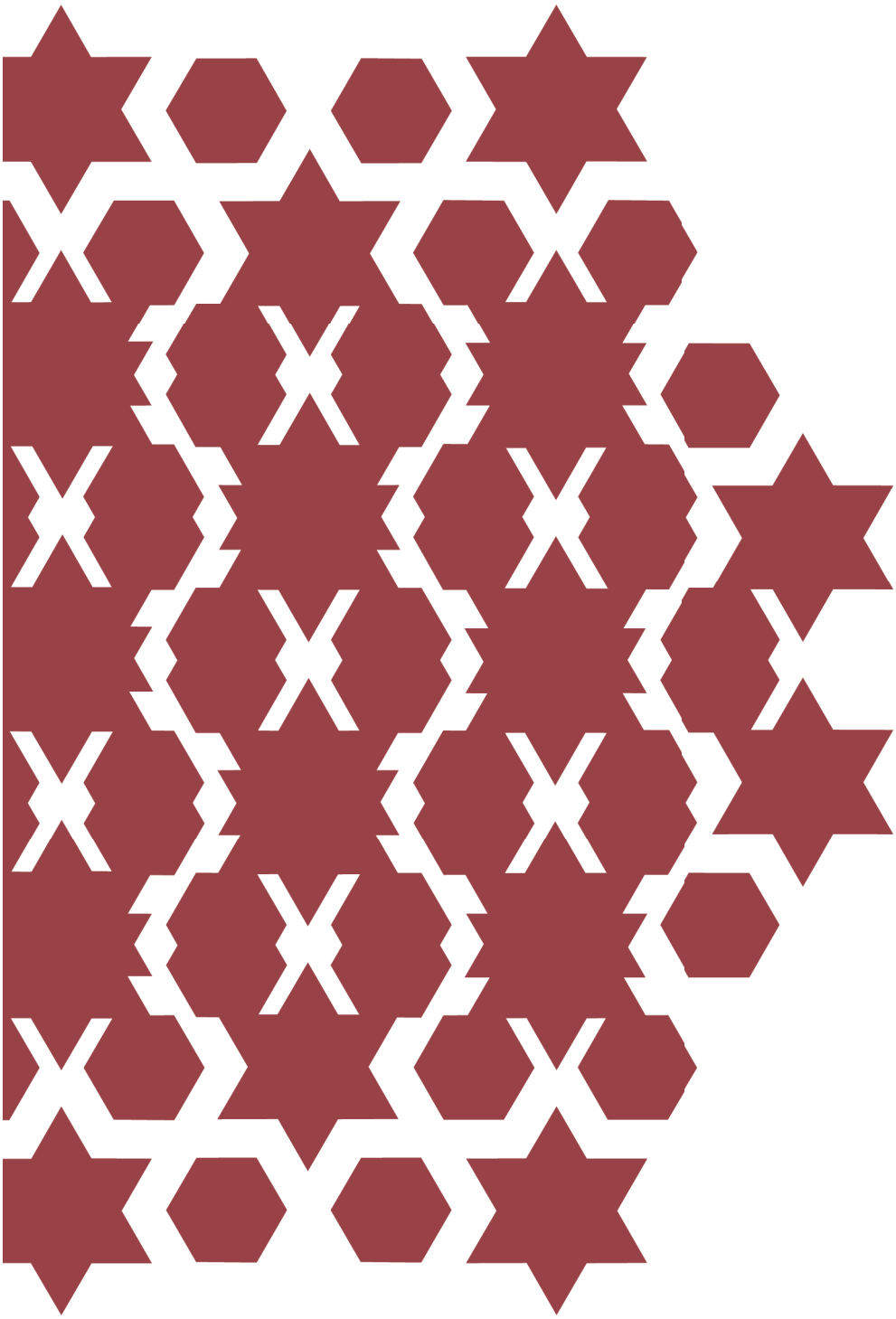
Sayyid Lāšin Abu al-Faraǧ i Ḫālid b. Muḥammad al-’Ilmi, *Taqrīb al-ma‘āni fī šarḥ ḥirz al-‘amāni*, Mekteba Dār az-zamān, Medina, 2013.

Šu‘la Ebu Abdullāh Muḥammad b. Aḥmad al-Mawṣili, *Kanz al-ma‘ānī fī šarḥ ḥirz al-’amānī*, Dār al-gawṯāni li ad-dirāsāt al-qur’āniyya i Mekteba al-Baraka, Damask, 2012.

FIN_Zbornik 24.indd 70 27/05/2021 11:51



FIN_Zbornik 24.indd 71 27/05/2021 11:52



FIN_Zbornik 24.indd 72 27/05/2021 11:52

ALMIR FATIĆ
Imam al-Māturīdī kao klasični komentator Kur'ana

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

Stručni rad
Primljeno: 25. 09. 2020.
Prihvaćeno: 19. 12. 2020.

Ključne riječi:
al-Māturīdī, *Ta'wīlāt ahl al-Sunna, Ta'wīlāt al-Qur'ān*, tefsir, tefsirska metodologija

Sažetak:
Tefsir (*tafsīr*; komentar Kur'ana) imama al-Māturīdija (u. 333/944) iz Semerkanda (oblast Transoksijana; *Mā warā' al-nahr*, današnji Uzbekistan) – koji je počašćen nadimcima kao što su *Imām al-Hudā* (vođa Upute), *Qudwa ahl al-Sunna wa al-ihtidā'* (model onih koji slijede Sunnet i Uputu), *Imām al-mutakallimīn* (vođa mutekellimūna, učenjaka aka'ida) i *Muṣaḥḥiḥ 'aqā'id al-muslimīn* (korektor muslimanskih vjerovanja) – tek nam predstoji predstaviti i studirati na bosanskome jeziku, o kojem se gotovo ništa ne zna. Otuda ovom tekstu namjenjujemo tek uvodno predstavljanje imama al-Māturīdija kao klasičnoga komentatora Kur'ana. Opravdanje takvog nepoznavanja i *neznanja*, kod nas ali i u islamskom svijetu općenito, djelimično počiva u činjenici da sve do 2005. al-Māturidījev tefsirski *magnum opus, Ta'wīlāt ahl al-Sunna* ili *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, nije bio u cijelosti štampan. Dakle, sada je anulirano i to djelimično opravdanje.
U ovom tekstu bavimo se sljedećim problemskim pitanjima: 1) pregled dosadašnjih studija o al-Māturīdījevom *Ta'wīlātu*; 2) naslovi al-Māturīdījevog tefsira; 3) imam al-Māturīdī i njegovo mjesto u historiji tefsira i 4) tefsirska metodologija imama al-Māturīdija. Rasvjeljavanje ovih problemskih pitanja dat će nam, vjerujemo, približniju sliku o imamu al-Māturidīju kao klasičnom komentatoru Kur'ana.

FIN_Zbornik 24.indd 73 27/05/2021 11:52

Almir Fatić

Imam al-Māturīdī as a Classical Commentator of the Qur'an

Keywords:

al-Māturīdī, *Ta'wīlāt ahl al-Sunna*, *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, tafsir, tafsir methodology

Abstract:

Tafsir (tafsīr; commentary on the Qur'an) by Imam al-Māturīdī (in 333/944) from Semerkand (Transoxania region; Mā warā' al-nahr, present-day Uzbekistan) – who is honored with nicknames such as Imām al-Hudā (the leader of the God's Word), *Qudwa ahl al-Sunna wa al-ihtidā'* (a role model for those who follow the Sunnah and God's Word), *Imām al-mutakallimīn* (leader of the mutekellimūn, the scholars of the Aqeedah) and *Muṣaḥḥiḥ' aqā'id al-Muslimīn* (corrector of Muslim beliefs) – about which almost nothing is known, is yet to be presented and studied in the Bosnian language. Hence, this text is only an introductory presentation of Imam al-Māturīdī as a classical commentator of the Qur'an. The justification for such ignorance in our country, but also in the Muslim world in general, lies partly in the fact that until 2005 al-Māturidī's tafsir *magnum opus*, *Ta'wīlāt ahl al-Sunna* or *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, was not printed in its entirety. Now, even that partial justification has been annulled.

This text deals with the following problematic issues: 1) a review of previous studies on al-Māturīdī's *Ta'wīlāt*; 2) the titles of al-Māturīdī's tafsir; 3) Imam al-Māturīdī and his place in the history of tafsir, and 4) the tafsir methodology of Imam al-Māturīdī. Elucidating these problematic issues should give us a closer picture of Imam al-Māturidī as a classical commentator of the Qur'an.

ألمير فاتيتش

الإمام الماتريدي كمفسّر القرآن الكريم الكلاسيكي

الكلمات المفتاحية:

الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تأويلات القرآن، التفسير، المنهج التفسيري

الملخّص:

التفسير للإمام الماتريدي، من سمرقند (منطقة ما وراء النهر، وهي اليوم دولة أوزبكستان)، الذي تشرّف بالألقاب مثل إمام الهدى، وقدوة أهل السنة والاهتداء، وإمام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين، كدنا لا نعرف عنه شيئا فسنقوم بدراسته وتقديمه باللغة البوسنية في المستقبل فقط. لذلك نخصّص هذا البحث لتقديم الإمام الماتريدي الاوّلي كمفسّر القرآن الكريم الكلاسيكي. والتبرير لذلك النوع من عدم المعرفة والجهل عندنا وفي العالمي الإسلامي عموما يكمن جزئيا في الحقيقة أنه لم يكن عمل الماتريدي العظيم تأويلات أهل السنة أو تأويلات القرآن مطبوعا بالكامل. أما اليوم فقد أُلغي هذا التبرير الجزئي.

نهتمّ في هذا البحث بالقضايا الآتية: ١) عرض الدراسات السابقة لتأويلات الماتريدي، ٢) عناوين تفسير الماتريدي، ٣) الإمام الماتريدي ومكانه في تاريخ التفسير، ٤) المنهج التفسيري للإمام الماتريدي. ونؤمن بأن إضاءة هذه القضايا ستقدّم لنا صورة أوضح للإمام الماتريدي كمفسّر القرآن الكريم الكلاسيكي.

FIN_Zbornik 24.indd 74 27/05/2021 11:52

Uvod[1]

Tefsir (*tafsīr*; komentar Kur'ana) imama Abū Manṣūra al-Māturīdīja (u. 333./944.) iz Semerkanda (Transoksijana; *Mā warā' an-nahr*, današnji Uzbekistan) – koji je počašćen nadimcima kao što su *Imām al-Hudā* (vođa Upute), *Qudwa ahl al-Sunna wa al-ihtidā'* (model onih koji slijede Sunnet i Uputu), *Imām al-mutakallimīn* (vođa mutekellimūna, učenjaka aka'ida) i *Muṣaḥḥiḥ 'aqā'id al-muslimīn* (korektor muslimanskih vjerovanja) – tek nam predstoji predstaviti i studirati na bosanskome jeziku, o kojem se gotovo ništa ne zna. Usputne natuknice o tefsiru imama Al-Māturīdīja mogu se pronaći u knjizi *Korijeni sintetičke teologije u islamu. Ebu Mensur el-Maturidi (853.-944.)* (Cerić, 2012: 54-59)[2] kao i u *El-Maturidi i razvoj sunijske teologije u Semerkandu* (Rudolph, 2018: 192-197).[3] Otuda ovom tekstu namjenjujemo tek uvodno predstavljanje imama Al-Māturīdīja kao klasičnoga komentatora Kur'ana. Opravdanje takvog nepoznavanja i *neznanja*, kod nas ali i u islamskom svijetu općenito, djelimično počiva u činjenici da sve do 2005. Al-Māturidījev tefsirski *magnum opus, Ta'wīlāt ahl al-Sunna* ili *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, nije bio u cijelosti štampan. Dakle, sada je anulirano i to djelimično opravdanje.

Izdavačka kuća *Dār al-kutub al-'ilmiyya* iz Beiruta 2005. objavila je, u deset tomova na 6230 stranica, kompletno izdanje Al-Māturidījeva tefsira (2005a) pod naslovom *Ta'wīlāt ahl al-Sunna*, uz stručnu recenziju (*muhaqqiq*) dr. Mağdīja Bāsallūma, koji je napisao opširan i iscrpan predgovor (*muqaddima al-taḥqīq*, 3-343), kojeg završava karakteristikama tri rukopisā *Ta'wīlāta* na kojima se temelji njegovo štampano izdanje.

Na raspolaganju nam je još jedno cjelovito izdanje *Ta'wīlāta*, istanbulsko, koje se objavljivalo u periodu od 2005. do 2011.

1 Ovaj rad je u sažetoj formi prezentiran na Međunarodnom simpoziju "Naučna misao imama El-Maturidija (853-944)" održanom 20. i 21. novembra 2019. u Sarajevu, BiH.

2 Cerićeva knjiga prvo je objavljena na engleskom pod naslovom: *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abū Manṣūr al-Māturīdī (d. 333/944)* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995).

3 Naslov izvornika: *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand* (Leiden: Brill Academic Pub., 2014).

FIN_Zbornik 24.indd 75 27/05/2021 11:52

pod glavnim uredništvom Bekira Topaloğlua. Ono se temelji na šest rukopisa i navodi izvatke iz 'Alā' al-Dīn al-Samarqandījeva (u. 539./1144.)[4] *Šarḥ Ta'wīlāt*, koji je još u rukopisu. Izdanje je aranžirano u osamnaest svezaka (uključujući i onaj indeksni) pod naslovom *Ta'wīlāt al-Qur'ān*. I zato se ovo istanbulsko izdanje smatra kritičkim izdanjem Al-Māturīdījeva *Ta'wīlāta*.

Prije ova dva cjelovito objavljena izdanja *Ta'wīlāta* bilježimo pokušaje njegova izdavanja. Prvi pokušaj bilo je izdanje koje su 1971. započeli Ibrāhīm i as-Sayyid 'Awaḍayn u Kairu, ali nije bilo dovršeno. Samo je prvi svezak koji uključuje komentar Kur'ana 1-2:141 bio objavljen. Nekako u to vrijeme Muḥammad Mustafizur Raḥman je uredio početak *Ta'wīlāta* (Kur'an, 1-2:161). Očito je da je njegov rad završen 1970., ali je tek objavljen 1982. u Dhakki i opet 1983., ovaj put u Bagdadu.

Naredni pokušaj bilo je izdanje u pet svezaka koje je uradila Fāṭima Yūsuf al-Ḫaymī 2004. godine u Bejrutu. Ona je predstavila tekst *Ta'wīlāta* u štampanoj formi po prvi put u njegovoj cijelosti. Međutim, ovo se izdanje samo temelji na dvama od brojnih postojećih rukopisa (kao i na starijim, necjelovitim izdanjima 'Awaḍayna i Raḥmana), te se, prema tome, ne može smatrati kritičkim izdanjem (Rudolph, 2018: 194-195).

U ovom tekstu bavimo se sljedećim problemskim pitanjima: 1) pregled dosadašnjih studija o Al-Māturīdījevom *Ta'wīlātu*; 2) naslovi Al-Māturidījevog tefsira; 3) imam Al-Māturīdī i njegovo mjesto u historiji tefsira i 4) tefsirska metodologija imama Al-Māturīdīja. Rasvjeljavanje ovih problemskih pitanja dat će nam, vjerujemo, približniju sliku o imamu Al-Māturīdī kao klasičnom komentatoru Kur'ana.

4 Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Aḥmad (ili Muḥammad b. 'Abd al-Ḥamīd al-Samarqandī al-'Ālimī, ili Ibn Muḥammad al-Samarqandī) – hanefijski teolog i pravnik u tradiciji Abū Manṣūra al-Māturīdīja (333./944.). Unatoč svom očiglednom ugledu u kasnijim stoljećima i autoritetu koji mu je do danas dodjeljivan kao tumaču islamskog prava, sačuvano je vrlo malo konkretnih podataka o njegovom životu i djelu. Čak i s obzirom na njegovo cjelovito ime i godinu njegove smrti, izvori i bibliografije znatno se razlikuju (Brodersen, Angelika, "'Alā' al-Dīn al-Samarqandī", in: *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Consulted online on 24 March 2020).

FIN_Zbornik 24.indd 76 27/05/2021 11:52

1. Dosadašnje studije o Al-Māturīdījevom *Ta'wīlātu*

Dosadašnje studije o Al-Māturidījevom *Ta'wīlāt* podijelit ćemo na: a) one koje su napisane na evropskim jezicima, b) one koje su napisane na arapskome jeziku i c) one koje su napisane na turskome jeziku.

1.1. Na evropskim jezicima

Prvu značajniju studiju o Al-Māturidījevom *Ta'wīlātu* na evropskim jezicima napisao je njemački orijentalist i turkolog von Manfred Götz (1965.) pod naslovom "Māturīdī und sein *Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān*" (Māturīdī i njegov *Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān*) na temelju rukopisa *Ta'wīlāta*. Rudolph (2018:195) ovaj rad ocjenjuje kao "još uvijek najbolje obaviješteni opći uvod u ovaj tekst", tj. u *Ta'wīlāt.* Rad je preveden na engleski i objavljen u knjizi *The Qur'an: Formative Interpretation* (Rippin, 1999).

Drugu studiju napisao je M. M. Raḥman (1981.) pod naslovom "An Introduction to al-Māturīdī's *Ta'wīlāt Ahl al-Sunna*" (Uvod u Al-Māturīdījev *Ta'vīlāt ahl al-Sunna*). "Raḥman nije ponudio daljnje uvide u osobenosti ovoga teksta, već samo opća razmatranja o autoru i *tefsirskom* žanru u islamskoj tradiciji" (Rudolph, 2018: 195).

Treću studiju potpisuje Ahmad Mohmed Ahmad Galli (1982.) pod naslovom "Some Aspects of al-Māturīdī's Commentary on the Qur'ān" (Neki aspekti Al-Māturīdījeva komentara Kur'ana). Galli, na temelju rukopisa, ukratko govori o ovim aspektima *Ta'wīlāta:* Al-Māturīdījevo poimanje *tafsīra* i *ta'wila*; izvori *Ta'wīlāta*; Al-Māturīdījev stav prema kazivanjima i nejasnim mjestima u Kur'anu te u kojoj mjeri je Al-Māturīdī koristio Kur'an da formulira svoje teološke doktrine.

Rad Claudea Gilliota: "L'embarras d'un exégète musulman face à un palimpseste. Māturıdı et la sourate de l'Abondance (al-Kawthar, sourate 108), avec une note savante sur le commentarie curanicue d'Ibn al-Naqib (m. 698/1298)", objavljen je u: *Words, Texts, and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization*

and Arabic Philosophy and Science: Dedicated to Gerhard Endress on His Sixty-fifth Birthday, uredili: R. Arnzen I J. Thielman (Leuven: Peeters, 2004, 33-69), "ali se samo dotiče vrlo nevažnih i posebnih pitanja" (Rudolph, 2018: 195).

"The Methodology of Al-Māturīdī's Qur'anic Exegesis. Study of *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah*" ("Al-Māturīdījeva metodologija kur'anske egzegeze. Studija o *Ta'wīlāt ahl al-Sunna*") naslov je studije Ahmada Choirula Rofiqa (2009), predavača na Faculty of Usuluddin, State Islamic College Ponorogo, Indonesia. Rofiq se u svoj studiji bavi biografijom imama Al-Māturīdīja, a posebno njegovom egzegezom pronalazeći sedam karakteristika koje je karakterišu.

Walid A. Saleh (2016) sa Univerziteta Toronto napisao je u studiju pod naslovom "Rereading al-Ṭabarī through al-Māturīdī: New Light on the Third Century Hijrī" ("Ponovno čitanje al-Ṭabarija kroz Al-Māturīdīja: Novo svjetlu u trećem stoljeću po Hidžri"). Saleh argumentirano dokazuje i predskazuje da će Al-Māturīdījev *Ta'wīlāt* imati duboke implikacije na naše dosadašnje proučavanje Al-Ṭabarīja, ali i tefsira u cjelini. Smatra da tefsir viđen kroz *Ta'wīlāt* "izgleda drugačije". Al-Ṭabarī se sad, sugerira Saleh, mora čitati zajedno sa Al-Māturīdījem, i kada se pročita u tom svjetlu, pokazat će se radikalniji u svom radu nego što smo dosada mislili. Naime, "on nije skupljao sunnijsko kolektivno pamćenje koliko ga je preoblikovao. Prema tome, Al-Ṭabarījevo djelo treba posmatrati kao predstavnika određene vrste tefsirske aktivnosti, a ne kao sažetak sunnijskog tumačenja Kur'ana", smatra Saleh.[5]

5 "Al-Ṭabarī's work must be read alongside al-Māturīdī's: only then will we able to fully grasp the significance of what al-Ṭabarī achieved. When read in this light, al-Ṭabarī is shown to be far more ideological, far more radical in his work than we have hithero realised. He was not gathering the Sunnī collective memory so much as reshaping it. Therefore, his work should be regarded as representative of one particular type of tafsir activity, rather than as the epitome of the mainstream Sunnī Qur'an interpretation of the period" (Saleh, 2016: 186).

FIN_Zbornik 24.indd 78 27/05/2021 11:52

1.2. Na arapskome jeziku

Što se tiče studija o *Ta'wīlātu* na arapskome jeziku, prema našim uvidima, njih je nekolicina. Predgovore za gore spomenuta kompletna i parcijalna izdanja *Ta'wīlāta* također ubrajamo u studije o *Ta'wīlātu*. U predgovoru istanbulskog izdanja (Al-Māturīdī, 2005b: 1/21-56) može se čitati o Al-Māturīdīju, njegovom životu, djelima, poziciji u tefsiru i rukopisima *Ta'wīlāta*. Već smo ukazali na opširni predgovor Bāsallūma za bejrutsko izdanje (Al-Māturīdī, 2005a: 1/301-341), u kojim autor iscrpno i široko govori o tefsiru i njegovom razvoju, njegovim vrstama i školama, zatim o imamu Al-Māturīdīju, ambijentu u kojem je stasao, njegovim učiteljima i savremenicima te djelima koja je napisao, a peto poglavlje posvećuje imamu Al-Māturīdīju kao mufessiru i njegovoj tefsirskoj metodi. O Al-Māturīdījevom životu, njegovoj školi mišljenja, pravnoj i aka'idskoj, njegovim učiteljima, učenicima, djelima i *Ta'wīlātu* piše i Al-Ḫaymī u svom predgovoru (Al-Māturīdī, 2004: 1/7-17).

Selīm Dakkāsh (1993.-1996.) napisao je studiju pod naslovom "Maryam bint 'Imrān fī kitāb *Ta'wīlāt ahl al-Sunna* li-Abī Manṣūr al-Māturīdī al-Samarqandī (t. 944 m.) (Merjema, kći 'Imranova, u djelu *Ta'wīlāt ahl al-Sunna* Abū Manṣūra al-Māturīdīja al-Samarqandīja)".

Sufyān Mūsā Ibrāhīm Ḫalīl je na Fakultetu za šeri'at i islamske studije Univerziteta Jermuk u Jordanu 2009. odbranio doktorsku disertaciju pod naslovom "Tafsīr Abī Manṣūr al-Māturīdī *Ta'wīlāt ahl al-Sunna*: dirāsa manhağiyya taḥlīliyya" (Tefsir Abū Manṣūra al-Māturīdīja *Ta'wīlāt ahl al-Sunna*: analitičko-metodološka studija).[6]

'Abd al-Raḥīm al-'Ālamī (2012) sa Univerziteta 'Abd al-Malik al-Sa'dī u Fesu objavio je rad pod naslovom "Manhağ al-imām al-Māturīdī fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm bayna 'ilm al-kalām wa al-uṣūl wa al-aḥkām" (Metod imama Al-Māturīdīja u tumačenju Kur'ana između aka'ida, *usula* i propisa).

6 http://repository.yu.edu.jo/handle/123456789/485 (19. 06. 2019.)

FIN_Zbornik 24.indd 79 27/05/2021 11:52

I konačno, 2018. godine dobili smo tri izuzetne knjige o imamu Al-Māturīdīju na arapskome jeziku autora Aḥmada Sa'da al-Damanhūrīja. Knjiga Naẓariyya al-ma'rifa 'inda ahl al-Sunna wa al-ğamā'a posvećena je imamu Al-Māturīdīju i njegovom akaidskom mišljenju s naglaskom na teoriju spoznaje (2018a). U drugoj knjizi, pod naslovom *Sadd al-ṭuġūr bi sīra 'ilm al-hudā Abī Manṣūr*, jedno poglavlje naslovljeno je riječima "Nauka tefsira u vrijeme imama Al-Māturīdīja", u kojem Al-Damanhūrī (2018b: 867-80) elaborira tefsirski rad učenjak ehl-i Sunneta i nabraja najpoznatije mufessire ehl-i Sunneta u vrijeme Al-Māturīdīja. U podnaslovu ove knjige stoji: "Život, vrijeme, prethodnici i izvorišta njegovog intelektualnog metoda. Prva i najobuhvatnija biografija koja otkriva velove s mnogih aspekata njegove ličnosti". I treća Al-Damanhūrīja knjiga (2018c), nama najzanimljivija, nosi naslov *Al-Imām al-Māturīdī wa manhağ ahl al-Sunna fī tafsīr al-Qur'ān* (*Imam al-Māturīdī i metod ehl-i Sunneta u tumačenju Kur'ana*).

1.3. Na turskome jeziku

Studije na turskom jeziku o Al-Māturīdīju i njegovom tefsirskom mišljenju su najbrojnije[7] i zato ih je nemoguće ih sve spomenuti u ovom pregledu. Veliki je broja naučnih radova, tekstova, knjiga, magistarskih i doktorskih disertacija odbranjenih širom Republike Turske u proteklih pedesetak godina. Navodimo neke od tih tekstova:

- M. Ragıp İmamoğlu (1973), "İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu", Ankara Üniversitesi, Ankara (dr. tezi).
- Baydaş, Mehmet (1990), "Ebu Mansur Muhammed Ibn Muhammed el-Maturidi (v. 333/944) ve Tevilatu'l-Kur'an 'indan Mumtehine suresi tefsiri" (tenkitli metin), Marmara Universitesi (magistarski rad).

7 Intenzivno zanimanje mišlju i djelom imama Al-Māturīdīja, a posebno njegovim tefsirom, u Turskoj moguće je objasniti historijskim i naučnim razlozima: a) maturidijsku aka'idsku školu podržavala je zvanična vlast i politika Osmanlijske države, b) najveći broj rukopisa *Ta'wīla*, oko četrdesetak, pohranjeno je u Turskoj, odn. u Istanbulu.

FIN_Zbornik 24.indd 80 27/05/2021 11:52

- Kirca, Celal (1990), "Maturîdî'nin, Tefsir, Te'vil Anlayışı ve Metodu", *Ebû Mansur Semerkandî-Mâturîdî Kongresi,* Kayseri, Erciyes Ün. Gevher Nesibe, Tıp Tarihi Ens., Yayın no. 6, Kayseri, 51-69.
- Muhittin, Akgül (1991), "Mâtürîdî Tefsiri'nde Kehf Sûresinin Tahkik ve Tahlili", Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (magistarski rad).
- Kırca, Celal (1996), "İmam Mâturîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vîl Kavramları", *Kur'an ve Bilim*, İstanbul, 156-71.
- Öztürk, Mustafa (2001), "Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökenleri", *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt 14, sayı 1, 77-89.
- Akgül, Muhittin (2001), "Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te'vilâtu'l-Kur'ân", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 4, 57-67.
- Özdeş, Talip (2003), *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Öztürk, Mustafa (2003), "Tefsir-Te'vîl karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", *İAD*, C.14, S.1, Ankara, 77–87.
- Talip, Özdeş, (2003), "İmam Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı", İstanbul.
- Kayar, İsmail (2009), *Matüridi'nin Tevilatü'l-Kur'an'da Hz. Muhammed'in Peygamberliğini İspatla İlgili Ayetlerin Yorumu,* (Yüksek lisans tezi), Marmara Ü. S. B. Enstitüsü, İstanbul (magistarski rad).
- Çalışkan, İsmail (2010), "Tefsirde Mâturîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâturîdî ve Te'vîlâtu'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri", *Milel ve Nihal*, 7 (2), 67-93.
- Ali, Karataş (2010), "Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir – Commentary of the Qur'an with Qur'an on the Te'vîlâtül-Qur'an of Mâtürîdî", Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (doktorska disertacija).

FIN_Zbornik 24.indd 81 27/05/2021 11:52

- Melikşah, Sezen (2018), *İmam Maturidi'nin Tefsir Literatürüne Tesiri*, Kökler Yayınları.[8]

2. Naslovi Al-Māturīdījevog tefsira

Već smo uočili dva naslova *Al-Māturīdīju* tefsira: bejrutsko izdanje naslovljeno kao *Ta'wīlāt ahl al-Sunna*, što je i naslov pet svezaka koje je uredila Fāṭima al-Ḥaymī 2004., dok je istanbulsko naslovljeno riječima *Ta'wīlāt al-Qur'ān*. Pored ova dva naslova, u literaturi se spominju i naslovi *Ta'wīlāt al-Māturīdī* i *Kitāb al-ta'wīlāt*, "ali se sve ti naslovi odnose na jednu te istu knjigu kojoj je autor Maturidi" (Cerić, 2012: 55). Cerić smatra da je naglasak na ideji ehl-i Sunneta "tvorevina kasnijih Maturidijevih sljedbenika... (...) Maturidi nigdje eksplicitno ne spominje ovaj izraz u *Kitāb al-Tawḥīd*, niti na njega na bilo koji način ukazuje u ovakvom kontekstu".

U historiografskoj i biografskoj literaturi susrećemo oba naslova: *Ta'wīlāt al-Qur'ān* i *Ta'wīlāt ahl al-Sunna*, s tim da je pri naslov historijski gledano stariji. Tako Abū al-Muʿīn al-Nasafī (u. 508./1114.) (1993: 1/473) i Muḥammad b. Abī al-Wafā' al-Qurašī (u. 775./1373.) (1993: 3/360-361) navode naslov *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, dok Ḥāǧī Ḫalīfa (u. 1658./1654.) (s.a.: 1/335-336) u svom *Kašf al-ẓunūnu* navodi naslov *Ta'wīlāt ahl al-Sunna*, što je činjenica koja opravdava Cerićevu tezu.

*Al-Damanhūrī (*2018c: 58) čak pretpostavlja da je moguće da je naslov *Ta'wīlāt al-Qur'ān* dat od strane samog imama Al-Māturīdīja.

8 http://katalog.marmara.edu.tr/veriler/yordambt/cokluortam/9E94BAB5-2A99-A348-B58B-5C615D3D8503/3E5F901B-687B-404C-AC67-C281D724326C.pdf); http://ioquranics.com/cgi-bin/koha/opac-search-relevance.pl?searchword=filter&q=الماتريدي%20تفسير&idx=subjects&exact=1 (9.06.2019.). – Ovoj listi treba dodati i podatak da je u Istanbulu, novembra 2018. god., održan dvodnevni Međunarodni simpozij o imamu Al-Māturīdīju i njegovom *Ta'wīlātu*, na kome su izloženi i osvjetljeni različiti aspekti ovog djela (v. https://www.marmara.edu.tr/news/uluslararasi-imam-maturidi-ve-te-vilatu-l-kur-an-sempozyumu/ - 26.03.2020.).

FIN_Zbornik 24.indd 82 27/05/2021 11:52

3. Imam Al-Māturīdī i njegovo mjesto u historiji tefsira

Pozicija imama Al-Māturīdīja u historiji tefsira veoma je zanimljiva. S jedne strane, imamo autore i historičare tefsira koji ne prepoznaju imama Al-Māturīdīja kao mufessira, komentatora Kur'ana. Ovo npr. važi za Al-Suyūṭija (u. 911./1505.) koji ga u svome djelu *Ṭabaqāt al-mufasirīn*[9] uopće ne spominje, kao što ga ne spominju ni Al-Zarqānī u *Manāhil al-'irfānu*,[10] niti Ṣubḥī al-Ṣāliḥ u svom *Mabaḥiṯu*.[11]

S druge strane, imamo autore koji Al-Māturīdīja prepoznaju i priznaju kao klasičnog komentatora Kur'ana. Već smo spomenuli Al-Nasafīja (*Tabṣira al-adilla*), Al-Qurašīja (*Ṭabaqāt al-ḥanafiyya*) i Ḥāǧī Ḫalīfu (*Kašf al-ẓunūn*), kojima možemo pridodati i Al-Qanūǧīja (u. 1307./1889.) (1978: 2/186).

Opisujući Al-Māturīdījev *Ta'wīlāt al-Qur'ān* al-Nasafī (1993: 1/473) kaže da je to "knjiga bez premca u svom području, jer joj ni blizu nije ništa što su u ovoj disciplini napisali raniji autori" (*kitāb la yuwāzih fīhi kitāb bal lā yudānīh šay' min taṣānīf man sabaqah fī ḏālik al-fann*). Iste ove riječi pohvale ponovit će Al-Quraši (1993: 3/360-361) kao i Ḥāǧī Ḫalīfa (s.a.: 1/335-336). I ove riječi, zapravo, na najbolji način govore o njegovoj poziciji u historiji tefsira.

Al-Qanūǧī (1978: 2/186) tefsir imama Al-Māturīdīja svrstava u tefsire srednjeg formata zajedno sa tefsirom Al-Waḥidīja[12]

9 V. Al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-mufasirīn* (Cairo: Maktaba Wahba, 1976). Ali će Al-Suyūṭī imama Al-Māturīdīja spomenuti u svome *Al-Itqānu* u 77. poglavlju u kojem govori, između ostalog, o razlici između pojmova *tafsīr* i *ta'wīl*: "Al-Māturīdī kaže: Tafsīr je kategorično tvrđenje (*qaṭ'*) da je intencije nekog izraza ta i ta i svjedočenje (*šahāda*) da je Allah pod tim i tim izrazom mislio to i to; ako o tome postoji dokaz koji to kategorički dokazuje, onda je to ispravno. U protivnom, radi se o tumačenju putem [nedozvoljenog] razuma (*tafsīr bi al-ra'y*) koji je zabranjen. *Ta'wīl* je davanje prednosti jednom od mogućih značenja bez kategoričkog tvrđenja i pozivanja na Allaha" (Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-kitāb al-'arabī, 1999), 2/427).

10 V. Muḥammad al-Zarqānī, *Manāhil al-'irfān fi 'ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya,1988.).

11 V. Ṣubḥī al-Ṣālīḥ, *Mabaḥiṯ fī 'ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'ilm li al-malāyīn, 1997.).

12 'Alī b. Aḥmad al-Wāhidī al-Naysābūrī (u. 468./1076.) - autor tri tefsira*: Al-Basīṭ* (Opširni), *Al-Wasīṭ* (Srednji) i *Al-Waǧīz* (Koncizni), kao i djela djela: *Asbāb al-nuzūl* (Povodi Objave) i dr. (v. Al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-mufasirīn*, 78-79; Walid A. Saleh, "The Last of Nishapuri School of Tafsīr: Al-Wāhidī [d. 468/1076] and His Significance in the Histoy of Qur'anic Exegesis", *Journal of the American Oriental Society*,126:2 (2006), pp. 223-243).

FIN_Zbornik 24.indd 83 27/05/2021 11:52

(*wa min al-kutub al-mutawassiṭa al-wasīṭ li al-Wāḥidī wa al-Māturīdī*). S ovim opisom tefsira imama Al-Māturīdīja al-Damanhūrī (2018c: 61) se ne slaže zato što "format Al-Māturīdījeva tefsira nije ništa manji od formata tefsira Faḫra al-Rāzija ili tefsira Abū Ḥayyāna".

Prema tome, afirmativan sud o Al-Māturīdījevom tefsiru potvrđen je u nekoliko navrata i kao takav ostao do danas. Vjerodostojnost tog suda osigurava i činjenica da su neki istaknuti mufessiri poslije Al-Māturīdījeva koristili njegov tefsir i citirali ga. Na primjer, mufessir Al-Qurṭubī (u. 672./1273.) imama Al-Māturīdīja spominje u kontekstu tumačenja 2. ajeta sure Al-Mā'ida,[13] Abū Ḥayyān (u. 745./1344.) spominje ga u kontekstu tumačenja sure Al-Nisā' (128),[14] Al-Ālūsī (u. 1271./1854.) ga spominje na početku svog tefsira,[15] ali i na brojnim drugim mjestima. Također, Al-Māturīdī je ostvario utjecaj i na sljedeća tefsirska djela: tefsir Faḫra al-Rāzija (u. 606./1209.), tefsir Al-Nasafīja (u. 701./1301.), tefsir Ǧamāl al-Dīna al-Qāsimīja (u. 1332./1913.).

No, Al-Māturīdījev utjecaj nije ograničen samo na tefsirska djela, već i na djela iz oblasti aka'ida (*Tabṣira al-adilla* Al-Nasafīja; *Šarḥ al-'aqīda al-ṭaḥāwiyya* Ibn Abī al-'Izza al-Ḥanafīja), usul-i fikha (*Al-Baḥr al-muḥīṭ* Al-Zarkašīja; *Iršād al-fuḥūl* Al-Šawkānīja) i fikha hanefijske pravne škole (*Al-Mabsūṭ* Al-Saraḫsīja; *Al-Baḥr al-rā'iq* Ibn Nuǧayma al-Ḥanafija) (Al-Damanhūrī 2018c: 654-656).

13 "Pripovijeda se da je šejh, imam Al-Māturīdī, Allah mu se smilovao, rekao: 'Moguće je da je Abū Ḥanīfa smatrao pokuđenim obilježavanje [deva koje trebaju biti zaklane kao kurbani] u svoje vrijeme...'" (Al-Qurṭubī, *Al-Ǧāmi' li aḥkām al-Qur'ān* (Cairo: Dār al-ḥadiṯ,1996.), 6/41.

14 Al-Māturīdī kaže: "Moguće je da se pod riječju *šuḥḥ* misli na pohlepu (*ḥirs*: žudnja, požuda, želja, težnja), tj. da svako žudi i teži za svojim pravom; kaže se: *Huwa šaḥīḥ bi mawaddatik* (dosl. Žudi za tvojom ljubavlju), tj. želi da ona traje, a ne kaže se *baḫīl* (škrtac). I čini se da riječi *šuḥḥ* i *ḥirs* imaju jedno te isto značenje, iako, u osnovi, *šuḥḥ* označava sprječavanje, a *ḥirs* traganje. Tako se, onda, za ḥirs kaže *šuḥḥ*, jer i jedno i drugo je uzrok postojanju onog drugog, i jer *buḫl* (škrtost) nosi značenje *ḥirsa*, a *ḥirs* značenje *buḫla*" (Abū Ḥayyān, *Baḥr al-muḥīṭ* (Beirut: Dār l-fikr, 2010.), 4/87).

15 *Wa qāla al-Māturīdī: al-Tafsīr al-qaṭ' bi an murādallāh ta'ālā kaḏā wa al-ta'wīl tarǧīḥ aḥad al-muḥtamalāt bidūn qaṭ'. Aw qīla: al-Tafsīr mā yata'allaq bi al-riwāya wa al-ta'wīl ma yata'allaq bi al-dirāya* (al-Ālūsī, *Ruḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm wa al-sab' al-maṯānī* (Beirut: Iḥyā' al-turāṯ al-'arābī, s.a.), 1/4-5).

FIN_Zbornik 24.indd 84 27/05/2021 11:52

4. Tefsirska metodologija imama Al-Māturīdīja

Djela koja smo već naveli o tefsiru imama Al-Māturīdīja sadrže mnogo elementa koji ekspliciraju njegov tefsirski metod. Ovdje ćemo pokušati koncizno izložiti glavne karakteristike tefsirskog metoda imama Al-Māturīdīja shodno autorima koji su iscrpnije istraživali taj aspekt njegovog tefsira.

Ishodište Al-Māturīdījeva tefsirskog metoda počiva u njegovom neobično kratkom "uvodu" u *Ta'wīlāt*, svega tri kraća pasusa, u kojem govori o razlici između *tafsīra* i *ta'wīla* (*al-farq bayna al-tafsīr wa al-ta'wīl*).[16] Al-Māturīdījeva definicija ovih termina je jedinstvena i donekle otkriva njegov metod tumačenja (Galli, 1982: 4). Ta jedinstvena terminološka diferencijacija opredijelila je imama Al-Māturīdīja da izabere termin *ta'wīl* za ključni pojam njegova *tefsira* i da ga po tom pojmu u cjelini i naslovi.

4.1. Izvori Al-Māturīdījevog tefsira

Ukoliko želimo shvatiti narav metoda kojeg je slijedio imam Al-Māturīdī, potrebno je da se shvate dva pitanja: prvo, izvori Al-Māturīdījeva tefsira i način kako ih on koristi (*maṣādir al-Māturīdī fī al-tafsīr wa ṭarīqatuh fī al-ta'āmul ma'hā*), i drugo, Al-Māturīdījev opći metod u tefsiru (*ṭarīqatuh al-Māturīdī al-'āmma fī al-tafsīr*) (Al-Māturīdī, 2005a: 315). Analizirajući

16 "Veli se da razlika između *tafsīra* i *ta'wīla* počiva u tome što *tafsīr* pripada ashabima, a *ta'wīl* učenjacima fikha (*fuqahā'*), jer su ashabi vidjeli događaje i znali okolnosti u kojima je objavljen Kur'an. I zato je njihov tefsir nekog ajeta najbolji jer su vidjeli i svjedočili, i to je stvarna intencija tog ajeta (*ḥaqīqa al-murād*). Taj tefsir je poput viđenja kojeg ima samo onaj ko zna. Zato je rečeno: 'Ko tumači Kur'an po svome mišljenju, neka sebi pripremi...', jer on svojim tumačenjem svjedoči da je Allah rekao to i to.
Što se tiče *ta'wīla*, on predstavlja konačno objašnjenje stvari; deriviran je iz *āla ya'ūlu* u značenju 'vratiti'. Značenje toga je, kao što kaže Abū Zayd, sljedeće: 'Da je to bio govor nekog drugog, on bi značio to i to, što jeste, dakle, usmjeravanje govora ka određenom značenju.' Ovdje nije u pitanju potvrđivanje kao u slučaju tefsira, budući da u *ta'wīlu* nema svjedočenja da je Allah rekao to i to ili htio to i to značenje; tu tumač ne odabire intenciju, niti kaže: 'Allah je tim ajetom htio to i to', nego samo kaže: 'Značenje je ono koje bi se moglo podrazumijevati'. I to je ono sve što čovjek može reći, a Allah najbolje zna mudrost koju sadrži Njegov govor.
Primjer za ovo jeste ono što kažu mufessiri (*ahl al-tafsīr*) o ajetu *al-Ḥamd lillāh*: jedni kažu da Svevišnji hvali Samoga Sebe (*ḥamida Nafsah*), dok drugi kažu da On naređuje da se hvali (*amara an yuḥmad*). I onaj ko se drži jednog od ova dva stva, on je mufessir. Što se tiče *ta'wīla*, kazat će se: *Ḥamdom* (hvalom) se označava zahvala Njemu i Njegovo hvaljenje kao i naredba da Mu se zahvaljuje, a Allah najbolje zna intenciju. Tafsīr ima jedno značenje (*ḏu waǧh wāḥid*), a ta'wīl nekoliko značenja (*ḏu wuǧūh*)" (Al-Māturīdī, 2005b: 3-4).

Al-Māturīdījev tefsir, Bāsallūm navodi, eksplicira i primjerima potkrjepljuje *sedam izvora* koja imam Al-Māturīdī koristi, a oni su: 1) tumačenje Kur'an Kur'anom; 2) povodi Objave (*asbāb al-nuzūl*); 3) Sunnet; 4) mišljenja prethodnih mufessira; 5) 'ilmu l-kelam; 6) fikh; 7) jezičke nauke.

4.2. Karakteristike Al-Māturīdījeva tefsirskog metoda

Što se tiče Al-Māturīdījeva općeg metoda u tefsiru, on je

> zaista karakterističan i jedinstven; markirao je sebi poseban metod i distinktivan potupak. Riječ je o metodu koji se odlikuje sveobuhvatnošću i postupku koji se karakteriše jasnošću; temelji ga na istraživanju ajeta iz svih mogućih aspekata te prezentiranju značenja koja želi pokazati na jasan i lahak način, koja će shvatiti običan čitalac, a posebno stručnjaci. I kao da je pred nama moderan tefsir (*tafsīr ḥadīṯ*), a ne tefsir napisan u četvrtom hidžretskom stoljeću (Bāsallūm u: Al-Māturīdī, 2005a: 329-330).

Ovaj Al-Māturīdījev metod "razlikuje se od metoda prethodnih mufessira u nekoliko aspekata". Riječ je o sljedećim aspektima:

- prethodni tefsiri uglavnom su bili zasnovani na predaji (*riwāya*) i spadaju u *al-tafsīr bi al-ma'ṯūr* (tradicionalni tefsir), dok Al-Māturīdī usklađuje ili objedinjava predaju i razum;
- u prethodnim tefsirima zasnovanim na predaji, bilo da su u pitanju hadisi ili mišljenja ashaba pa čak i mišljenja mufessira tabi'ina, navodi se kompletan lanac prenosilaca (*sened*; *sanad*) (npr. Al-Ṭabarījev tefsir). I neki kasniji tefsiri utemeljeni su na ovom principu (npr. Ibn Kaṯīrov tefsir). Za razliku od njih, Al-Māturīdī ne navodi *sened*, bilo da je u pitanju hadis ili neka druga predaja, a nekada ispušta čak i ime onoga od koga se nešto prenosi te samo kaže: *qāla ba'ḍuhum* (neki kažu), *qīla* (neko je rekao; rečeno je) i tsl. Ovaj postupak susrećemo i u savremenim tefsirima;
- Al-Māturīdījev tefsir je sveobuhvatan, u njemu, za razliku od njemu prethodećih tefsira, nalazimo i aka'idska i fikhska pitanja. Al-Māturīdījev metod sveobuhvatnosti

FIN_Zbornik 24.indd 86 27/05/2021 11:52

temelji se na: a) prezentiranju mišljenja koja se navode u vezi sa značenjem ajeta ili njegovih mogućih značenjskih aspekata, koristeći se pri tome frazama: *qāla ba'ḍuhum*, *qāla āḫarūn* (drugi kažu), *qīla*, *qīla fīhi bi wuǧūh* (rečeno je o tome više mišljenja), *qāla fulān* (taj i taj je rekao) i sl. Nakon prezentiranja tih mišljenja Al-Māturīdī ih kritiza, analizira, preferira i odabire ono koje smatra najprikladnijim značenju ajeta; b) nekada spominje moguća značenja u nekom ajetu, što je tumačenje putem *ra'ya* (racionalni tefsir), navodeći: *yaḥtamilu/yuḥtamalu* (moguće je), *yaḥtamilu wuǧūh* (moguća su sljedeća značenja) i sl.; i c) nekada se isključivo posveti aka'idskim i fikhskim pitanjima razmatrajući ih detaljno u svim njihovim aspekatima;

- nekada tumačenje ajeta Al-Māturīdī započinje navođenjem kiraeta (*qirā'āt*) o predmetnom ajetu;
- nekada objašnjava povode objave ajeta (*asbāb al-nuzūl*), ali ih ne prihvata u cijelosti, tj. onda kada smatra da se oni protive ciljanom značenju;
- nekada objašnjava jezičko značenje nekih izraza rijetko se pozivajući na poeziju ili na iskaze Arapa, ograničavajući se na Kur'an, Sunnet, mišljenja ashaba i tabi'ina te riječi uleme;
- pomaže se Sunnetom ne navodeći *sened*,[17] kao što ne navodi ni hadis po smislu;
- ne spominje mekkanske i medinske ajete i sure, ne navodi odlike sura, niti derogirajuće i derogirane ajete i

17 "Razumljivo je da postoje mnoga pitanja o razlozima zašto Al-Māturīdī ne spominje bilo kakav opis predajnog lanca (*sanad*) u svom komentaru, premda je on sigurno znao da je *sanad* jedan važan element kojeg ne treba izostaviti u provjeri pouzdanosti tradicije. Štaviše, prema Al-Dhahabīju, odbacivanje *sanada*, kao uobičajena praksa među egzegetama, ima negativan efekt na *al-waḍ'* (falsificiranje tradicije) u interpretiranju i kreiranju mnoštva stapanja između *saḥīḥ*a (pouzdane tradicije) i *mawḍū'* (falsificirane tradicije). Nadalje, to dovodi do velikog širenja *isrā'iliyyāta* (judeo-kršćanskih tradicija i priča). Možda se na gore navedeno pitanje ne može tačno odgovoriti, osim ako to ne učini sam Al-Māturīdī. Međutim, to je podnošljivo ako pretpostavimo njegovu motivaciju. Al-Māturīdī vjerovatno namjerava izostaviti *sanad* zato što ne namjerava usmjeriti pažnju čitalaca svog komentara na beznačajne stvari a da se, onda, ne sjećaju onih najznačajnijih. Osim toga, Al-Māturīdī je sigurno znao da postoji mnogo islamskih učenjaka koji su ne samo obratili pažnju na tradiciju Poslanika, već su je sakupili i zapisali u određenim knjigama, kao što su Abū Abdullāh Muḥammad al-Buḫārī (u. 256/869) i Muslim ibn al-Hajjāj al-Nīsābūrī (u. 261/874), čija su rezidencije, naime, Buhara i Nišapur, slučajno nedaleko od Samarkanda, rodnog mjesta Al-Māturīdija" (Rofik, 2009: 325-326).

FIN_Zbornik 24.indd 87 27/05/2021 11:52

- tefsir sure ne započinje uvodom u suru (npr. da li je mekkanska ili medinska, broj ajeta, opće okolnosti njezina objavljivanja i sl.), već direktno prelazi na njezin sadržaj (Bāsallūm u: Al-Māturīdī, 2005a: 330-332).

Na temelju ovih aspekata Al-Māturīdījeva tefsira Bāsallūm zaključuje da je Al-Māturīdījev tefsirski metod baziran na "analizi i kritici" (*al-taḥlīl wa al-naqd*), a što nije bilo uobičajeno u tefsiru prije Al-Māturīdīja, čime je on "u svom tefsiru širom otvorio prostor [ljudskome] razumu, ali koji je ograničen Tekstom". I to je, prema Bāsallūmu, "vid novine" u tefsiru (Al-Māturīdī, 2005a: 333).

Fāṭima al-Ḫaymī (Al-Māturīdī, 2004: 15-16) u svom predgovoru (odjeljak: *Manhaǧ Abī Manṣūr fī hāḏā al-kitāb/*'Abū Manṣūrov metod u ovom djelu') iznalazi trinaest odlika Al-Māturīdījevog metoda u tefsiru, koje ćemo navesti u nešto konciznijem obliku:

- nakon što navede ime sure, Al-Māturīdī kaže: *wa qawluhu ta'ālā...* (riječi Uzvišenog...), ili *qīla fīhi* ili *wa yaḥtamilu waǧhayn aw ṭalāṭā wuǧūh...* (moguća su dva ili tri značenja), a potom prezentira svako mišljenje, diskutira o njemu, navede stavove mufessira ashaba i tabi'ina i pouzdanih tumača, pa onda dadne prednost mišljenju koje smatra ispravnim potvrđujući ga ajetom, hadisom, vjerodostojnom predajom, navodeći riječi: *wa al-aṣl 'indanā* (prema našem mišljenju, ispravno je) ili samo *'indanā*;
- ukoliko ima neko ko je protumačio određeni kur'anski ajet na način koji je kontradiktoran učenju ehl-i Sunneta, eksplicitno navede njegovo ime, poput Abū Bakra al-Aṣamma[18] ili Ǧa'fara b. Ḥarba,[19] ili imenuje sektu koja

18 Abū Bakr ʿAbd al-Raḥmān b. Kaysān (200/816 or 201/817) - rani teolog i mufessir, obično se ubraja među mu'tezilije, iako se u mu'tezilijskim *ṭabaḳātima* uvijek tretira kao autsajder (van Ess, Josef, "al-Aṣamm", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 25 March 2020).

19 Ǧa'far b. Muḥammad b. Ḥarb Abū al-Faẓl al-Hamdāni (u. 236./850.) – mu'tezilijski teolog koji je živio u Bagdadu. Njegova porodica bila je jemenskog porijekla, kao što pokazuje *nisba*; a čitanje *Hamaḏāni*, što bi ga pretvorilo u Perzijanca, mora se napustiti. Odnose predaka Ǧa'fara b. Muḥammada b. Ḥarba je teško rekonstruirati. Ime mu je obično ▶

je prihvatila to tumačenje kao što su mu'tezilije, kerrāmije ili bāṭinije. To tumačenje prvo prezentira, a onda ga pobija racionalnim i tradicionalnim argumentima kako bi objasnio ispravno vjerovanje ehl-i Sunneta;

- potvrđivanje ispravnosti mišljenja oponenta ako je ono ispravno za njega, bez obzira koji oponent bio u pitanju;
- ukoliko ajet sadrži objašnjenje nekog fikhskog pitanja Al-Māturīdī ga tumači oslanjajući se na mišljenje njegovog velikog imama fekiha Abū Ḥanīfu Nu'māna ibn Ṯābita, kojim pobija mišljenja drugih fekiha;
- Al-Māturīdī pribjegava potvrđivanju svog mišljenja jedanput putem afirmiranja (*iṯbāt*), a drugi put putem negiranja (*nafy*), kako bi ga približio čitaocu;
- često se vraća na tefsir nekog ajeta ponavljajući ono što je već rekao te dodajući nove misli, čime se dodatno objašnjava i potvrđuje značenje;
- nekada ne spominje neki ajet ili nekoliko ajeta o kojima ne postoji razilaženja onih koji *te'vīle* (primjenjuju *ta'wīl*) Kur'an(a);
- ukazuje na kiraetski aspekt nekih ajeta pa čak i na neautentične kiraete (*al-qirā'āt al-šāḏḏa*), kako bi time potvrdio ispravnost *te'vīla* ehl-i Sunneta;
- ukoliko *te'vīl* ajeta iziskuje jezičko objašnjenje, Al-Māturīdī vrši preferenciju među mišljenjima;
- u navođenju hadisa oslanja se na vlastiti memoriju pa se zbog toga nekada tekst hadisa kojeg navodi razlikuje od onoga koji se navodi u *kutub al-sitta* (šest autentičnih zbirki hadisa);
- svoju diskusiju uglavnom završava izrazima koji se nalaze u njegovom djelu *Kitāb al-Tawḥīd*: *wallāh al-Hādī* (a Allah je Uputitelj), *wa billāh al-tawfīq* (a pomoć je od Allaha), *wa billāh al-'iṣma wa al-rašād* (a zaštita i ispravnost su od Allaha) i sl.

skraćeno na Ğa'far b. Ḥarb, ali Ḥarb je, ustvari, bilo ime njegovog djeda ili pradjeda (http://www.iranicaonline.org/articles/jafar-b-mohammad-b-harb - 26.03.2020.).

FIN_Zbornik 24.indd 89 27/05/2021 11:52

- kada ga neko pobija pretjerujući u vrijeđanju, on objasni njegovu pogrešku te kaže: *fa na'ūḏu billāh min al-saraf fī al-qawl* (A Allahu se utječemo od pretjerivanja u riječima);
- tretira teme za koje se nije sigurno od zapadanja u sumnju, npr. [teme u kontekstu] značenja ajeta: Al-Baqara, 29; Fuṣṣilat, 211; Al-A'rāf, 54; Yūnus, 3; Al-Ra'd, 2; Al-Furqān, 59; Al-Ḥadīd, 4) i (Ṭā Hā, 5). Razmatrajući značenja *istiwāa* ('zaposjedanja') i *'Arša* ('Božijeg Prijestolja') ukazuje na druga mjesta u Kur'anu na kojima se navode ove riječi kako bi usporedio slična značenja, potom nastavlja raspravu i okončava je odgovorom antropomorfistima (*mušabbaha*) ajetom لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ *Ništa i niko nije poput Njega* (Al-Šūrā, 11), tj. nužno je da smisao riječi *istiwā* i *'Arš* i u Objavi bude bez ikakva primjera onome što čovjeku naumpada u pogledu *sjedenja*, *zauzimanja* i *ovladavanja*.

Rofik (2009: 317-342) u svom radu posvećenom metodologiji Al-Māturīdījeva tefsira iznalazi sedam karakteristika u tom smislu, koje sumira na sljedeći način: 1) objedinjavanje *naqlī* (tradicionalnih) i *'aqlī* (racionalnih izvora). Otuda se Al-Māturīdījev tefsir može nazvati *tafsīr bi al-izdiwāǧ* – tefsir koji objedinjuje *tafsīr bi al-ma'ṯūr* i *tafsīr bi al-ra'y*; 2) nekorištenje prekomjerne gramatičke analize; 3) povremeno navođenje mnogih kiraeta bez detaljnjih objašnjenja i bez njihove ocjene; 4) rijetko korištenje *isrā'iliyyāta* (judeo-kršćanskih tradicija i priča); 5) preferiranje *tawassuṭa* (nesvrstanog i nezavisnog stava) u rješavanju mnogih različitih gledišta među teolozima; 6) slijeđenje hanefijske škole mišljenja u tretiranju pravnih ajeta Kur'ana; 7) hlabavo primjenjivanje *asbāb al-nuzūla*.

I na kraju, već spomenuta studija Al-Damanhūrīja (2018c) *Al-Imām al-Māturīdī wa manhaǧ ahl al-Sunna fī tafsīr al-Qur'ān* dosad je najobuhvatnija, najiscrpnija i najdetaljnija studija o tefsirskom metodu imama Al-Māturīdīja. Zajedno sa indeksima, literaturom i izvorima studija ima 815 strana. Sastoji se od: Uvoda ("Tamhīd bayna yaday al-manhaǧ"); i tri opsežna poglavlja, prvo: "Manhaǧ al-Imām al-Māturīdī fi al-tafsīr: adawāt

al-manhağ" (Metod imama Al-Māturīdīja u tefsiru: metodološka sredstva); drugo: "Uṣūl al-manhağ wa qawā'iduh" (Metodološki principi i pravila) i treće: "Al-Qīma al-'ilmiyya li tafsīr al-Imām al-Māturīdī" (Naučna vrijednost tefsira imama al-Māturīdīja).

Al-Damanhūrī kroz navedena tri velika poglavlja navodi mnoštvo tefsirsko-metodoloških principa i pravila imama Al-Māturīdīja, derivirajući ih iz njegovog Ta'wīlāta, koje objašnjava i potkrepljuje brojnim primjerima. Samo nabrajanje ovih pravila iziskivalo bi poseban rad. Zato ćemo se ovom prilikom ograničiti na zaključke Al-Damanhūrīja koje je on sumarno iznio na kraju svoje studije, i to o: a) intencijama i ciljevima Al-Māturīdījeva metoda u tefsiru; b) karakteristikama njegova metoda; c) mogućim nedostacima (*ṭuġārāt*) i, najvažnije, d) kako aktivirati Al-Māturīdījev metod danas u savremenim tefsirskim studijama. Zaključke o ovim pitanjima predočit ćemo na nešto sažetiji način.

Što se tiče intencija i ciljeva Al-Māturīdījeva tefsirskog metoda, oni se svode na dvije stvari: trijumf ehl-i Sunneta u temeljnim principima vjerovanja (*uṣūl*) i trijumf hanefijskog mezheba u sporednim fikhskim pitanjima (*furū'*). Obje ove intencije temelje se na tevessutu (središnjosti) između zahtjeva razuma i Objave, i ne izlaze iz tog referentnog okvira.

Prema Al-Damanhūrīju (2018c: 662-665), deset je karakteristika Al-Māturīdījevog tefsirskog metoda:

1. ***naslijeđeni metod*** (*manhağ wāriṯ*) – u smislu da se imam Al-Māturīdī oslanja na mufessire iz reda ashaba, tabi'ina i onih poslije njih, kao i na hanefijsku pravnu školu;
2. ***pionirski metod*** (*manhağ rā'id*) – iako se Al-Māturīdī oslanja na prethodne mufessire, on, ipak, daje i jasan svoj doprinos na nivou metoda i na nivou njegove primjene, i zato je on bio "pionir škole ehl-i Sunneta u racionalnom tumačenju Kur'ana";
3. ***koherentni metod*** (*manhağ mutamāsik*) – u smislu povezivanja temeljnih i sporednih pitanja, povezivanja metodoloških principa, njihovih pravila i primjene,

povezivanja razuma i predaje, kategoričkih i vjerovatnih značenja;

4. ***središnji metod*** (*manhağ wasaṭ*) – objedinjavanje razuma i predaje, s tim da je "razum (*'aql*) sudija nad predajom (*naql*)", što je odlika koja izdvaja imama Al-Māturīdīja u odnosu na druge;
5. ***otvoreni metod*** (*manhağ maftūḥ*) – vjerovatna ili moguća značenja kur'anskih ajeta podrazumijevaju uključivanje drugih mišljenja, iako se ona ne spominju eksplicitno u njegovom tefsiru;
6. ***dijalektički metod*** (*manhağ kalāmī*) – ne samo u značenju zastupljenosti kelāmskih (aka'idskih) pitanja i rasprava, već i u značenju izvođenja osnovnih principa iz sporednih i njihovog međusobnog povezivanja, što je jedna od odlika škole semerkandskih henefija čiji je imam Al-Māturīdī;
7. ***praktični metod*** (*manhağ 'amalī*) – u smislu vođenja računa o intencijama (maqāṣid) i ne tretiranja onoga što nema praktični značaj;
8. ***slobodni metod*** (*manhağ munfatiḥ*) – s obzirom na izvore tefsira i s obzirom na metod postupanja s tim izvorima: potpuna sloboda u korištenju, odbacivanju, analiziranju, raspravljanju i preferiranju izvora; sloboda u konsultiranju drugačijih mišljenja; sloboda u korištenju idžtihada (*iğtihād*) u pretpostavljenim ili vjerovatnim mišljenjima koja nisu ograničena na samo jedan idžtihad ili samo jedno značenje;
9. ***precizni metod*** (*manhağ munḍabiṭ*) – shodno definiranim osnovama, pravilima i principima koji dovodi do cilja najkraćim putem;
10. ***široki metod*** (*manhağ mumtedd*) – koji je pogodan da se aktivira i koristi u naše vrijeme.

FIN_Zbornik 24.indd 92 27/05/2021 11:52

4.3. Nedostaci Al-Māturīdījeva tefsirskog metoda

Kada su u pitanju nedostaci Al-Māturīdījeva tefsirskog metoda – kojim dominira racionalni pristup – oni se, s jedne strane, ogledaju u pitanjima povezanim sa predajom (*naql*) i, s druge strane, u primjeni tog metoda, Al-Damanhūrī (2018c : 666-668) iznalazi deset nedostataka u tom smislu i za većinu njih navodi i konkretne primjere:

1. u pogledu Vjerovjesničkog tefsira (*al-tafsīr al-Nabiyy*), jer Al-Māturīdī ispušta navesti ono što je protumačio Poslanik, a.s., a što je zabilježeno u hadiskim djelima prije njegova vremena i što je ljudima bilo poznato;
2. u pogledu povoda Objave; iako ih na nekim mjestima navodi, ipak izostavlja povode Objave koji se navode u hadiskim i tefsirskim djelima;
3. u pogledu navođenja hadisa (*fī īrādih li al-aḥādīṯ*), jer ne vrši provjeru ni jednog hadisa, niti ih pripisuje poznatim hadiskim zbirkama;
4. u pogledu navođenja, iako neznatno, nekih apokrifnih predaja u tefsir (*wuǧūd ba'ḍ al-mawḍū'āt fī al-tafsīr*);
5. u pogledu odstupanja od svog metoda na nekim mjestima, tj. kada je riječ o netretiranju onoga što nije važno (*'adam al-takalluf*) i prenošenja o nejasnim ili skrivenim stvarima (*mubhamāt*);
6. u pogledu navođenja nekih israilijjata u tefsiru (*wuǧūd ba'ḍ al-isrā'iliyyāt fī al-tafsīr*);
7. u pogledu neposvećivanja pažnje hadisima koji govore o vrijednostima sura (*'adam al-ihtimām bi aḥādīṯ faḍā'il al-suwar*);
8. u pogledu navođenja predaja uglavnom po smislu svejedno bile one povezane sa Poslanikom, a.s., (*marfū'*) ili ne;
9. u pogledu dominacije racionalne tendencije (*ġalaba al-naz'a al-'aqliyya*) zbog koje odbija neke predaje na osnovi razuma;

10. u pogledu navođenja svih mogućih mišljenja uglavnom na istom nivou i istim metodom, bez razlučivanja onih koja su *jača* ili *slabija*.

Umjesto zaključka

Uprkos navedenim nedostacima Al-Māturīdījeva tefsirskog metoda – svako ljudsko djelo ima svoje mahane i nedostatke! – Al-Damanhūrī (2018c: 668-669), na samom kraju svoje studije, iznosi nekoliko prijedloga (*iqtirāḥāt*) i preporuka (*tawṣiyāt*) u odgovor na pitanje kako aktivirati Al-Māturīdījev metod u misaono-intelektualni život danas, a pogotovo i posebno na polju savremenih tefsirskih studija. Ovi prijedlozi i preporuke poslužit će nam umjesto zaključak ovog rada.

- *Preporuka prva* – Oživljavanje teorije spoznaje (*naẓariyya al-ma'rifa*) i objašnjenje njezine važnosti u izgradnji intelektualnih umova i njezina utjecaja na sve šeri'atske nauke (*'ulūm al-šar'iyya*) općenito, a na tefsir Kur'ana posebno.
- *Preporuka druga* – Oživljavanje maturidijskog akaida ponovnim njegovim širenjem i komentiranjem, otkrivanjem njegovih rukopisnih djela, istraživanjem djela imama Al-Māturīdīja njihovim komentiranjem, pa tako i njegovim tefsirom koji iziskuje komentar.
- *Preporuka treća* – Ponovno proučavanje metoda *pretpostavljenog* ili *vjerovatnog* značenja iskaza, prisutnog kod hanefija Semerkanda.
- *Preporuka četvrta* – Ponovno razmatranje intelektualne razlike između kategoričkog (*qaṭ'i*) i vjerovatnog/pretpostavljenog značenja (*ẓannī*).
- *Preporuka peta* – Oživljavanje metoda središnjosti/umjerenosti (*al-manhağ al-wusṭā*) kojeg je ehl-i Sunnet utemeljio u svim naukama i spoznajama.
- *Preporuka šesta* – Oživljavanje metoda starih učenjaka u pogledu izostavljanja onoga što nije važno, a bavljenje onim što ima praktični značaj; posvećivanje pažnje intencijama sura i kur'anskim temama.

FIN_Zbornik 24.indd 94 27/05/2021 11:52

- *Preporuka sedma* – Nastojati postignuti duh Al-Māturīdījeva metoda u pogledu raspravljanja sa svim iskrivljenim idejama koje se pokušavaju pozvati na Kur'an.
- *Preporuka osma* – Proučavanje načina deriviranja racionalnih dokaza (*al-adilla al-'aqliyya*) iz Kur'ana, posebno u akaidskim pitanjima, onako kako to čini Al-Māturīdī u svom tefsiru.
- *Preporuka deveta* – Poziv na široko istraživanje referentnog okvira u tefsiru.
- *Preporuka deseta* – Ponovno razmatranja neautentičnih kiraeta i njihovo kompiliranje kako bi se došlo do određenih zaključaka.

Literatura

Al-'Ālamī, 'Abd al-Raḥīm (2012), "Manhağ al-imām al-Māturīdī fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm bayna 'ilm al-kalām wa al-uṣūl wa al-aḥkām", *M.Ü. Ilahiyat fakültesi vakfı yayınları*, 261, 330-349.

Cerić, Mustafa (2012), *Korijeni sintetičke teologije u islamu. Ebu Mensur el-Maturidi (853-944)*, Sarajevo: El-Kalem.

Al-Damanhūrī, Aḥmad Sa'd (2018a), Naẓariyya al-ma'rifa 'inda ahl al-Sunna wa al-ğamā'a, Amman: Dār al-nūr al-mubīn.

Al-Damanhūrī (2018b), *Sadd al-ṭuġūr bi sīra 'ilm al-hudā Abī Manṣūr*, Amman: Dār al-nūr al-mubīn.

Al-Damanhūrī (2018c), al-Imām al-Māturīdī wa manhağ ahl al-Sunna fī tafsīr al-Qur'ān, Amman: Dār al-nūr al-mubīn, 2018.

Dakkāsh, Selīm (1993-1996), "Maryam bint 'Imrān fī kitāb *Ta'wīlāt ahl al-Sunna* li-Abī Manṣūr al-Māturīdī al-Samarqandī (t. 944 m.)", *Ḥawvliyyāt Ma'had al-ādāb al-šarqiyya*, 7, 211-229.

Galli, Ahmad Mohmed (1982), "Some Aspects of al-Māturīdī's Commentary on the Qur'ān", *Islamic Studies*, 21:1, 3-21.

Götz, Manfred (1965), "Māturīdī und sein *Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān*", *Der Islam*, 41, 27-70.

Ḥāğī Ḫalīfa (s.a.), *Kašf al-ẓunūn 'an asāmī al-kutub wa al-funūn*, Beirut: Dār iḥyā' al-turāṯ al-'arābī.

Al-Qanūğī, Ṣadīq b. Ḥasan (1978), *Abğad al-'ulūm*, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.

Al-Quraši, Muḥammad b. Abī al-Wafā' (1993), *al-Ğawāhir al-muḍiyya fī ṭabaqāt al-ḥanafiyya*, s.l.: Dār al-hiğr.

Al-Māturīdī, Abū Manṣūr (2004), *Ta'wīlāt ahl al-Sunna*, ed. Fātima al-Ḫaymī, Beirut: Mu'assasa al-risāla.

Al-Māturīdī (2005a), *Ta'wīlāt ahl al-Sunna*, ed. Mağdī Bāsallūm, I-X. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.

Al-Māturīdī (2005b), *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, ed. Ahmet Vanlioğlu *et al*. I-XVIII, Istanbul: Mizan Yayınevi.

Al-Nasafī, Abū Mu'in (1993), *Tabṣira al-adilla fī uṣūl al-dīn*, Ankara: Ri'āsa šu'ūn al-dīniyya li al-ğumhūriyya al-Turkiyya.

Raḥman, M. M. (1981), *An Introduction to al-Māturīdī's Ta'wīlāt Ahl al-Sunna*, Dacca: Islamic Foundation Bangladesh.

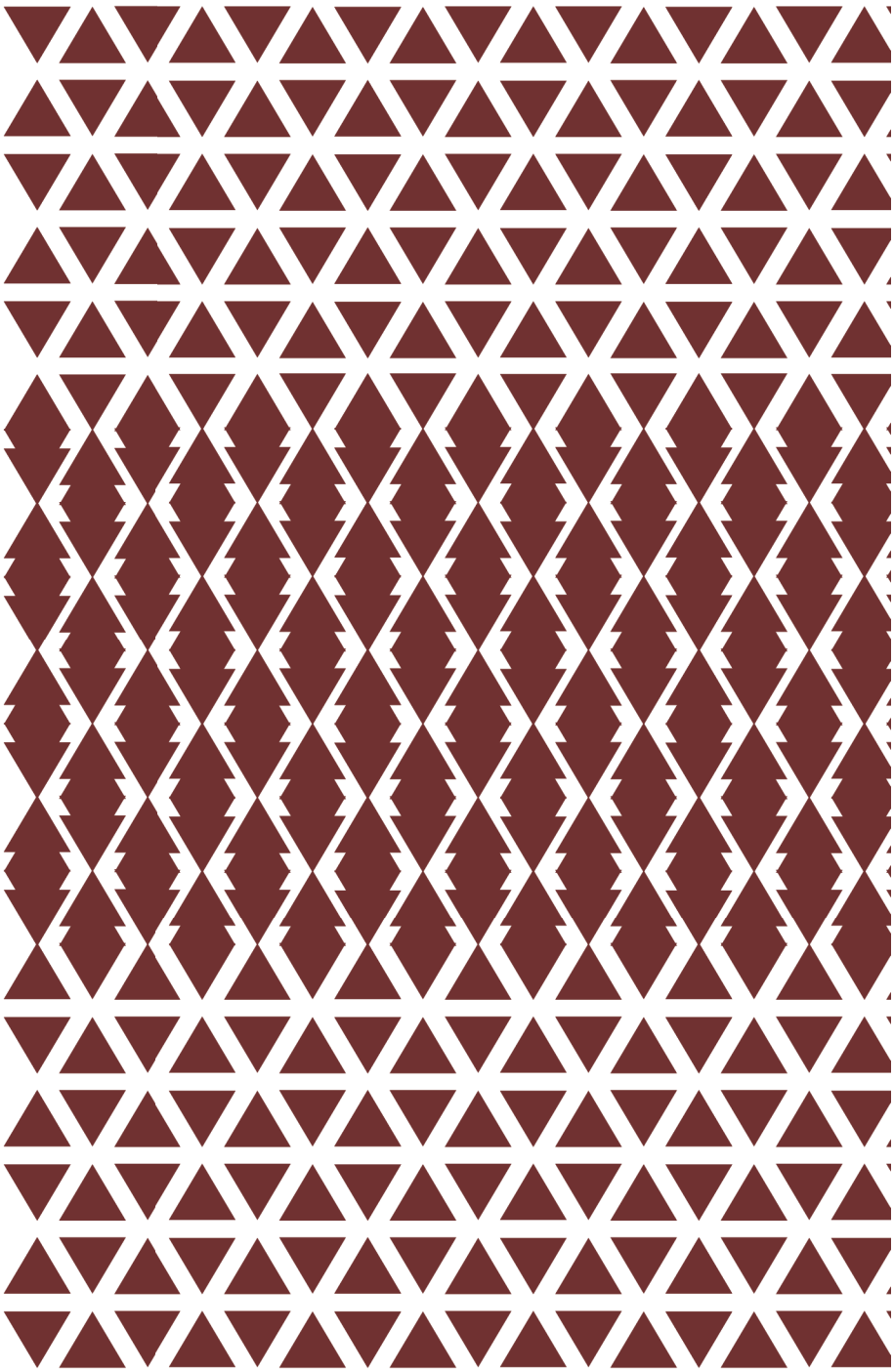
Rippin, Andrew, ed. (1999), *The Qur'an: Formative Interpretation*, Aldershot: Ashgate.

Rofiq, Ahmad Choirul (2009), "The Methodology of Al-Māturīdī's Qur'anic Exegesis. Study of *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah*", *Al-Jāmi'ah*, 47:2, 317-342.

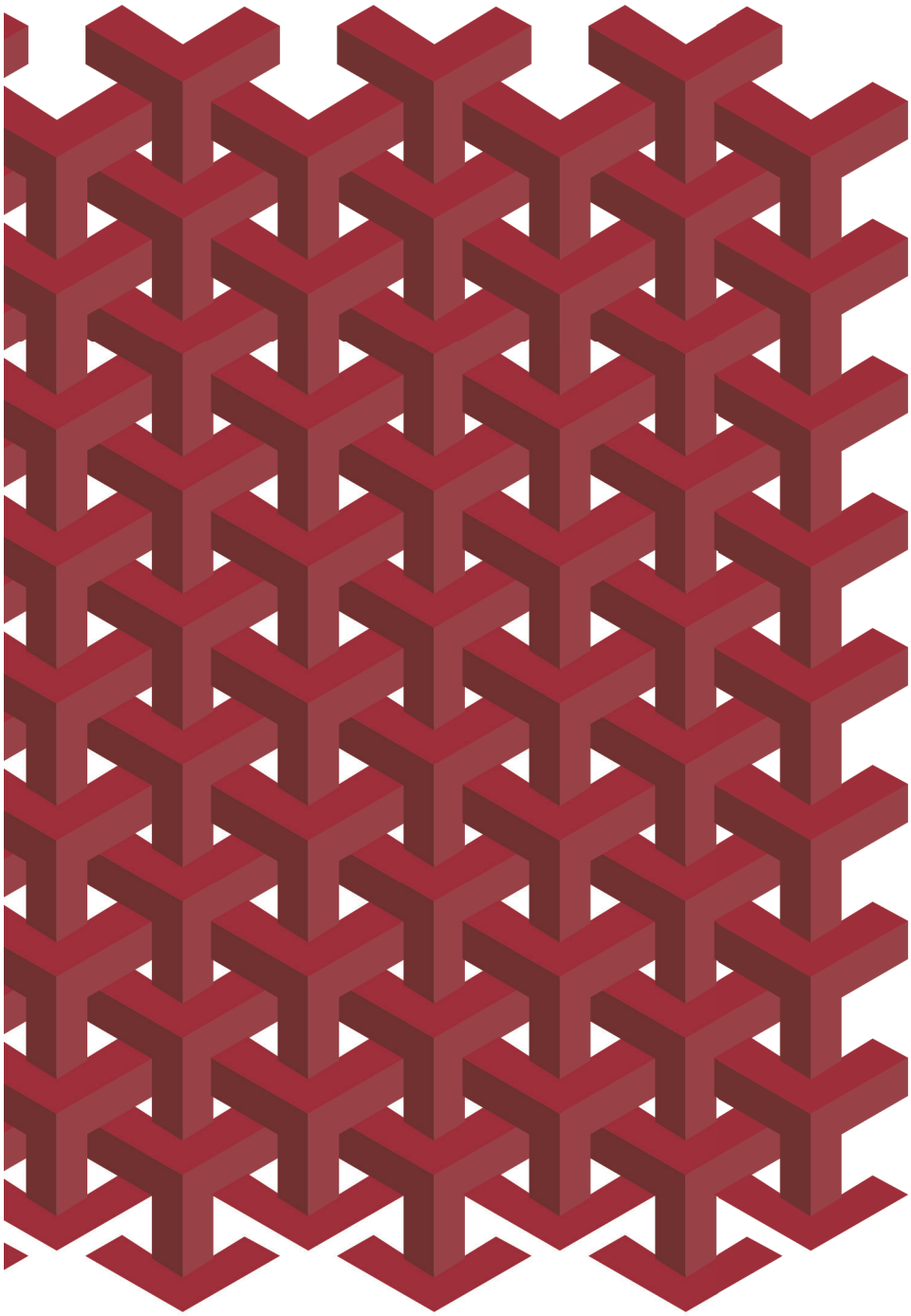
Rudolph, Ulrich (2018), *El-Maturidi i razvoj sunijske teologije u Semerkandu*, Sarajevo: CNS.

Saleh, A. Walid (2016), "Rereading al-Ṭabarī through al-Māturīdī: New Light on the Third Century Hijrī", *Journal of Qur'anic Studies*, 18:2, 180-209.

FIN_Zbornik 24.indd 96 27/05/2021 11:52



FIN_Zbornik 24.indd 97 27/05/2021 11:52



FIN_Zbornik 24.indd 98 27/05/2021 11:52

ZUHDIJA HASANOVIĆ
ADNAN SREBRENICA
Smisao i značaj motivacije iz islamske perspektive

Zuhdija Hasanović
redovni profesor na Katedri za hadis (poslaničku tradiciju)
zuhdija.hasanovic@fin.unsa.ba

Adnan Srebrenica
doktorant

Stručni rad
Primljeno: 05. 10. 2020.
Prihvaćeno: 21. 12. 2020.

Ključne riječi:
motivacija, motivi, poticaji, demotiviranost, islam, Muhammed, s.a.v.s., ashabi, uspjeh

Sažetak:
U postmodernim vremenima, kada smo se najprije otuđili od Boga, a onda i od svega drugog, u potpunosti smo poremetili postojeći sistem vrijednosti smatrajući da nam ovaj tehnologizirani svijet može sve ponuditi i omogućiti. U tom smislu razumijevamo i čovjeka svodeći ga samo na mašinu koja nam donosi profit. Zaboravili smo sve druge njegove dimenzije, vrijednosti, mogućnosti, potencijale, cilj života. Jedna od posljedica takvog poimanja svijeta i čovjeka jeste dominirajuća bezvoljnost i nedostatak motivacije koji su prisutni kod ljudi svih životnih doba i oba spola. Učenici i studenti bezvoljno pristupaju izvršavanju svojih obaveza i uglavnom se zadovoljavaju prolaznom ocjenom. Zaposlenici rade samo onoliko koliko moraju, mnogi od njih čak ni toliko, vodeći se pravilom da "ne mogu biti tako slabo plaćeni, koliko mogu malo uraditi". Naučnici i istraživači, poslije višegodišnjih ispitivanja i istraživanja, razočarani ignoriranjem njihovih rezultata, često sebi postavljaju pitanje: "Čemu sve ovo?!" Zbog svega navedenog važno je govoriti o motivaciji, njenom smislu i značaju i načinima motiviranja i poticanja čovjeka da aktivira sve svoje potencijale u ono što radi kako bi ostvario uspjeh.

FIN_Zbornik 24.indd 99 27/05/2021 11:52

Zuhdija Hasanović
Adnan Srebrenica

The Meaning and Significance of Motivation From Islamic Perspective

Keywords:

motivation, motives, incentives, demotivation, Islam, Muhammad, p.b.u.h., Companions, success

Abstract:

In postmodern times, after having first alienated ourselves from God and then from everything else, we have completely disrupted the existing value system, believing that this technological world can offer us precisely everything. In this sense, we also perceive and reduce man to a machine that brings us profit. We have forgotten all other human dimensions, values, possibilities, potentials, the goal of life. One of the consequences of such a conception of the world and man is the dominant apathy and lack of motivation that are present in people of all ages and both sexes. Pupils and students reluctantly approach the performance of their duties and are generally satisfied with a passing grade. Employees work only as much as they have to, many of them not even that much, guided by the rule that "they can't be paid as little as they can do." After years of research, dissapointed because their results are being ignored, scientists and researchers ask themselves: "Why all this?!" Due to all this, it is even more important to talk about motivation, its meaning and significance and ways to motivate and encourage humans to activate all their potentials in order to achieve success.

زهدي حسانوفيتش
عدنان سريبرينيتسا

معنى الدفع وأهميته من المنظور الإسلامي

الكلمات المفتاحية:

الدفع، الدوافع، الحوافز، عدم الدفع، الإسلام، محمد (ص)، الأصحاب، النجاح

الملخّص:

إننا في مرحلة ما بعد الحداثة، عندما ابتعدنا عن الله وكذلك عن كل شيء آخر، شوّشنا بالكامل نظام القيم القائم معتقدين أن بإمكان هذا العالم التكنولوجي تقديم وتوفير كل شيء. وبهذا المعنى ننظر إلى الإنسان أيضا معتبرين إياه آلة تأتينا بالربح فقط. فقد نسينا سائر جوانبه وقيمه وإمكانياته وقدراته، وهدف الحياة. ومن نتائج هذا النوع من فهم العالم والإنسان انعدام الإرادة وغياب الدفع السائدان والحاضران عند الناس من جميع الأسنان وكلا الجنسين. فيقوم التلاميذ والطلاب بتنفيذ واجباتهم بلا إرادة وغالبا ما يكتفون بأدنى درجة ناجحة. ولايقوم العمّال إلا بما يُقتضى منهم، وكثير منهم يعملون أقلّ من ذلك، وهم يقتدون بقاعدة أنه «كلّما قلّت رواتبهم قلّ جهدهم المبذول أكثر». أما الباحثون والعلماء، فقد خابت آمالهم لإغفال نتائجهم بعد البحوث والدراسات الطويلة المدى فكثيرا ما يتساءلون: «لم كل هذا؟» لكل ما ذكرناه من المهمّ التحدّث عن الدفع ومعناه وأهميته، وطرق دفع وحفز الإنسان إلى تشغيل جميع قدراته في ما يعمله لكي يحقّق النجاح.

FIN_Zbornik 24.indd 100 27/05/2021 11:52

Uvod

U ovim postmodernim vremenima, kada smo se najprije otuđili od Boga, a posljedično tome i od svih drugih duhovnih i moralnih vrjednota, u potpunosti smo poremetili do tada postojeći sistem vrijednosti smatrajući da nam ovaj tehnologizirani svijet može sve ponuditi i omogućiti. Tako smo zaboravili i na čovjeka, njegove stvarne mogućnosti i potencijale.

Tema "Smisao i značaj motivacije iz islamske perspektive" odabrana je zbog njene aktualnosti. Interesantna je s obzirom na aktualnu situaciju koju karakterizira globalna recesija i ekonomska kriza, koja je pogoršana pandemijom korona virusa COVID-19, a koja se u djelovanju i poslovanju različitih kolektiva i firmi očituje kroz pad sistema vrijednosti, demotiviranost i demoraliziranost zaposlenika. Posebno je to izraženo na lokalnom nivou, na nivou Bosne i Hercegovine i okruženja, gdje ne samo ekonomski, nego i politički i socijalni razlozi utječu posebno na mlade ljude da budu demotivirani, nezainteresirani za rad i uspjeh kolektiva i da od svega dižu ruke napuštajući ne samo posao, nego i svoju domovinu.

Smatramo izuzetno važnim ispitati i analizirati koji su sve faktori utjecali posebno na mlade ljude da izgube entuzijazam, optimizam i motiviranost, potom propitati zbog čega je važna motiviranost u životu čovjeka i da li je uopće moguće ostvariti uspjeh u životu bez motivacije i poticaja i, na kraju, kako povratiti ove izgubljene vrijednosti i osigurati napredak zajednice i društva u kojem se nalazimo.

Naravno, teško je biti motiviran, posvećen radu i angažiran u situaciji kada smo svjesni da samo u jednom djeliću sekunde eksplozijom, zapaljivom granatom, prirodnom nepogodom ili na bilo koji drugi način može biti uništeno sve ono što smo gradili cijeloga svoga života, pa i najznačajnija civilizacijska ostvarenja!

Kako biti motiviran za učenje i uspješan završetak studija kada nam odličan uspjeh uopće ne garantira dobivanje zaposlenja, dobro plaćen posao i poželjan društveni status, nego to

FIN_Zbornik 24.indd 101 27/05/2021 11:52

uglavnom zavisi od stranačke pripadnosti i bliskosti s onima koji imaju političku moć?!

U čemu naći motivaciju za zasnivanje porodice kada smo svakodnevno svjedoci zlostavljanja i nasilja u porodicama, sve jačeg jaza među generacijama, narušenih odnosa, depresije, stresa i nezadovoljstva – zbog čega kuća nije više oaza mira i topli dom, nego okov kojeg se mnogi žele osloboditi?!

Kako imati motiva da se radi na razvijanju međureligijskog i međuetničkoga dijaloga, razvijati povjerenje i dobre međuljudske odnose kada su pojedinci i čitave etničke grupe, muškarci, žene i djeca, ubijani bez ikakvog grijeha i krivice – samo zato što su drugačijeg etničkog i religijskog porijekla u odnosu na ubice?!

Na ovaj način se unedogled mogu nabrajati razlozi demotiviranosti, pesimizma i pasivnosti koji karakteriziraju stanje savremenog čovjeka, posebno onoga koji živi u Bosni i Hercegovini nakon počinjenoga genocida nad Bošnjacima.

S druge strane, egzistencijalno nas interesira, šta je to što pokreće ljude da budu dobri i čine dobro, šta ih motivira da se odriču komoditeta, brojnih užitaka i pogodnosti kako bi drugima osigurali normalne uvjete za život?!

Šta je to motiviralo Muhammeda, s.a.v.s., da se potpuno posveti svome pozvanju, *nubuvvetu,* da istrajava u pozivanju na dobro bez obzira na prijetnje smrću koje mu upućuju neprijatelji, da trpi bol i patnju zbog nerazumijevanja i poricanja protivnika, zbog čega će ga čak njegov Gospodar opomenuti: *Pa zar ćeš ti za njima od tuge svisnuti, ako oni u govor ovaj neće da povjeruju*?[1]

Šta je pokretalo poznate naučnike i umjetnike, kao što su El-Gazali, Dostojevski, Rumi, Gandi, Leonardo da Vinči, Pablo Pikaso i mnogi drugi u stvaranju vrhunskih djela ili sportiste, kao što su: Muhammed Ali, Pele, Majkl Džordan, Rodžer Federer, Karl Luis i dr. u dostizanju vrhunskih rezultata? Zbog čega su brojni ratnici širom zemaljske kugle kroz povijest jurišali na neprijateljske mačeve i puške i s osmijehom davali živote za svoju

1 Al-Kahf, 6.

FIN_Zbornik 24.indd 102 27/05/2021 11:52

domovinu, zavičaj, vjeru, slobodu i čast koje su branili. Koje su "sile" poticale i snažile mlade ashabe i brojne junake iz ranijih i kasnijih generacija da s osmijehom na licu ulaze u bitke i daju živote? Ovim i sličnim pitanjima mi, zapravo, zalazimo u područje prirode motivacije i faktora koji pokreću ponašanje svih nas.

Struktura rada se, osim uvodnog dijela i zaključka, sastoji od tri osnovna dijela. U prvom je poglavlju definiran pojam motivacije i srodni termini, u drugom dijelu se govori o motivaciji u islamskim naukama, a u trećem poglavlju se pojašnjava značaj motivacije.

Metodologija korištena za izradu ovog rada obuhvaća više različitih metoda u skladu sa sadržajem o kojem se govori, od metoda analize i sinteze, preko metoda deskripcije do metoda apstrakcije i konkretizacije.

1. Pojam motivacije i srodni termini

Brojni su se teoretičari i psiholozi tokom povijesti bavili istraživanjem pojma motivacije, njegovim definiranjem i otkrivanjem faktora koji motiviraju ljude.

Prije iznošenja same definicije motivacije, potrebno je objasniti slične pojmove, kao što je pojam *manipulacije* (jer se ta dva pojma često pogrešno poistovjećuju).

Manipuliranje naspram vođenja i upravljanja ljudskim potencijalima putem motivacije razlikuje se u situaciji gdje se motivirani zaposlenici i menadžeri "udružuju" i djeluju u istom smjeru na ostvarenju zajedničkog cilja. Boris Bašić vrlo jasno ustanovljava razliku između manipulacije i motivacije kada kaže: "Prema jednostavnom shvaćanju, manipulacija bi bila navođenje nekoga da učini nešto zato što želimo da on to učini, dok bi motivacija bila navođenje nekoga da učini nešto zato što on to želi."[2]

Etimološki, termin *motiv* (*ad-dāfi'*) potiče od latinske reči *movere*, što znači kretati. Pod pojmom *motivi* podrazumijevaju

2 Boris Bašić, "Upravljanje ljudskim resursima i motivacija zaposlenika – primjer poduzeća Podravka", Ekonomski fakultet Split Sveučilište u Splitu, Split, 2016., str. 22.

FIN_Zbornik 24.indd 103 27/05/2021 11:52

se unutrašnji psihički faktori, koji pokreću, usmjeravaju, održavaju i obustavljaju ljudsku aktivnost. Motivi pokreću ljudsku aktivnost, usmjeravaju je u određenom pravcu i održavaju je sve dok se cilj ne ispuni.[3]

Motivacija (*ad-dāfi'iyya*) je u skladu s navedenim zajednički pojam za sve unutarnje faktore koji konsolidiraju intelektualnu i fizičku energiju, iniciraju i organiziraju individualne aktivnosti, usmjeravaju ponašanje te mu određuju smjer, intenzitet i trajanje.

Jednu od definicija motivacije iznosi dr. Muhammad Mar'i u svom djelu *Fann at-ta'ṯīr fī al-aḫarīn* (*Tehnika utjecanja na druge*):

> "Motiv je kombinacija faktora ili uticaja koji nukaju na najveće napore u radu i udaljavaju od činjenja grešaka u nastojanju da se ostvari ono što će garantirati ostvarenje želja, zadovoljenje različitih potreba i realiziranje težnji koje se trudi postići kroza svoj rad".

Branko Rakić kaže da je motivacija konstrukt koji nam je potreban da opišemo snagu koja čini živa bića aktivnim.[4]

Prema Kreču i Kračfildu motiv je "potreba ili želja udružena s namjerom da se postigne odgovarajući cilj. Zato sama potreba za hranom nije motiv, niti je hrana sama po sebi motiv; motiv je težnja za uzimanjem hrane da bi se zadovoljila potreba za njom."

U obrazovnom procesu motivacija je sve ono što dovodi do učenja i što određuje njegov smjer, intenzitet i trajanje.[5]

Kada govorimo o menadžmentu, uspješni menadžeri motiviraju svoje podređene na način da oni čine stvari za koje se nadaju da će zadovoljiti nagone i zahtjeve podređenih te ih potaknuti da se ponašaju na poželjan način.[6]

3 Više v.: Matija Varga, "Upravljanje ljudskim potencijalima kroz motivaciju", https://hrcak.srce.hr/71338, (6. 8. 2018.)

4 Branko Rakić, *Motivacija i školsko učenje,* II izmijenjeno i dopunjeno izdanje, Svjetlost, Sarajevo, 1977., str. 6.

5 Tomislav Grgin, *Edukacijska psihologija,* Naklada Slap, Jastrebarsko, 1996., str. 14.

6 Tonći Lazibat i Ksenija Dumičić, "Upravljanje ljudskim resursima i permanentna izobrazba – temeljni čimbenici kvalitete", https://issuu.com/kvaliteta.net/docs/lazibat_tonci, (11. 8. 2018), str. 5.

FIN_Zbornik 24.indd 104 27/05/2021 11:52

U svom odnosu s drugima ličnost je motivirana, tj. potaknuta na aktivnost različitim unutrašnjim i spoljašnjim faktorima.

Kada se govori o motivaciji, uvijek se ukazuje na pokretačke sile u pojedincu. Te pokretačke sile mogu biti pozitivne i negativne. Međutim, iako u biti različite, obje vrste sila pokreću i podržavaju određeno ponašanje kod čovjeka. Misao i akcija pojedinca odraz su njegovih potreba i ciljeva.

Motivacija je stanje u kojem smo "iznutra" pobuđeni nekim porivima, težnjama, željama, može se reći motivima, a usmjereni na postizanje nekog cilja koji izvana djeluje kao poticaj na ponašanje.[7]

Kod većine autora motivi i poticaji su sinonimni pojmovi i koriste se naizmjenično kako bi označili unutarnje faktore koji nas pokreću i animiraju. Ipak, jedna grupa naučnika i istraživača smatra da su motivi (*dawāfi'*) razlozi radi kojih se odlučujemo za određene aktivnosti i djelovanje. Na primjer, jedemo i pijemo, jer želimo imati tjelesnu snagu i sposobnost za svakodnevne aktivnosti, primjenjujemo dijete, jer želimo smanjiti tjelesnu težinu i sl., dok su poticaji (*ḥawāfiz*) faktori koji nas motiviraju i potiču na određene napore i djelovanje, odnosno planirano ponašanje.

Treća grupa autora smatra da su motivi unutarnji, tzv. intrinzična (unutarnja) motivacija, a poticaji vanjski faktori, odnosno ekstrinzična (vanjska) motivacija, koji utječu na naše ponašanje. Pod unutarnjim faktorima misli se na naše potrebe, interese, sposobnosti, sklonosti, stavove, vrijednosti, očekivanja, vjerovanja i uvjerenja. Među vanjskim faktorima najznačajniji su vanjski ciljevi koji se određenim ponašanjem ostvaruju, ali i utjecaj porodice, okruženja, odnosno sredine u kojoj radimo i(li) živimo s brojnim sredstvima: javnim mišljenjem o nama, priznanje, pohvala, nagrada, društveni status, ali i negativna sredstva: negodovanje, prijezir, izolacija, ukor, prijetnja, kazna i sl.

7 Krešimir Buntak, Ivana Drožđek i Robert Kovačić, "Materijalna motivacija u funkciji upravljanja ljudskim potencijalima", https://hrcak.srce.hr/index.php?id_clanak_jezik=149147&show=clanak, str. 5.

FIN_Zbornik 24.indd 105 27/05/2021 11:52

U motiviranju čovjeka značajnu ulogu imaju i duhovna bića koja nas potiču na činjenje dobra, *meleci,* ili činjenje zla, *šejtani*.

U krajnje jednostavnoj situaciji kada imamo jednu potrebu i niz ciljeva koji tu potrebu mogu da zadovolje, ***motivacioni proces*** obuhvata sljedeće elemente:

- aktivirana potreba
- identifikacija potrebe, tj. njeno "prepoznavanje" od individue
- analiza situacije
- izbor jednog od mogućih ciljeva (objekata)
- planiranje puta (skupa aktivnosti) ka cilju
- ostvarenje cilja
- pad napetosti izazvane nezadovoljenom potrebom.

Prema Nitenu, ova koncepcija podrazumijeva da je motivacija istovremeno izvor aktivnosti i njenog smjera, ili, preciznije, motivacija je ta koja određuje ponašanje kao usmjerenu aktivnost. To su dva momenta motivacije, ***dinamički*** i ***svrhoviti***. Dinamički moment, ili kako ga još zovu energetski, aktivacioni, poticajni, izaziva stanje pripremljenosti za ponašanje. Direktivni ili svrhoviti moment, pak, označava selektivni odnos prema različitim ciljevima koji omogućavaju zadovoljenje potrebe.

Recimo još samo nešto o pojmu *potrebe*. Pod pojmom ***potrebe*** (*al-ḥāǧa*) podrazumijeva se stanje nestabilnosti ili poremećene ravnoteže u organizmu, koje se pretežno ispoljava u povećanoj ili produženoj aktivnosti ili napetosti. Neke potrebe su urođene, a neke su stečene tokom života. Potrebu smatramo zadovoljenom onda kada je ostvaren cilj koji snižava tenziju izazvanu nezadovoljenom potrebom. Način zadovoljenja potreba, urođenih i stečenih, visoko je socijaliziran, odnosno pod značajnim je utjecajem sredine u kojoj čovjek živi. Ali da li će zadovoljenje istovremeno predstavljati i zadovoljstvo – to će zavisiti od niza drugih faktora i usklađenosti cilja i načina dolaska do njega s mnogim osobinama ličnosti kao što su moral, etika, navika... Na primjer, uzimanjem hrane možemo zadovoljiti potrebu za hranom, ali ne moramo u njoj istovremeno i uživati. Za

FIN_Zbornik 24.indd 106 27/05/2021 11:52

menadžere ljudskih resursa je od posebne važnosti da o ovome vode računa u segmentu svoga posla koji se odnosi na zadovoljstvo zaposlenih.

Motivatori su faktori koji pojedinca potiču na djelovanje. Iako motivatori odražavaju želje, oni su određene nagrade ili poticaji koji pojačavaju žudnju za zadovoljenjem ovih želja. Motivatori su, također, sredstva pomoću kojih se mogu pomiriti sukobljene potrebe ili naglasiti jedna potreba na način da joj se dodijeli prioritet nad drugim potrebama.[8]

2. Motivacija u islamskim naukama

Motivacija je jedna od najvažnijih i najviše istraživanih tema u mnogim društvenim naukama: psihologiji, sociologiji, pedagogiji, menadžmentu, a kada su u pitanju islamske nauke, o njoj se kroz različite termine i teme govori u tefsiru, hadisu, fikhu i tesavvufu.

U tefsiru se *motivacija* spominje vrlo često, kada god se govori o temeljnoj zadaći čovjeka na ovome svijetu, o njegovoj ulozi namjesnika, o konstantnoj borbi za dobro, istinu i univerzalne vrijednosti, o neophodnosti da se drugi potiču na dobro.

Islam je u cjelini vjera motivacije. Allah, dž.š., kaže: *Džine i ljude sam stvorio samo zato da Mi se klanjaju...*,[9] a za istinsku pokornost, odnosno robovanje Allahu, dž.š., predviđena je najveća nagrada – upotpunjenje vrlina, što je cilj poslanstva Muhammeda, s.a.v.s.

Osnova islamskog sistema motiviranja je u razumijevanju čovjeka ne kao robe, radnika, nego kao najodlikovanijeg Božijeg stvorenja koje je zaduženo da izgrađuje svijet i život na njemu na principima pune pokornosti jedino Bogu, saradnje, solidarnosti i razumijevanja s drugima i potpune angažiranosti na putu dobra.

8 Tonći Lazibat i Ksenija Dumičić, *nav. djelo*, str. 5.
9 Aḍ-Ḍāriyāt, 52.

El-Kurtubi u svom tefsiru navodi tumačenje da je Allah dao potencijal svakom čovjeku da spozna Njegovo egzistiranje, da vjeruje u Njega i spozna Njegovu jednoću. Svi ljudi su prije rođenja boravili u duhovnom svijetu (*'ālam arwāḥ*), te su sve duše imale sposobnost govora i posvjedočile su da je Allah njihov Gospodar. Svaka duša je položila zakletvu, koju je zaboravila kada je nastanila svoje tijelo.[10] Stoga čovjek ima potrebu za traženjem Boga te nosi odgovornost namjesnika na Zemlji. Ovakav prirodni nagon za spoznajom istine se spominje i u hadisu kada se govori da se svako dijete rađa sa svojom *fitrom*[11], a potom roditelji odgajaju dijete kao jevreja ili kršćanina.[12]

Vjera je temelj uspjeha u svim njenim dimenzijama, prvenstveno vjera u Allaha, dž.š., Svemogućeg i Dobrog, koji Sebi pokorne podržava i štiti, što povećava samopouzdanje i vjerovanje u sebe i uvjerenje da je naš cilj moguć. Ukoliko snažno vjerujemo u sebe, u ono što radimo i u ono što želimo uraditi, nema te poteškoće koja će biti tako velika da se ne može prevazići. Što više vjerujemo u sebe i svoj poziv, to smo otporniji na poteškoće i izazove. Izdržljivost i istrajnost na tom putu ovisi o vjeri. Oni koji su uspjeli u životu ističu da bez vjere nema uspjeha.

Svaki musliman ima, teoretski govoreći, želju da njegova djela ne budu u kontradiktornosti s islamskim zakonom, vjerovanjem i ponašanjem. U Kur'anu se na mnogo mjesta precizira kakav mentalni sklop i ponašanje su osobine vjernika, nevjernika i licemjera, počevši od sure El-Bekare, prvih 20 ajeta. Potreba za uputom od Allaha, dž.š., motivira vjernika na način koji se razlikuje od shvatanja onih koji odbacuju istinu. Budući da su vjernici različitog stepena vjerovanja (*imana*), njihova spoznaja i djela, kao i motiv religioznosti, su različiti.[13]

Motivi i potrebe o kojima govore savremeni psiholozi otkriveni su mnogo ranije, i mnogi kur'anski ajeti naglašavaju

10 Više v.: Al-A'rāf, 172.
11 Hadis se nalazi u: Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, Dār Ṭawq an-naǧāh, II, str. 94., br. 1.358.
12 http://www.islambosna.ba/motivacija-i-islam-ii-dio/ (7. 8. 2018).
13 http://www.islambosna.ba/motivacija-i-islam-ii-dio/ (7. 8. 2018).

FIN_Zbornik 24.indd 108 27/05/2021 11:52

ove motive, kao što su duhovni, psihološki, motivi vlasništva, agresije, konkurencije.... itd. Mnogo je tih motiva kojima su savremeni psiholozi i naučnici menadžmenta posvetili zasebna istraživanja, međutim, postoje motivi koje je u svojim istraživanjima o motivaciji zanemarila većina naučnika, kao što su duhovni motivi, npr. motivi religioznosti, izražavanja svijesti o Allahu, dž.š., ljubavi prema dobru, istini i pravdi i mržnje prema zlu, neistini i nepravdi.

Kur'an, a.š., u mnogim ajetima govori o tim motivima, pa govori o seksualnom porivu, ljubavi prema djeci, požudi za posjedovanjem i širenjem popularnosti. U suri Alu Imran Svemogući kaže: *Ljudima se čini da je lijepo samo ono za čim žude: žene, sinovi, gomile zlata i srebra, divni konji, stoka i usjevi. To su blagodati u životu na ovome svijetu; a najljepše mjesto povratka je u Allaha.*[14]

U drugom ajetu, obraćajući se ocu čovječanstva, Allah, dž.š., kaže: *"O, Ademe" – rekli smo – "ovaj je doista neprijatelj tebi i tvojoj ženi, zato nikako ne dopusti da on bude uzrok vašem izlasku iz Dženneta, pa da se onda mučiš. U njemu nećeš ni ogladnjeti, ni go biti, u njemu nećeš ni ožednjeti, ni žegu osjetiti."*[15]

Ovaj ajet obuhvata nekoliko motiva: motiv za jelom, (*...nećeš ogladnjeti...*), motiv zaštite i odijevanja (*...ni go biti...*), motiv za pićem (*...nećeš ožednjeti...*), motiv stanovanja i boravka na sigurnome mjestu (*...ni žegu osjetiti...*).

Na isti način Kur'an, a.š., objašnjava motiv vlasništva, koji je jedan od psiholoških motiva, kojeg čovjek spoznaje uglavnom u toku društvenog odgoja. Kultura u kojoj odrasta i njegovo osobno iskustvo uče ga da voli posjedovati novac i drugu vrstu imovine, što ga udaljava od straha, daje mu sigurnost od siromaštva i pruža mu utjecaj, prestiž i moć u društvu. Kur'an pokazuje ovu motivaciju na više mjesta: *...i bogatstvo pretjerano volite...*[16]

14 Ālu ʿImrān, 14.
15 Ṭā-Hā, 117.-119.
16 Al-Fağr, 20.

FIN_Zbornik 24.indd 109 27/05/2021 11:52

Bogatstvo i sinovi su ukras u životu na ovome svijetu, a dobra djela, koja vječno ostaju, bit će od Gospodara tvoga bolje nagrađena i ono u što se čovjek može pouzdati.[17]

Drugi ajet ukazuje na motiv posjedovanja, nastojanja da se imovina gomila, čime se udaljavamo od spominjanja Allaha, dž.š., i to biva glavna ljudska preokupacija: *Zaokuplja vas nastojanje da što imućniji budete sve dok grobove ne naselite*.[18]

Ovo je dovelo do toga da su neki psiholozi smatrali posjedovanje nagonom, ali studije iz psihologije ne smatraju posjedovanje nagonom i imaju tendenciju da ga smatraju stečenim, psihološkim motivom. Kur'anski ajet potvrđuje da je motiv sticanja imovine stečeni, psihološki motiv, kada kaže: *Ljudima se čini da je lijepo samo ono za čim žude: žene, sinovi, gomile zlata i srebra...*[19]

Na drugome mjestu, Kur'an, a.š.., ističe drugi motiv, a to je motiv agresije, agresije u ponašanju čovjeka prema drugima u cilju nanošenja im povreda, bez obzira kakva forma agresije bila, fizička, psihička, verbalna. Kur'an ukazuje na motiv agresije na više mjesta, između ostalih u suri El-Hadždž: *...onima koji su ni krivi ni dužni iz zavičaja svoga prognani samo zato što su govorili: "Gospodar naš je Allah!" A da Allah ne suzbija neke ljude drugima, do temelja bi bili porušeni manastiri, crkve, havre, a i džamije u kojima se mnogo spominje Allahovo ime. A Allah će sigurno pomoći one koji vjeru Njegovu pomažu – ta Allah je zaista moćan i silan.*[20]

Zbog toga Allah, dž.š., kaže: *A kada Gospodar tvoj reče melecima: "Ja ću na Zemlji namjesnika postaviti!" – oni rekoše: "Zar će Ti namjesnik biti onaj koji će na njoj nered činiti i krv proljevati? A mi Tebe veličamo i hvalimo i, kako Tebi dolikuje, štujemo." On reče: "Ja znam ono što vi ne znate."*[21]

17 Al-Kahf, 46.
18 At-Takāṯur, 1., 2.
19 Ālu 'Imrān, 14.
20 Al-Ḥaǧǧ, 40.
21 Al-Baqara, 30.

FIN_Zbornik 24.indd 110 27/05/2021 11:52

Kur'an također naglašava realnost religioznosti, što je psihološka motivacija. Čovjek osjeća u dubinama svoje duše motiv koji ga potiče da istražuje i razmišlja kako bi upoznao svoga Stvoritelja i Tvorca univerzuma, da Ga se drži i pribjegava Mu, moleći da mu pomogne u svim životnim nesrećama.[22]

Kur'anski ajeti ukazuju da je motiv religioznosti urođen: *Ti upravi lice svoje vjeri, kao pravi vjernik, djelu Allahovu, prema kojoj je On ljude načinio – ne treba se mijenjati Allahova vjera, ali većina ljudi to ne zna.*[23]

Ovaj kur'anski ajet spominje da je u ljudskoj prirodi, tj. da je on s obzirom na svoje biće i način na koji je stvoren, prirodno pripremljen za spoznaju koja ga potiče da kroz Božije kreacije spoznaje Božije egzistiranje i Njegovu jednoću.

Allah, dž.š., kaže: *Neka je uzvišen Onaj koji je na nebu sazviježda stvorio i u njima dao svjetiljku i Mjesec koji sja. On čini da se noć i dan smjenjuju, to je pouka za onoga koji hoće da razmisli i želi da bude blagodaran.*[24]

Ovaj i mnogi drugi ajeti pokazuju da u ljudskoj prirodi postoje urođene pretpostavke za spoznaju Allaha, dž.š., i Njegove jednoće. Oni ga pozivaju da razmišlja o sve onome što se nalazi oko njega, a što ga upućuje na egzistiranje Mudrog Stvoritelja cijelog čovječanstva koje je pozvano da samo Njega obožava.

Allah, dž.š., kaže: *I kad je Gospodar tvoj iz kičmi Ademovih sinova izveo potomstvo njihovo i zatražio od njih da posvjedoče protiv sebe: "Zar Ja nisam Gospodar vaš?" – oni su odgovarali: "Jesi, mi svjedočimo" – i to zato da na Sudnjem danu ne reknete: "Mi o ovome ništa nismo znali."*[25]

Ajet ukazuje da kod čovjeka postoje urođene pretpostavke za spoznaju Allaha, dž.š., i da su one u njegovoj duši i dubini njegovog bića ukorijenjene od samog početka (*ezel*). Međutim, zbog

22 Nabīl Ša'bīn 'Abda Makīn wa āḫarūn, *Al-Ḥawāfiz ad-dīniyya fī maǧāl al-a'māl – dirāsa naẓariyya wa taṭbīqiyya,* Ǧāmi'a al-Ḥudayda, Yaman, 2006/2007., str. 9.

23 Ar-Rūm, 30.

24 Al-Furqān, 61.-62.

25 Al-A'rāf, 172.

FIN_Zbornik 24.indd 111 27/05/2021 11:52

miješanja duha s tijelom i bavljenja čovjeka svojim tjelesnim potrebama moguće je da se pokatkad ova spoznaja da je Allah, dž.š., Gospodar svega i urođene pretpostavke izlože zaboravu i ignoriranju i da ga dovedu u situaciju da ih unutar sebe ne osjeća pa tako čovjek zadobiva potrebu za onim što će mu ukloniti ove pretpostavke. Potom ga izvodi iz stanja zaborava i bezosjećajnosti kako bi mu se jasnije ukazala spoznaja i percepcija, i to se upotpunilo interakcijom čovjeka s univerzumom.

Motivacija u Sunnetu Božijega Poslanika, s.a.v.s., će, ako Bog da, biti zasebno obrađena tako da joj ovdje nećemo posvećivati posebnu pažnju. Važno je samo istaći da je cijeli Sunnet Muhammeda, s.a.v.s., prožet motivacijom. On je na najbolji mogući način motivirao svoje ashabe tako da su bili spremni i na najveća odricanja i djela kako bi postigli Allahovo, dž.š., zadovoljstvo. U hadisima se vrlo često u različitim oblicima navode termini *tergib* (izazivanje želje) i *terhib* (izazivanje straha) tako da su i zasebna djela sačinjavana o ovoj temi. Među najpoznatijim je svakako Zakiyuddīna ʻAbdulʻaẓīma al-Munḏirīya (u. 656./1258.). Poznato djelo *Riyāḍ aṣ-ṣaliḥīn* Muḥyiddīna an-Nawawīya je također značajno djelo koje govori o vrlinama i pohvalnim djelima koja se preporučuju. Hadisi u kojima se spominju navedeni pojmovi potiču muslimane i muslimanke na dobra djela kako bi zaslužili nagradu, džennetske blagodati i povrh svega Božije zadovoljstvo, a s druge strane, odvraćaju ih od loših djela zastrašujući ih ovosvjetskim lošim posljedicama i džehennemskom kaznom, a povrh svega toga Božijom srdžbom!

U metodologiji islamskog prava (*uṣūli-fiqhu*) se o motivaciji govori kroz pitanja volje (*irāda*), pa samim tim i odgovornosti (*masʻūliyya*), odnosno propituje se kada ljudsko biće postupa po svojoj volji i kada je odgovorno za svoje postupke. Posebno je važno posvetiti pažnju kategorizaciji vrijednosti, odnosno ljudskih postupaka, pa tako metodolozi razlikuju:

- nužne vrijednosti (*ḍarūriyyāt*) – bez kojih se upropaštava život, kao što su jelo, piće, odjeća, stan i sl.;
- potrebe (*ḥāǧiyyāt*) – bez kojih život postaje težak, kao što je potreba za slobodom, izražavanjem mišljenja i sl.;

FIN_Zbornik 24.indd 112 27/05/2021 11:52

- poželjne vrijednosti (*taḥsīniyyāt, kamāliyyāt*) – bez kojih se može živjeti, kao što je nošenje nakita, jelo i piće poslastica, stanovanje u luksuznim objektima i sl.

U tesavvufu je motivacija također snažno naglašena. Duhovni put (*sayr as-sulūk*) koji se preporučuje čovjeku podrazumijeva konstantnu motivaciju i stalno duhovno, intelektualno i moralno napredovanje i zrijenje. Put za *murida* (onoga koji ima volju) počinje oslobađanjem od svih loših osobina, navika i ponašanja, i iskrenim pokajanjem, a potom se nastavlja kroz pojačani ibadet i stalno spominjanje Allaha, dž.š., na različite načine kako bi Ga zavolio, spoznao; put dovodi do kraja približavanjem svome Gospodaru. Iako se kroz Kur'an i Sunnet često spominje Dženet i Džehennem i raduju se iskreni vjernici dženetskim blagodatima, a zlikovci se zastrašuju džehennemskim patnjama, najpoznatija žena među mutesavvifima Rabija el-Adevija izriče da je, bez obzira na postojanje Dženeta i Džehennema, njen najveći motiv ljubav prema Allahu, dž.š.

U kontekstu govora o motivaciji u tesavvufu nezaobilazno je spomenuti pojam *himmeta.* U arapskom jeziku se pod pojmom *himmat*^{un} mn. *himam*^{un} podrazumijeva: težnja, aspiracija, ambicija, odlučnost, energičnost. Mutesavvifi su na različite načine razumijevali i definirali *himmet.* Eš-Šejhul-ekber Ibn Arebi je govorio da je *himmet* glas istine u kojem nema kolebanja. Šejh Es-Suhraverdi će, pak, reći: "To je ono u tvojoj duši (*nafs*) što te potiče na traganje za smislovima. Dignitet svakog čovjeka je u skladu s njegovim *himmetom*!" Za Eš-Šazilija *himmet* je sposobnost duše koja je sprječava da odustaje od postizanja cilja.[26]

Trebalo bi provoditi studije motivacije iz islamske perspektive na raznim poljima, ne samo u radu i obrazovanju, već i u poduzetništvu, sportu, volonterizmu, nauci, umjetnosti i dr. To je zato što je islam holistička vjera koja pokriva svaki aspekt ljudskog života, a islam je, kako se to često ističe, način života koji vodi ljudska bića na ovom i budućem svijetu.

26 V. također: Šejh Abdulvehhab eš-Ša'rani, *Sveta svjetla o spoznaji načela tesavvufa,* (prijevod s arapskog: Ismail Ahmetagić), El-Kalem, Sarajevo, 2009., str. 89., 90.

FIN_Zbornik 24.indd 113 27/05/2021 11:52

U kolektivima je motivacija često važnija od strateški postavljenih ciljeva i planova izraženih u brojkama, a na menadžerima i liderima je zadatak da to prepoznaju. Motivacija je jedan od najjačih pokretača čovjeka. Ako nema motivacije, ne postoji ni volja, ni želja za određenom aktivnošću, pa na koncu ni zadovoljavajući učinak.[27] Zaposlenici znaju šta treba raditi, većinom znaju i kako to uraditi, ali se negdje na tom putu izgube ili umore, pa posustanu. To je ključni trenutak kojeg pravi lider prepoznaje i djeluje u onoj mjeri koliko dobro poznaje svakog člana svoga tima.[28]

Neka istraživanja su pokazala da motivacija prosječno traje tri do pet dana, što znači da nas treba često motivirati, iako postoje snažne motivacije koje mogu pojedince držati aktivnim veoma dugi vremenski period. Dobro je, stoga, imati kompetentnog lidera koji zna kada i kako treba motivirati svoje zaposlenike ili još bolje ako smo dovoljno snažni da se sami motiviramo. U ovom kontekstu treba razumijevati i ulogu hutbe u smislu da njena uloga nije samo da educira, informira, nego i da motivira!

Motivacija je izuzetno značajna, jer vrlo često se dešava da imamo osposobljene zaposlenike, tehnički veoma dobro opremljene kolektive, ali ostaju bez ikakvog učinka, jer nisu motivirani. Bez motivacije, svaki cilj kojem težimo, bez obzira kako izgledao dostižan i moguć, ostaje nedostižan.

Pozitivne osobe uglavnom nemaju problem s motivacijom, daleko je veći izazov motivirati "dežurne negativce". S njima se treba malo više potruditi i najprije otkriti pravi razlog njihovog stava. Jedan od čestih slučajeva jeste da su to osobe željne pažnje, pa je najbolje rješenje za njihov problem davanje im novih uloga, zaduženja i odgovornosti te njihova što veća angažiranost.

Većini drugih je dovoljno iskreno priznanje i pohvala, i to im je odlična motivacija da daju više nego što očekujemo. Ostalima je, pak, važno da im delegirate dio posla, oni će biti sretni, a vi

27 http://globalanalitika.com/znacaj-motivacije-za-uspjeh/ (7. 8. 2018).
28 Više v.: http://www.samopozitivno.com/zasto-vazna-motivacija/ (7. 8. 2018).

FIN_Zbornik 24.indd 114 27/05/2021 11:52

zadovoljni, jer vam tada ostaje više vremena za vaše strateške zadatke ukoliko ste na menadžerskoj poziciji.

I ono što posebno treba naglasiti jeste da zaposlenicima treba dopuštati da pogriješe, to je normalno i poželjno u razvoju svakog pojedinca, ali nikad ne zaboravimo što ih motivira. Zato njegujte svoj plamen i ne dopustite mu da se ikada ugasi!

3. Značaj motivacije

O motivaciji iz islamske perspektive je skoro nemoguće govoriti ako se ne analizira čovjekova priroda, njegovo porijeklo, svrha života i odnos prema Stvoritelju, ali i Njegovim stvorenjima.

Čovjek je najodlikovanije i najkompleksnije Allahovo, dž.š., stvorenje: *Mi čovjeka stvaramo u skladu najljepšem...*[29]

Allah, dž.š., mu je podario duh (*rūḥ*), dušu (*nafs*), intelekt (*'aql*) i tijelo (*ǧasad*) i samo sa svim ovim dijelovima koji su u funkciji i u skladu s drugima, iako su im nastojanja, tenzije i djelovanje vrlo često suprotstavljeni i sukobljavaju se, čovjek se može nazvati cjelovitim i zdravim ljudskim bićem u punom značenju te riječi. Svaki od ovih dijelova ljudskog bića, neke je vrlo teško precizno definirati i locirati, ima svoje potrebe čije izvršenje je neophodno za njihovo normalno funkcioniranje, kao što imaju i svoje težnje i zahtjeve koji imaju za cilj da njihovo stanje poboljšaju i unaprijede poziciju koju imaju u ljudskom biću. Otuda je vrlo teško razlučiti koji je faktor koji primarno utječe na pokretanje i djelovanje čovjeka. Šta je to što čovjeka najbrže aktivira, šta je ono što ga najduže drži budnim i angažiranim, a zbog čega se čovjek najsporije aktivira?! Zašto smo u određenim trenucima spremni na sve, u drugima i najmanji pokret je prezahtjevan za nas i odustajemo da ga učinimo?!

Iako je imao na raspolaganju meleke, duhovna, bezgrješna bića, Allah, dž.š., za namjesnika (*halifu*) na Zemlji koji će uspostavljati red na njoj, unaprjeđivati je i razvijati postavlja

29 At-Tīn, 4.

FIN_Zbornik 24.indd 115 27/05/2021 11:52

čovjeka. Ta čast i odgovornost ukazana je čovjeku prvenstveno zbog njegovih intelektualnih potencijala koji, ako su utemeljeni na duhovnosti i moralnosti, pružaju neslućene mogućnosti.

Allah, dž.š., naglašava da On zna ono što radimo, nadzire nas i naše aktivnosti vrednuje, kao što to na pravi način cijeni Poslanik, s.a.v.s., i vjernici: *I reci: "Trudite se! Allah će trud vaš vidjeti, a i Poslanik Njegov i vjernici..."*[30]

U ovom kur'anskom ajetu se naglašava ono što je u savremenom menadžmentu poznato kao cjelovito vrjednovanje. Povezivanje izuzetne nagrade za izuzetni rad sa Svemogućim Stvoriteljem daje stimulaciji snažnu duhovnu osnovu koja prelazi granice nebesa i daje motivaciji ahiretsku dimenziju, kada je u pitanju Allah, dž.š., a ovosvjetsku i duhovnu kada su u pitanju Božiji Poslanik, s.a.v.s., i vjernici.

S druge strane, ajet implicitno ukazuje da će mnogi ljudi, iz različitih razloga, iako je pozitivno i dobro ono što radimo osporavati naša nastojanja, potcjenjivati ih, pa često i osuđivati nas zbog onoga što činimo.

Božiji imperativ čovjeku koji se na različite načine provlači kroz Kur'an i Sunnet Muhammeda, s.a.v.s., jeste da bude produktivan i koristan član zajednice i društva u kojem živi!

Musliman ovaj svijet doživljava kao "žitnicu budućeg svijeta", kao vrijeme i prostor za rad i djelovanje, a tek budući svijet kao vrijeme i mjesto nagrade, i zato ne očekuje nagrade i priznanja na ovom svijetu, a ako ih već dobije, zahvalan je na njima.

Neizbježni nastup smrti potiče nas da njegujemo dobre manire, da budemo zapamćeni kao dobra osoba i da ostavimo nešto što koristi onima koji dolaze poslije nas. Dakle, islamsko viđenje motivacije nije samo služiti ljudima na individualnoj ravni, već čovječanstvu u cjelini.[31]

Da bismo bolje razumjeli motivacione procese, neophodno je shvatiti sljedeće činjenice:

30 At-Tawba, 105.

31 https://aboutislam.net/reading-islam/living-islam/motivation-life-muslim/ (24. 8. 2020.)

FIN_Zbornik 24.indd 116 27/05/2021 11:52

- da je ličnost cjelovit sistem i da se motivacioni procesi ne odvijaju izvan tog sistema. Motivi koji u datom trenutku potiču organizam na aktivnost utiču ne samo na naše ponašanje, već i na naše opažanje i mišljenje. Slično, proces motivacije je u najtješnjoj vezi i s emocionalnim procesima individue toliko da ih je, najčešće, veoma teško izolovano posmatrati. Spomenimo samo da oba izraza, izraz motivacija i izraz emocija, u osnovi imaju isti korijen riječi, latinski glagol *movere*, što znači *kretati se*. Drugim riječima, motivi se na razne načine udružuju s ostalim osobinama ličnosti i u zavisnosti od ostvarene "kombinacije" imaju i različite posljedice;
- da je motivacija u osnovi relacioni proces. Tačnije, motivacioni procesi uspostavljaju odnos između individue i sredine koja je okružuje, jer iako potrebe pripadaju motiviranoj individui, ciljevi koje te potrebe mogu zadovoljiti nalaze se u spoljnoj sredini.

Budući da su ljudska bića izuzetno kompleksna i sastavljena iz više različitih elemenata, prirodno bi trebale biti najmanje dvije vrste motiva:

- biološki motivi i
- psihološki motivi.

Ljudski motivi se zasnivaju na potrebama, bilo svjesnim, bilo podsvjesnim. Neke potrebe su primarne, kao što su biološki, fiziološki zahtjevi za vodom, zrakom, hranom, snom, spolnim odnosom. Ostale se potrebe, psihološke, kao što su potreba za samopoštovanjem, ispunjenjem, statusom povezanosti s drugima, ljubavi, dostignućem, samodokazivanjem, manipulacijom, kontrolom, istraživanjem i znatiželjom mogu smatrati sekundarnima. Ove potrebe kod različitih pojedinaca variraju u vremenu i intenzitetu.[32]

Iz islamske perspektive, vjerski motiv: činiti sve u svome životu da bismo bili Allahu bliski i dragi, može biti uključen kao

32 T. Lazibat i K. Dumičić, *nav. članak*, str. 5.

FIN_Zbornik 24.indd 117 27/05/2021 11:52

jedan od psiholoških motiva, ali je on vrlo često temeljni motiv u djelovanju i životu muslimana.[33]

Fokus na ljudskoj duši je jedina bitna razlika između islamske koncepcije motivacije i savremene zapadnjačke koncepcije motivacije.

Očigledno, stepen do kojeg vjerski motiv utječe na ponašanje zahtijeva da duše ljudi budu na određenom stepenu imana, odnosno određenom stepenu potencijala prihvatanja imana. Pošto savremena zapadnjačka psihologija ne uključuje dušu kao predmet istraživanja, vjerski motiv ima minimalnu pažnju u psihologiji motivacijske literature. Budući da muslimani vjeruju da se ljudska bića sastoje od tijela i duše, islamska perspektiva o tome kako je osoba motivirana po biološkim motivima se također razlikuje od zapadne. Ukratko, muslimani vjeruju u postojanje ljudske duše i njen presudan utjecaj na ljudsku motivaciju.[34]

Kao ljudska bića, privučeni smo pitanjima poput: "Šta je smisao ovoga?" ili "Zašto sam ovdje?" svaki put kad nešto pokušamo, a posebno kada nam je teško. Želimo da rad dugoročno ima smisla, želimo da osjetimo da radimo nešto vrijedno i želimo da se osjećamo potvrđenim. Tu potrebu primjenjujemo ne samo za svakodnevni rad, već i za sam život. U nekom trenutku, svaki pojedinac dužan je da se zapita: "Zašto?"[35]

Upravo stimulacija potiče kadrove na stvaralaštvo, kreativnost, inovativnost, veće rezultate i odgovornost. Kombinacijom materijalnih i moralnih oblika stimulacije postiže se puna angažiranost zaposlenika, što se odražava na ekonomičnost, racionalnost i efikasnost rada.

Zadatak (obaveza) menadžera je da shvate ljudsku složenost i individualnost, motivacione teorije te da u zavisnosti od specifičnih okolnosti u kojima se kompanija nalazi pronađu i

33 Više v.: http://www.islambosna.ba/motivacija-i-islam-i-dio/ (7. 8. 2018).
34 Više v.: http://www.islambosna.ba/motivacija-i-islam-i-dio/ (7. 8. 2018).
35 https://aboutislam.net/reading-islam/living-islam/motivation-life-muslim/ (24. 8. 2020.)

FIN_Zbornik 24.indd 118 27/05/2021 11:52

primijene različite materijalne i nematerijalne motivacione tehnike motivacijskog sistema i izgrade motivacioni sistem koji može pomoći organizaciji da poveća svoju konkurentsku sposobnost i vrijednost. Upravo, sposobnost menadžera i jeste u tome da prepozna pojedinačne razlike i potrebe ljudi, i da poveže te ljude s poslovima koji su primjereni njihovim potrebama. Naime, dobar menadžer mora da se rukovodi saznanjem da je svaki pojedinac poseban, jedinstven, da se umnogome razlikuje od drugih ljudi te da se u istoj mjeri razlikuju i potrebe koje ga motiviraju. Posebno važno je da pri tome pravilno individualizira nagrade te da ih poveže s radnim učincima i realizacijom ciljeva.

Povezivanje s vlastitim snovima pokreće u čovjeku strast, oslobađa energiju i izaziva uzbuđenje. Ovakva strast, kada obuzme lidere, može da potakne oduševljenje u ljudima koje predvode. Najvažnije je otkriti svoje idealno ja – osobu kakva biste željeli da postanete, uključujući i to šta želite u životu i radu... Da biste razvili ovu idealnu sliku, neophodno je da posegnete za svojim najdubljim osjećanjima. Znat ćete da ste ih dosegli onda kada iznenada osjetite da su vas strasno obuzele mogućnosti koje vam život nudi.[36]

Cilj ovoga teksta nije samo teorijski ukazati na smisao i značaj motivacije nego dati i konkretne preporuke na koji način postići jaču motivaciju u svome životu. U nastavku navodimo nekoliko važnih pravila:

1. da bismo mogli motivirati druge, sami moramo biti motivirani. Allah, dž.š., skreće pažnju Božijem Poslaniku, s.a.v.s., da toliko ne izgara zbog neposlušnosti svojih savremenika: *Pa zar ćeš ti za njima od tuge svisnuti...*?[37];
2. za motiviranje moramo imati jasan cilj. Kroz motivaciju težimo nekom budućem događaju. Bez cilja ne može biti ni motivacije. Neki psiholozi povezuju ciljeve sa nadom.

36 Danijel Goleman, Ričard Bojacis i Eni Maki, *Emocionalna inteligencija u liderstvu: naučite da emocionalno inteligentno rukovodite,* (s engleskoga: Mira i Vera Gligorijević), Adizes, Novi Sad, 2006., str. 140.

37 Al-Kahf, 6.

FIN_Zbornik 24.indd 119 27/05/2021 11:52

U nedostatku nade postajemo bezvoljni i pasivni. Dok ima nade, ima radosti i optimizma. Dakle, da bismo imali motivaciju, moramo jasno definirati svoje ciljeve i svrhu života;

3. jednom postavljena motivacija nije vječna. Ako je neko motiviran danas, ne znači da će biti i sutra. Pojedinac može biti motiviran na poslu, a demotiviran kući. Motivacija i pozitivan osjećaj nisu trajni. Proces motivacije mora biti kontinuirano podržavan;
4. za motivaciju je potrebno priznanje. Ovaj zakon je možda i najvažniji zakon motivacije. Priznanje je raznoliko. Od određene titule, pisma zahvale, pohvale djetetu za crtež koji je nacrtalo u školi. Prema mogućnosti davanja priznanja procjenjuje se i ego pojedinca. Egoistični rukovodioci ne mogu shvatiti koliko je priznanje u procesu motivacije bitno i u njihovom načinu motiviranja vladaju samo "tehnički elementi", dok je za davanje priznanja potrebno biti stvarno iskren i "velik". Samo stabilni ljudi i prave vođe znaju dati iskreno i jako priznanje. I po tome postaju poznati;
5. osjećaj pripadnosti motivira. Što je manja grupa kojoj pojedinci pripadaju, veća je njihova odanost i zalaganje. Iz ovog razloga dobar vođa pravi manje timove te u pravednoj utakmici ostvaruje osjećaj pripadnosti, a samim tim i bolje motivacijske rezultate. Iz ovog proizlazi da je unutar organizacije dobro definirati ime pojedine skupine, odjel za marketing, prodajni, proizvodni, a kod istih odjela dodijeliti neka poznata imena timu. Logičan zaključak ovog zakona je proces kojem svi zajedno svjedočimo proteklih godina, a to je "team building". Pravi menadžer zna da li je njegova radna grupa sposobna za *team building* ili će takav događaj izazvati suprotan efekt. Ne smijemo zaboraviti poznatu činjenicu da čovjek koji je nagovoren na nešto protiv svoje volje i dalje ostaje pri svome mišljenju.[38]

38 Više v.: https://akos.ba/pet-zakona-motivacije-u-cemu-je-tajna/ (7. 8. 2018.)

FIN_Zbornik 24.indd 120 27/05/2021 11:52

Kao što smo već rekli, neophodno je s vremena na vrijeme podsjećati se na svoje pozvanje, odgovornost prema Stvoritelju i svijetu u kojem živimo, istrajnost na putu dobra i obavezu da vrijeme što konstruktivnije koristimo. U tome nam mogu pomoći jasne motivacijske poruke, kao što su sljedeće:

Ko se plaši popeti se na planinu... zauvijek će živjeti u rupi!
Jedino ćeš propasti ako prestaneš pokušavati.
Postati prvi je mnogo lakše nego ostati prvi.
Osoba koja staje u stope drugih ne ostavlja tragove iza sebe!
Mnogi prihvataju savjete, ali se samo mudri njima okoriste.

Zaključak

Bez obzira na sve potencijale kojima je čovjek, kao najsavršenije Božije stvorenje, odlikovan i zbog čega je postavljen za namjesnika (*halifu*) Božijega na Zemlji, ovo "postnormalno vrijeme" karakterizira otuđenost, bezvoljnost i demotiviranost. Jedan od glavnih faktora koji utječu na takvo stanje jeste da je zaboravivši svoga Stvoritelja, zaboravio i cilj svoga života i njegov život je izgubio smisao.

Čovjek je najsavršenije Božije stvorenje i sastavljen je od različitih elemenata koji su po svojoj prirodi suprotstavljeni jedni drugima, a svi nastoje da zadobiju primat i centralnu poziciju u ljudskom biću. Otuda su brojni faktori koji pokreću i usmjeravaju čovjeka, a s druge strane, mnogi ga ograničavaju i sputavaju. Koji će u konačnici biti način i intenzitet njegovog života, zavisi od brojnih unutarnjih i vanjskih faktora.

Stanje u kojem se nalazi savremeni čovjek svjedoči da nije dovoljno imati razvijene duhovne, moralne, intelektualne, radne i dr. potencijale nego je od presudnog značaja za uspjeh pojedinca, porodice i kolektiva imati snažnu motivaciju koja će omogućiti maksimalno aktiviranje potencijala koje posjedujemo.

Motiviranost učenika, studenata, radnika, vojnika, umjetnika, naučnika, istraživača i dr. je presudan faktor koji donosi konkurentsku prednost, rezultate i uspjeh.

Osnova islamskog sistema motiviranja je u razumijevanju čovjeka ne kao robe ili radnika, nego kao najodlikovanijeg Božijeg stvorenja koje je zaduženo da izgrađuje svijet i život na njemu na principima pune pokornosti jedino Bogu, saradnje i razumijevanja s drugima i potpune angažiranosti na putu dobra.

Motivacija je ključna za visoke standarde poslovanja, za poticanje kreativnosti i inovativnosti, za profesionalni razvoj zaposlenih i njihovo zadržavanje u kolektivu. U kolektivima koji nemaju razrađenu strategiju motivacije i nagrađivanja vlada loša radna atmosfera, nedostaje odgovornosti i povjerenja, pa se zaposlenici loše osjećaju te neminovno dolazi do stagnacije i nazadovanja. Nasuprot tome, u kolektivima u kojima su zaposlenici motivirani, na posao se dolazi u pozitivnom razmišljanju, zaposlenici se identificiraju s kolektivom i nastoje doprinijeti njegovom razvoju i rastu i zadovoljni odlaze s posla.

Literatura

Kur'an s prevodom, preveo: Besim Korkut, Kompleks Čuvara dvaju časnih harema kralja Fahda za štampanje Mushafi šerifa, Medina, 1412. po H.

Bašić Boris, "Upravljanje ljudskim resursima i motivacija zaposlenika – primjer poduzeća Podravka", Ekonomski fakultet Sveučilišta u Splitu, Split, 2016.

Buntak Krešimir, Drožđek Ivana i Kovačić Robert, "Materijalna motivacija u funkciji upravljanja ljudskim potencijalima", https://hrcak.srce.hr/index.php?id_clanak_jezik=149147&show=clanak

Buntak Krešimir, Drožđek Ivana i Kovačić Robert, "Nematerijalna motivacija u funkciji upravljanja ljudskim potencijalima", https://hrcak.srce.hr/file/155360

Eeqbal Hassim, *Elementary education and motivation in Islam: perspectives of medieval Muslim scholars 750-1400* CE, Cambria Press, Amherst, New York, 2010.

Goleman Danijel, Bojacis Ričard i Maki Eni, *Emocionalna inteligencija u liderstvu: naučite da emocionalno inteligentno rukovodite,* (s engleskoga: Mira i Vera Gligorijević), Adizes, Novi Sad, 2006.

Grgin Tomislav, *Edukacijska psihologija,* Naklada Slap, Jastrebarsko, 1996.

FIN_Zbornik 24.indd 122 27/05/2021 11:52

Lazibat Tonći i Dumičić Ksenija, "Upravljanje ljudskim resursima i permanentna izobrazba – temeljni čimbenici kvalitete", https://issuu.com/kvaliteta.net/docs/lazibat_tonci

Nabīl Ša'bīn 'Abda Makīn wa āḫarūn, *Al-Ḥawāfiz ad-dīniyya fī maǧāl al-a'māl – dirāsa naẓariyya wa taṭbīqiyya,* Ǧāmi'a al-Ḥudayda, Yaman, 2006/2007.

Rakić Branko, *Motivacija i školsko učenje,* II izmijenjeno i dopunjeno izdanje, Svjetlost, Sarajevo, 1977.

Rejsuni (Er-) Ahmed, *Ciljevi šerijata: Eš-Šatibijeva teorija,* El-Kalem i CNS, Sarajevo, 2009.

Ša'rani (Eš-) šejh Abdulvehhab, *Sveta svjetla o spoznaji načela tesavvufa,* (prijevod s arapskog: Ismail Ahmetagić), El-Kalem, Sarajevo, 2009.

Varga Matija, "Upravljanje ljudskim potencijalima kroz motivaciju", https://hrcak.srce.hr/71338

https://aboutislam.net/reading-islam/living-islam/motivation-life-muslim

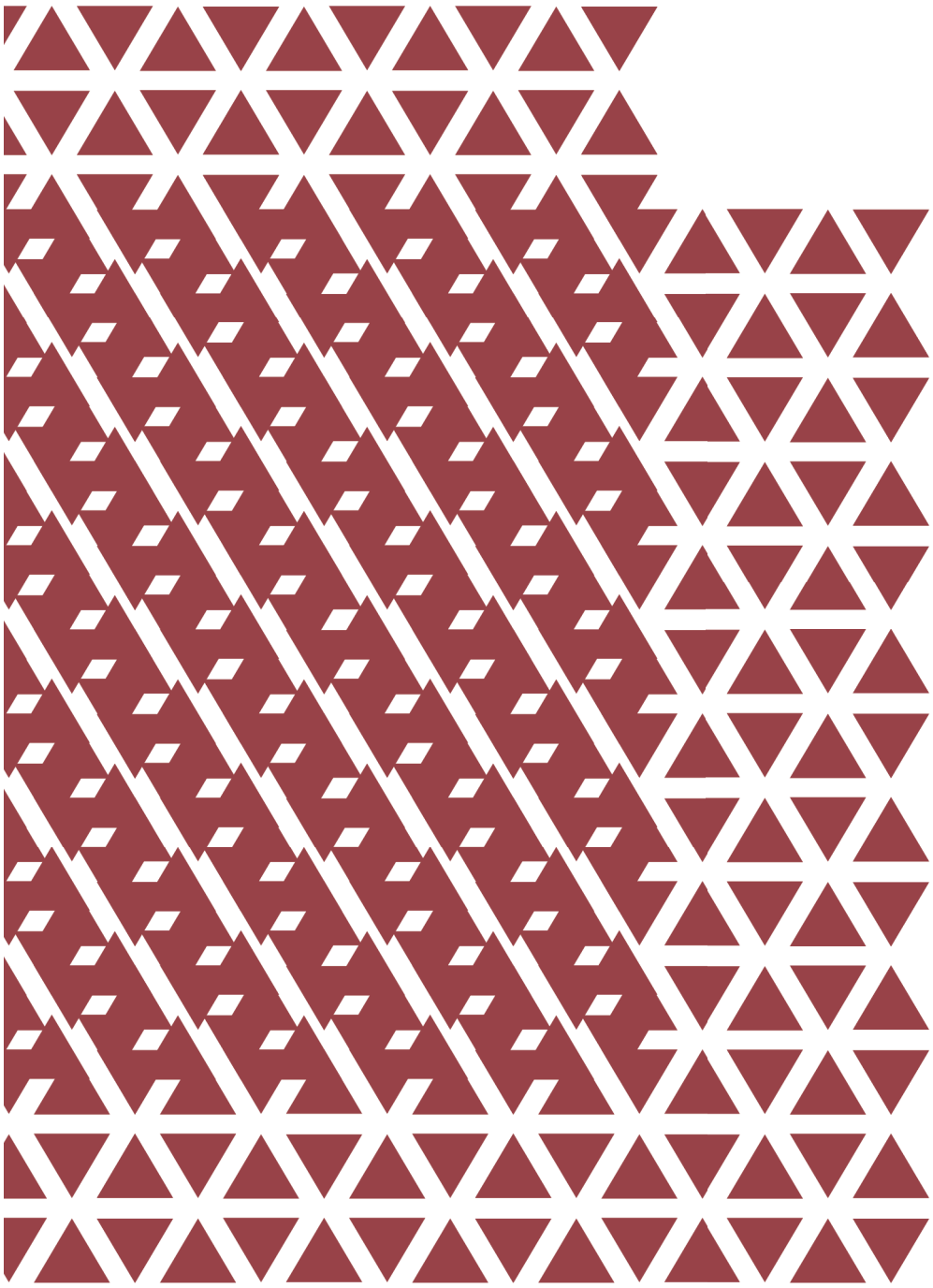
https://akos.ba/pet-zakona-motivacije-u-cemu-je-tajna/

http://globalanalitika.com/znacaj-motivacije-za-uspjeh/

http://www.islambosna.ba/motivacija-i-islam-i-dio/

http://www.samopozitivno.com/zasto-vazna-motivacija

https://www.nafahat-tarik.com/2018/01/Al-Himat-eind-Al-soufia.html



FIN_Zbornik 24.indd 124 27/05/2021 11:52

KENAN MUSIĆ
Antinomija pozitivne i negativne kritike prenosilaca hadisa

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

Stručni rad
Primljeno: 22. 10. 2020.
Prihvaćeno: 18. 11. 2020.

Ključne riječi:
antinomija, pozitivna kritika, negativna kritika, prenosioci hadisa, *ta'dil*, *džerh*, *'ilm ar-ridžal*

Sažetak:
U tekstu se analizira pojava suprotstavljanja pozitivne i negativne kritike prenosilaca hadisa. Često se u hadiskim naukama pojavljuju različite ocjene prenosilaca, a što se reflektira na valorizaciju hadiskoga teksta. Autor teksta istražuje na koji način na ovu pojavu, uvjetno nazvane antinomijom, odgovaraju nauke o prenosiocima i nauka o pozitivnoj i negativnoj kritici prenosilaca. Daje li se prednost pozitivnoj ili negativnoj kritici, koji su uvjeti da se one u osnovi prihvate ili odbace te kako su hadiski stručnjaci gledali na suprotstavljene ocjene? Na kraju rada ukazuje se na neke elemente savremene primjene ove oblasti hadiske nauke u kontekstu islamske kulture informisanja i kritičke analize informacija čija količina nadmašuje onu iz prošlosti s obzirom na tehnološki progres čovječanstva.

FIN_Zbornik 24.indd 125 27/05/2021 11:52

Kenan Musić

The Antinomy of Positive and Negative Critique of Hadith Narrators

Keywords:

antinomy, positive criticism, negative criticism, hadith narrators, *ta'dil*, *jerh*, *'ilm ar-rijal*

Abstract:

The text analyzes the phenomenon of opposition between positive and negative criticism of hadith narrators. Often, in the science of hadith, different evaluations of the narrators appear, which is reflected in the valorization of the hadith text. The author of the text investigates the ways the studies of narrators and the studies of the positive and negative criticism of narrators answer to this phenomenon, conditionally called antinomy. Is preference given to positive or negative criticism, what are the conditions for them to be basically accepted or rejected, and how did the hadith scholars view the conflicting evaluations? At the end of the paper, some elements of modern application of this field of hadith studies are pointed out in the context of the Islamic culture of information and critical analysis of information whose amount exceeds that of the past with regard to the technological progress of mankind.

كنان موسيتش

تناقض التعديل والجرح لرواة الحديث

الكلمات المفتاحية:

الكلمات المفتاحية: التناقض، التعديل، الجرح، رواة الحديث، علم الرجال

الملخّص:

يتمّ في البحث تحليل ظاهرة تناقض التعديل والجرح لرواة الحديث. فكثيرا ما تظهر في علوم الحديث تقديرات الرواة المختلفة مما ينعكس على تقييم نص الحديث. ويدرس الباحث طريقة ردّ علم الرجال وعلم التعديل والجرح على هذه الظاهرة التي نسمّيها بتحفظ التناقض. هل يُقدّم التعديل أو الجرح، وما هي شروط قبولهما أو ردّهما، وكيف كان خبراء الحديث ينظرون إلى التقديرات المتناقضة؟ وفي نهاية البحث تتمّ الإشارة إلى بعض عناصر التطبيق المعاصر لهذا المجال من علم الحديث في سياق ثقافة الإعلام الإسلامية والتحليل النقدي للمعلومات التي تفوق كمّيتها الكمية في الماضي نظرا لتقدّم البشرية التكنولوجي.

FIN_Zbornik 24.indd 126 27/05/2021 11:52

Uvod

Među hadiskim naukama posebno mjesto zauzima hadiska nauka pozitivne i negativne kritike prenosilaca hadisa – *'ilmul-džarh vat-ta'dīl*. Značaj ove nauke počiva u činjenici da se na osnovi njenih načela, metoda i tehnika otkrivaju nepouzdani prenosioci, pa samim tim i nepouzdani hadisi. Hadis Božijega Poslanika, s.a.v.s., je izvor učenja islama, pa je neophodno razlučiti vjerodostojne od nevjerodostojnih predaja kako bi se pristupilo procesu analize, argumentacije i deriviranja principa, propisa i etičkih normi islama iz Hadisa.

U definiranju nauke o pozitivnim i negativnim kritikama, često posmatrane kao ogranak hadiske nauke *'ilm ar-riğāl* – nauke o prenosiocima hadisa,[1] navodi se da je to znanost koja istražuje pozitivne i negativne karakteristike prenosilaca, pažljivo ih bilježi i označava posebnim stručnim terminima na osnovu čega se njihove predaje prihvataju ili odbacuju.[2] Ogroman napor su hadiski učenjaci uložili u ovoj oblasti hadiskih nauka i ostavili veliki broj nezaobilaznih djela čime su obogatili literaturu islamskih nauka i ponudili značajne spoznaje svim istraživačima na polju hadiskih nauka.

Pojam *ğarh* dolazi od glagola *ğaraha* što znači raniti, ozlijediti i smatrati nepodobnim,[3] dok pojam *ta'dīl* u arapskome jeziku ima značenje pozitivne ocjene neke osobe u smislu kredibiliteta i pouzdanosti.[4] U kontekstu na koji ukazuje etimologija pojmova, ali i definicije nauke o pozitivnim i negativnim kritikama prenosilaca, opširno je razmatrano pitanje opravdanosti kritike prenosilaca, što je bila iznimno bitna dilema u historiji razvoja islamskih nauka. Muslimanski učenjaci smatraju da je ova forma kritike dozvoljena, jer ima za cilj sačuvati autentičnost izvora islama, a ne degradiranje ljudi.[5] Slično se u savremenom

1 Vidi više: Hađi Halifa, Mustafā al-Hanafi, *Kašf az-Zunūn*, Dār al-kutub al-'ilmijje, Bejrut, tom I, str 582.
2 Abū Šuhba, Muhammad b. Muhammad, *Al-Wasit fi 'ulūmil-hadis*, Dār al-fikr, str. 385.
3 Al-Halīl b. Ahmed, *Kitāb al-'ajn*, Dār Maktaba al-Hilāl, tom III, str. 77.
4 Ar-Rāzi, Muhammad b. Abū Bakr, *Muhtār as-sihah*, Al-Maktaba al-'asriya, Bayrut, 1999., str. 202.
5 Abu Šuhbe, nav. djelo, str. 385.

FIN_Zbornik 24.indd 127 27/05/2021 11:52

kontekstu tretira analiza javnih ličnosti i ocjenjivanje njihovog rada u domenu općeg interesa. Općepoznato je da se smatra ne samo dozvoljenim već obaveznim ispitivanje moralnih kvaliteta svjedoka u sudskim procesima i pravnim sporovima pa je stoga preče da se stručno i studiozno analiziraju osobe koje prenose hadis Božijega Poslanika, s.a.v.s., koji je izvor učenja islama. Navedeno se argumentira riječima Božijega Poslanika, s.a.v.s., o nekom čovjeku: "Loš li je on sin te porodice!"[6] kao i hadisom u kojem Poslanik, s.a.v.s., govori o osobinama dva prosca koji su htjeli zaručiti Fātima b. Qajs: "Abū Ǧahm ne skida štap sa ramena, a Mua'wiya je siromašan, nema nikakvog imetka."[7]

1. Nauka o pozitivnoj i negativnoj kritici prenosilaca

Nauka o pozitivnoj i negativnoj kritici prenosilaca svoj začetak je imala još za vrijeme života Božijega Poslanika, s.a.v.s. Navedeno svjedoče ranije citirani hadisi, a isti pristup zadržali su ashabi i tabi'ini. Među istaknutim kritičarima prenosilaca hadisa istakli su se 'Abdullah b. 'Abbās (u. 68.), 'Ubada b. es-Sāmit (u. 34.), Anas b. Mālik (u. 93.), 'Āiša, r.a., i dr. U vrijeme tabi'ina apokrifnost se pojačala kada se radi o predajama općenito pa su stoga učenjaci ove generacije morali uložiti dodatne napore u registrovanju lažaca, njihovih predanja i zaustavljanju širenja laži o Božijem Poslaniku, s.a.v.s. Ovo je formativno vrijeme nauke o prenosiocima hadisa i najpoznatiji učenjaci koji su se istakli u ovoj oblasti bili su Sa'īd b. al-Musajjab (u. 94.), Āmir aš-Ša'bī (u. 103.), Muhammad b. Sīrīn (u. 110.) i dr. U kasnoj formativnoj fazi pojavljuju se stručnjaci iz uže oblasti, a to je kritika prenosilaca hadisa. Njihova metodologija, preciznost i utemeljenost rezultirala je prihvatanjem ocjena o prenosiocima i spriječila

6 Al-Buharī, Muhammad b. Ismā'il, *Sahīh*, Adab, Bāb lam yakun an-nabiyyu fāhišen, br. 6032.

7 Muslim, Muslim b. Haǧǧağ, *Sahīh*, Talāq, Bāb mutallaqa salasan, br. 1480. Metafora upotrijebljena u hadisu o nespuštanju štapa, prema komentatorima hadiskih zbirki, odnosi se na kontinuirano putovanje ili, pak, na ekstenzivnu upotrebu sile prema bližnjima.

FIN_Zbornik 24.indd 128 27/05/2021 11:52

širenje lažnih predanja za koje se tvrdilo da su prenesene od Božijega Poslanika, s.a.v.s. Najistaknutiji učenjaci u ovoj oblasti su Ma'mar b. Rāšid (u. 153.), Al-Avzā'ī (u. 157.), Sufyān as-Savrī (u. 161.), Hammād b. Salama (u. 167.), Mālik b. Anas (u. 179.), 'Abdullah b. al-Mubārak (u. 181.), Yahyā b. Sa'īd al-Qattān (u. 198.) i dr. U trećem stoljeću najpoznatiji kritičari prenosilaca hadisa su Yahyā b. Ma'īn (u. 233.), 'Alī b. al-Madīnī (u. 234.), Ahmad b. Hanbel (u. 241.), zatim Al-Buhari (u. 256.), Muslim (u. 261.), Abu Zur'a (u. 264.), Abū Hatim ar-Rāzī (u. 277.) i dr.[8] Nije nam namjera opsežnije se baviti ovom naukom, međutim, želimo ukazati da je iznimno velik broj učenjaka i djela ove oblasti najbolji pokazatelj njenog značaja i posvećenosti učenjaka autora čija je uža specijalnost bila pozitivna i negativna kritika prenosilaca.[9]

Strukturalno posmatrano, učenjaci su kroz ovu hadisku nauku precizirali uvjete za pouzdanost prenosilaca, determinirali pouzdane i precizne prenosioce, pojasnili valjanost razloga za negativnu i pozitivnu kritiku, detaljno pojasnili koji se sve termini koriste za specifične kategorije hadiskih prenosilaca, analizirali uvjete za kritičare prenosilaca i prihvatanje ocjena općenito te podrobno tretirali temu našeg rada, a to su različite ocjene o konkretnom prenosiocu, suprotstavljanje ocjena ili antinomija pozitivne i negativne kritike o nekom prenosiocu. Praćenje prenosilaca i primjena pravila ove nauke rezultirali su metodičnom prevencijom širenja neistina i laži uz zloupotrebu autoriteta Božijega Poslanika, s.a.v.s.[10] Imam Al-Hakim spominje ovu nauku kao osamnaestu disciplinu hadiskih nauka i ukazuje na činjenicu, kasnije elaboriranu od pojedinih savremenih hadiskih autoriteta, kakav je npr. dr. Nuruddin 'Itr, da se radi o sintezi nauke o prenosiocima i nauke o pozitivnoj i negativnoj

8 V. opširnije: Zuhdija Hasanović, *Pozitivna i negativna kritika prenosilaca*, Hrestomatija Terminologija hadisa, priredio Aid Smajić, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 2006., str. 171-179.

9 Al-Kattanī, Muhammad b. Abū al-Fayyad, *Ar-Risala al-mustatrafa*, Dār al-bašāir al-islamiyya, 2000., str. 147.

10 Al-Laknawī, 'Abdulhayy, *Ar-Raf'u wa at-takmīl*, Maktab al-matbū'at al-islāmiyya, Halep, 1304. h., str. 67; As-Sahawi, *Fath al-mugis*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bejrut, tom I, str. 354.

FIN_Zbornik 24.indd 129 27/05/2021 11:52

kritici prenosilaca u formi "vaganja" prenosilaca u smislu kredibiliteta i preciznosti.[11]

2. Pitanje različitih ocjena jednog prenosioca

Pitanje različitih ocjena jednog prenosioca spada u red izuzetno bitnih elemenata procesa pozitivnog i negativnog ocjenjivanja prenosilaca. Ocjene hadisa u smislu vjerodostojnosti, prihvatanja ili odbacivanja u velikoj su mjeri povezane sa ovim procesom, što se reflektuje na deriviranje propisa i načela islama u cijelini. Iščitavanjem literature dolazimo do zaključka da su različite ocjene sublimirane u dvije vrste, dakako uz mogućnost da se unutar svake naprave podvrste. Najprije, možemo govoriti o vrsti gdje imamo različite ocjene u smislu pozitivne i negativne od jednog referentnog učenjaka iznesene o konkretnom prenosiocu. Druga vrsta je kada su različite ocjene iznesene od većeg broja referentnih učenjaka hadiske nauke. U nastavku rada ćemo tretirati obje vrste različitih ocjena, a zatim dodatno pojasniti pravilo „negativnoj kritici se daje prednost nad pozitivnom" kako bismo zaokružili ovu tematsku cjelinu u smislu ispravljanja pojedinih pogrešnih percepcija ovog pravila.

2.1 Različite ocjene od jednog referentnog učenjaka (imama) o konkretnom prenosiocu

Kada pronađemo u relevantnoj hadiskoj literaturi da neki od referentnih učenjaka, imama u nauci, za nekog prenosioca kaže da je pouzdan, a zatim da nije pouzdan, ovo je primjer antinomije ocjene konkretnog prenosioca. Primjere za navedenu pojavu nerijetko možemo pronaći kod imama autoriteta u hadiskoj znanosti poput ranije spominjanih imama Ahmada, imama Yahyā b. Ma'īn i dr. U ovom slučaju, imam as-Sahāwī navodi da je neophodno obratiti pažnju na sljedeće presudne faktore i elemente. Prije svega, neophodno je izvršiti detaljnu analizu da li je

11 Al-Hākim, Muhammad b. 'Abdullah, *Ma'rifa 'ulūm al-hadis*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bejrut, 1977., str. 52; 'Itr, Nūruddin, *Manhağ an-naqd fi 'ulūmi al-hadis*, Dār al-fikr al-mu'asir, Bejrut, 1997., str. 92

FIN_Zbornik 24.indd 130 27/05/2021 11:52

imam kritičar izrekao negativnu ocjenu u općem ili užem smislu. Naime, nekada se dogodi da relevantnoga kritičara upitaju za konkretnu relaciju između dva prenosioca i on izrekne negativnu kritiku, pod čime misli da je slab u prenošenju od konkretnog prenosioca, a nikako općenito.

Dakle, ne radi se o apsolutnoj diskvalifikaciji i negativnoj ocjeni već samo o ocjeni u relaciji sa konkretnim prenosiocem kada nije ispunio kriterije za pozitivnu ocjenu. Primjer je ocjena imama Yahyā b. Ma'īna prenosioca po imenu Al-'Alā b. Abdurahmāna, koji prenosi od svoga oca. Kada je Yahyāa imam Ad-Darimi upitao kakav je Al-'Alā u prenošenju od svoga oca, on je odgovorio: "Nije loš!" Zatim je upitao ko mu je draži, kome daje prednost – njemu ili Abū Sa'īdu al-Maqburiju, Yahyā je odgovorio: "Sa'īd je pouzdaniji, a Al-'Ala je slab." Ovom ocjenom Ibn Ma'īn nije želio kazati da je Al-'Alā općenito slab prenosilac, jer bi to rekao kada ga je ranije ocijenio ocjenom "nije loš", već je ocjenu izrekao u komparativnoj analizi dvojice prenosilaca, pa je kazao "da je slab u odnosu na Sa'īda al-Maqburija".[12]

Ovaj primjer nije usamljen i u mnogim slučajevima ocjene imama hadiske nauke – kada u jednoj izjavi konkretnog prenosioca ocijene pozitivnom ocjenom, a u drugoj izjavi istog ocijene negativnom ocjenom, pripadaju ovoj vrsti.[13] Posebnu pažnju potrebno je posvetiti verifikaciji ocjene, ali nakon što se potvrdi da je ocjenu izrekao autoritet u Hadisu, često različite ocjene mogu doći iz spomenutog razloga.[14]

Također, kada se radi o ovoj vrsti, u literaturi se spominje i drugi način usklađivanja različitih ocjena istog prenosioca kod nekog od imama autoriteta ove nauke. Bez obzira što je uvjet da valjanost pozitivne i negativne ocjene prenosioca da je izrekne priznati autoritet, ostaje činjenica da se ipak radi o idžtihadu,

12 As-Sahawi, *Fath al-mugis*, tom I, str. 310.

13 Isto, tom I, str. 374.

14 Posebnu studiju o različitim ocjenama kod Ibn Ma'ina u izdanju Kompleksa Kralj Fahd za štampu časnog Kur'ana objavio je Sa'di b. Mahdī al-Hašimī pod naslovom *Različite ocjene kritičara prenosilaca o kojima postoje različiti stavovi – studija pojave kroz ocjene Ibn Ma'ina*; Ihtilāf aqwāl an-nuqqād fī ar-ruwwāt al-muhtalaf fīhim ma'a dirāsa hadihi az-zāhira 'inda Ibn Ma'īn.

intelektualnom naporu koji se temelji na dostupnim podacima i činjenicama. Može se desiti da zbog uključivanja nekih elemenata u ovaj proces autoritet ocjenu promijeni, što je također moguće pojašnjenje različite ocjene. Dakako, u ovom slučaju poznavanje geneze i historijata je od ključne važnosti u spoznaji relevantne i konačne ocjene nekog prenosioca. Često spominjan primjer jesu različite ocjene Al-Hasana b. 'Ufayra koje spominje imama ad-Dāraqutnī, pa jedne prilike kaže za njega da je *munkiru-l-hadis*, a u druge da je *matrūk*.[15]

Treća mogućnost je da se stanje prenosioca promijeni, pa se iz tog razloga promijeni i ocjena imama o njemu u smislu pozitivne i negativne kritike. Stanja ljudi nisu postojana. Zato se i nazivaju stanjima, te osoba koja je pouzdana i povjerljiva može postati neopuzdana i nepovjerljva. Također, moguće je da i osoba koja nije bila pouzdana, promjenom životnog stila, može postati pouzdana. Primjer je prihvatanje prenošenja osobe koja iznese potvoru o nekome, pa se zatim pokaje i popravi svoje stanje.[16] Imam as-Sahāwī navodi da se promjena ocjene u ovom slučaju može posmatrati kao promjena idžtihada pravnika u pogledu nekog propisa.[17]

Bitno je istaći koncenzus učenjaka o pitanju pokajnika od grijeha iznošenja laži na Božijega Poslanika, s.a.v.s., a ono glasi da mu se, bez obzira na pokajanje, prenošenje hadisa više nikada ne prihvata.[18]

15 *Matrūk* (ostavljen, odbačen, napušten, zanemaren) u hadiskoj nauci označava hadis koji prenosi prenosilac (ravija) osumnjičen za laž, druga predaja hadisa nije poznata, a sam se sukobljava sa poznatim šerijatskim pravilima. Za razliku od apokrifnog *mawdū'* ne kaže se da ga prenosi lažac već osoba optužena za laž s obzirom da optužba nije potvrđena već samo jako utemeljena. Kada se radi o *munkar* hadisu, dominiraju dva pristupa. Prvi je pristup Ibn Hağara da je to hadis kojeg prenosi dosta slab ravija i u svojemu prenošenju protivriječi pouzdanim ravijama. Drugi pristup pojedinih učenjaka je da se *munkar* hadisom smatra onaj u čijemu se senedu ima prenosilac koji izrazito mnogo griješi u prenošenju, ili prenosilac izraženog nemara, ili pak prenosilac sklon grijesima. Iz ovoga se može vidjeti kolika je razlika između dvije ocjene i da postoje elementi zbog kojih imam Ad-Dāraqutnī iz negativne kritike blaže forme prelazi u negativnu kritiku jače forme. V. opširnije: Abū Šuhba, naved. djelo, str. 305, 411.

16 Az-Zarkašī, Muhammad b. 'Abdullah, *An-Nukat 'alā Muqaddima Ibn as-Salah*, Adwāu as-salaf, Rijad, 1998., tom III, str. 410.

17 As-Sahāwi, naved. djelo, tom I, str. 352.

18 Al-Hatīb al-Bagdādi, Ahmad b. 'Alī, *Al-Kifāya fī' 'ilmi ar-riwāya*, Al-Maktaba al-'ilmiyya, Medina, str. 117-118; 'Itr, Nūruddin, *Usul al-garh wa at-ta'dil*, Dār Farfūr, Damask, 2000., str. 97-98.

Prilikom analize ocjena ove vrste neophodno je pažljivo analizirati termine pozitivne i negativne kritike koje autoritet, imam, upotrebljava. Nekada termin može biti dvoznačan, kao što je slučaj sa "muaddin", koji ima jedno značenje, a ono je pozitivno znači "kvalitetno obaviti" u ovoj formi. Ista riječ sa drugom vokalizaciom ima značenje "upropastiti".

Na kraju, može se desiti da pojedini autoriteti imaju specifičnu terminologiju, pa je neophodno doći do suštine ocjene kako bi se adekvatno aplicirala na prenosioca. Pojedini imami ocjenjuju prenosioca sa dvije različite ocjene koje pripadaju različitim kategorijama prenosilaca. Međutim, analizom uviđamo da obje u svojoj upotrebi koristi za istu kategoriju. Kao primjer navodi se specifična upotreba termina "sakatū 'anhu", o njemu (prenosiocu) šute, koje imam Buhāri koristi za negativnu ocjenu najteže forme u smislu uobičajene "lažac" ili "najgori lažac", što nije uobičajeno kod većine imama kritičara hadiskih prenosilaca.[19]

U slučaju da navedeni pristupi ne riješe dilemu vezano za različite ocjene prenosioca, za koje utvrdimo da ih je izrekao isti imam – hadiski kritičar, tada će se raditi po hronologiji: uvažit će se ono što je posljednje izrekao imam bez obzira na raniju ocjenu. Kada ustanovljavanje hronologije bude nemoguće pa se ne zna šta je izrečeno ranije, a šta kasnije, tada se obje ocjene smatraju jedanako validnim i neće se davati prednost jednoj nad drugom.[20] Učenjaci Hadisa, posmatramo li njihovu praksu, uvijek su davali prednost usklađivanju različitih ocjena prenosioca kada dolaze od istog imama, a tek u slučaju da se ne mogu uskladiti, tada bi pribjegavali ovom drugom načinu tretiranja pojave.[21]

19 'Abdulhādī, 'Abdulmuhdī b. 'Abdulqādir, *'Ilm al-ǧarh wa at-ta'dīl, qawā'iduhu wa aimmatahu*, Ǧāmia' al-Azhar, Kairo, 1998., str. 86-87.

20 As-Sahāwi, naved. djelo, tom I, str. 310.

21 'Itr, Nūruddin, *Usūl al-ǧarh wa at-ta'dīl*, str. 138.

2.2. Različite ocjene više referentnih učenjaka (imama) o konkretnom prenosiocu

Druga vrsta različitih ocjena je kada više imama – hadiskih kritičara o nekom prenosiocu iznesu svoje suprotstavljene ocjene. Najprije, analiziraju se njihove ocjene kako bi se utvrdilo da li se uistinu radi o antinomiji ili ne. Kada se utvrdi da su ocjene u koliziji, tada se dodatno analiziraju okolnosti samih ocjena, jer je nekada negativna kritika utemeljena na griješenju prenosioca ili slično, a pozitivna kritika je naknadno izrečena kada je imam kritičar prenosilaca saznao da se osoba pokajala i popravila svoje stanje. Također, neophodno je analizirati da li je negativna kritika izrečena uz pojašnjenje, što je uvjet njenog prihvatanja, a o čemu ćemo više govoriti kada budemo pojašnjavali pravilo davanja prednosti negativnoj kritici, ili da li su hadiski kritičari ispunjavali uvjete kompetencije prilikom iznošenja ocjena o konkretnom prenosiocu. Svi ovi koraci mogu biti način da se riješi ova pojava u osnovi i da se potvrdi odsustvo antinomije kada se radi o nekom prenosiocu.[22]

Kada se utvrdi da antinomija u stvarnosti postoji, tada možemo govoriti o dvije mogućnosti, a to je da broj negativnih kritičara nekog prenosioca bude jednak broju onih kritičara koji su pozitivno ocijenili istog prenosioca, ili da je broj negativnih kritičara manji od broja pozitivnih kritičara. Naravno, postoji mogućnost da broj kritičara koji su negativno ocijenili nekog prenosioca bude veći od onih koji su ga pozitivno ocijenili, ali smatramo da se ova mogućnost može podvesti u smislu tretmana u prvu kada im je broj jednak.

2.3. Jednak broj pozitivnih i negativnih ocjena prenosioca

U slučaju da je neki prenosilac ocijenjen dvojako, pozitivno i negativno, a ocjene su iznijeli meritorni imami – kritičari hadiskih

22 Imam As-Suyūti u djelu *Tadrib ar-rāwī* navodi primjer imama Buharija i drugih autoriteta koji su uzimali predaje prenosilaca ranije negativno ocijenjenih od pojedinih kritičara, a kao razlozi su navedene okolnosti poput nepojašnjavanja razloga negativne kritike, negativna kritika iako pojašnjena nije bila utemeljena u principima nauke o kritici prenosilaca i dr. V. *Tadrib ar-rawi*, Dār al-kelim at-tayyib, Damask, tom I, str. 359-361.

FIN_Zbornik 24.indd 134 27/05/2021 11:52

prenosilaca, tada su hadiski stručnjaci postavili opće pravilo da negativna kritika, ukoliko je pojašnjena i preciziran njen povod, ima prednost nad pozitivnom, o čemu ćemo u nastavku rada dodatno govoriti. Razlog zbog kojeg se prednost daje negativnoj kritici jeste da se negativni kritičar pojavljuje sa "dodatnom informacijom" o prenosiocu, a tu informaciju ili znanje o prenosiocu kritičar sa pozitivnom ocjenom nije imao prilikom ocjenjivanja pa je, stoga, prema vanjskom stanju prenosioca, iznio pozitivnu ocjenu.

Pitanje je elaborirao imam Al-Hatīb u zasebnom poglavlju svoga djela iz terminologije Hadisa kojeg je naslovio "Poglavlje o mišljenju kada se pozitivna i negativna kritika suprotstave – kojoj se daje prednost", a kao zaključak elaboraciji kaže: "Svi učenjaci se slažu da za onu osobu koju negativno ocijeni jedan ili dva kritičara dok ga pozitivno ocijeni isti broj – preče je prihvatiti negativnu ocjenu." U pojašnjenju razloga on kaže: "Razlog je u tome što kritičar koji negativno ocjenjuje prenosioca obavještava o nečemu što nije očigledno već je skriveno, a on je saznao za to. Dakle, on potvrđuje ono što kaže kritičar sa pozitivnom ocjenom i kao da mu kaže: 'Znam vanjštinu koju i ti znaš, ali imam dodatno znanje o prenosiocu' tako da informacije na raspolaganju kritičaru koji pozitivno ocjenjuje nekog prenosioca nisu u suprotnosti i ne osporavaju istinitost riječi kritičara koji se negativno izjasnio o istom prenosiocu zbog nekog elementa. Stoga je obaveza da se negativnoj kritici dadne prednost nad pozitivnom u ovom slučaju."[23]

Jasno je da se negativnoj kritici dala prednost na temelju dodatnih pouzdanih infomacija o prenosiocu, a pozitivna ocjena nije uključila te elemente, pa je stoga razumljivo zbog čega joj nije data prednost. U suštini, negativna kritika, kada je pojašnjena, ne osporava elemente pozitivne kritike već ih dopunjuje dodatnim informacijama, dakako, onima koje su podložne kritičkoj analizi i provjeri, ali ako se utvrde tačnim, onda je

23 Al-Hatīb, naved. djelo, str. 105.

FIN_Zbornik 24.indd 135 27/05/2021 11:52

neosporno da se moraju uvažiti s obzirom na relevantnost u ocjeni kredibiliteta prenosioca. Sa aspekta stručnosti, nije prihvatljivo da imam, kredibilan kritičar prenosilaca, nakon što dobije informaciju koja negativno određuje prenosioca, tu informaciju zanemari i pozitivno ocijeni prenosioca jer bi time izgubio kredibilitet u hadiskoj nauci.[24]

2.4. Manji broj negativnih ocjena prenosioca od pozitivnih

Druga mogućnost antinomije ocjena prenosioca jeste da negativnih ocjena bude manje od pozitivnih ocjena. U tom slučaju, većina hadiskih učenjaka smatra da se negativnoj ocjeni daje prednost, naravno, ukoliko zadovoljava sve uvjete neophodne za utemeljenu kritiku. Manji broj hadiskih učenjaka smatra da se prednost treba dati pozitivnoj kritici zbog njene prevage u odnosu na negativnu, a neki od učenjaka smatraju da se treba analizirati stepen stručnosti kritičara i prema tome donijeti sud kojoj će se kritici dati prednost.

Većina hadiskih stručnjaka odgovara na ovu dilemu vrlo slično prethodnoj mogućnosti, a to je da kritičari čija je ocjena negativna ne osporavaju pozitivnu ocjenu u njenim općim i vidljivim elementima već iznose svoj sud na temelju dodatnih informacija i šireg znanja o prenosiocu. Kao što smo pojasnili, kritičari koji zanemare neki od razloga za negativnu kritiku, a spoznali su je i uvidjeli kod nekog prenosioca, gube svoj kredibilitet jer iznose svjedočanstvo koje nije utemeljeno na činjenicama koje poznaju.

Imam Al-Hatīb tretira i ovu mogućnost i navodi stavove većine hadiskih učenjaka, ali i mišljenja manjeg broja takvih stručnjaka. Pored navedenih argumenata za drugo mišljenje on navodi i taj da ocjenu koja je pozitivna jača činjenica da ju je iznijelo više kritičara, dok negativnu ocjenu manji broj kritičara koji su je iznijeli čini slabijom. Prema njegovome mišljenju, ovo je pogrešan pristup jer se u ovom slučaju ne uzima u obzir

24 As-Sahāwī, naved. djelo, tom I, str. 309.

FIN_Zbornik 24.indd 136 27/05/2021 11:52

omjer već utemeljene informacije i znanje o prenosiocu pa bi stoga bilo krajnje opasno da se iznese sud, u svojoj konačnoj formi može se reći i svjedočanstvo o prenosiocu, a da se zanemare relevantni elementi za pozitivnu ili negativnu kritiku.[25]

Dakle, u obje mogućnosti, kada je jednak broj pozitivnih i negativnih ocjena prenosioca i kada je više pozitivnih ocjena u odnosu na negativne ocjene, daje se prednost negativnoj kritici. Ranije smo spominjali načelno neke uvjete koji se trebaju ispuniti kako bi se ovo primijenilo, a opće pravilo "negativna kritika ima prednost nad pozitivnom" ima svoje precizne uvjete, koje ćemo navesti u završnom dijelu rada.

3. Uvjeti primjene pravila "negativna kritika ima prednost nad pozitivnom"

Prije svega moramo naglasiti da je ljudska čast u učenju islama posebno zaštićena i osporavanje kredibiliteta bilo kome mora imati jak argument i šerijatski utemeljenu potrebu. U načelu, svi su ljudi čestiti dok se suprotno ne utvrdi, a potreba za pozitivnom i negativnom kritikom pojavljuje se u onim oblastima gdje je neophodna poput procesa na sudovima, ili u našem slučaju kada se radi o prenošenju hadisa Božijega Poslanika, s.a.v.s., na kojima se temelji učenje islama. Zbog toga je iznimno opasno pravilo "negativna kritika ima prednost nad pozitivnom" uzeti općenito bez ispunjavanja određenih uvjeta koje su postavili hadiski učenjaci jer se radi o procesu u kojem će, pored činjenica i utemeljenih informacija, nesumnjivo doći do izražaja i pojedini elementi subjektivnog, shodno ljudskoj prirodi. U nastavku ćemo spomenuti tri temeljna uvjeta za primjenu pravila "negativna kritika ima prednost nad pozitivnom" shodno smjernicama hadiskih autoriteta naglašavajući bitnu činjenicu da ovim uvjetima prethode opća pravila precizirana za hadiskog kritičara kako bi njegova kritika i ocjena bila uopće razmatrana.[26]

25 Al-Hatīb, naved. djelo, str. 107.
26 V. više o navedenom: Zuhdija Hasanović, naved. djelo, str. 169-179.

FIN_Zbornik 24.indd 137 27/05/2021 11:52

3.1. Uzrok negativne kritike mora biti preciziran i pojašnjen

Stav je većine hadiskih učenjaka da se negativna kritika koja nije precizirana i pojašnjena – ne prihvata. Kada govore o antinomiji, ocjena nekog prenosioca uvijek je kontekst sučeljavanja sa kritikom koja je pojašnjena. Pozitivnu ocjenu nije neophodno posebno elaborirati s obzirom da se zna koje sve elemente uključuje: poštenje, istinoljubivost, prakticiranje vjerskih obrednih obaveza i dr., dok je negativnu ocjenu neophodno pojasniti jer se sukobljava sa načelom općeg prihvatanja prenosilaca izuzev ukoliko postoji konkretan razlog za njihovu diskvalifikaciju. Dakle, pravilo se primjenjuje pod ovim uvjetom, a to je da je negativna kritika najprije precizirana i pojašnjena. Negativna kritika koja nije pojašnjena i precizirana ugrožava kritičara koji ju je iznio jer time dovodi u pitanje vlastiti kredibilitet neutemeljenim ugrožavanjem kredibiliteta drugome, što je u učenju islama najstrožije zabranjeno.[27]

3.2. Uzrok negativne kritike mora ostati konstanta

Opće pravilo da se negativnoj kritici daje prednost nad pozitivnom uvjetovano je i time da uzrok negativne kritike ostane konstanta. Nekada je prenosilac ocijenjen negativno zbog anomalije u ponašanju ili djelovanju, a zatim se utvrdi da je promijenio svoje ponašanje i popravio svoje stanje. Tada se negativnoj kritici ne daje prednost već se daje prednost pozitivnoj ocjeni. Kada hadiski autoritet – kritičar prenosilaca iznese pozitivnu ocjenu i pojasni da je negativna ocjena bila utemeljena na uzroku koji više ne postoji, tada se prihvata pozitivna ocjena izuzev ukoliko je uzrok negativne bila iznošenje laži o Božijem Poslaniku, s.a.v.s., što ostaje uzrok negativne kritike bez obzira na pokajanje.[28]

27 Al-Laknawī, naved. djelo, tom I, str. 118; As-Suyūti, naved. djelo, tom I, str. 364.
28 As-Suyūtī, naved. djelo, tom I, str. 364.

FIN_Zbornik 24.indd 138 27/05/2021 11:52

3.3. Uzrok negativne kritike nije osporen na adekvatan način

Primjena općeg pravila u odnosu pozitivne i negativne kritike je uvjetovana odsustvom osporavanja uzroka negativne kritike na adekvatan, naučno utemeljen način. Primjer koji navodi imam as-Suyūtī je kada se prenosilac negativno ocjeni zbog ubistva, pa hadiski kritičar na proceduralno utemeljen način ospori počinjenje zločina, npr. pokaže da je navodno ubijena osoba živa i slično, tada se neće primijeniti pravilo davanja prednosti negativnoj kritici.[29]

Također, prisutna je pojava da se nekada osporavaju i negativno ocjenjuju autoriteti čiji je kredibilitet i autoritet potvrđen. Očigledno se radi o međumezhepskoj netrpeljivosti, ličnom animozitetu i zavidnosti zbog uspjeha i ugleda kojeg ti autoriteti imaju kod muslimana općenito pa ih stoga pojedini kritičari neargumentirano napadaju. U načelu, ove ocjene ne ispunjavaju uvjete koje smo spomenuli za primjenu pravila da se negativnoj kritici daje prednost u odnosu na pozitivnu kritiku. Međutim, smatramo da je uputno spomenuti i da istaknuti imami, učenjaci islama čija je čestitost, učenost i autoritet potvrđena, bivaju negativno kritikovani, ali su razlozi ono što smo na početku spomenuli. Primjer je osporavanje imama Abū Hanīfe, imama Mālika i imama aš-Šāfiya od strane pojedinih kritičara koji nisu pojasnili razloge negativne ocjene već su očigledno bili vođeni drugim motivima u svojim ocjenama.[30]

29 Ibid, tom I, str. 364.

30 Posebnu pažnju ovome pridaje Abdulqādir Al-Arnāūt u uvodu *Ğāmi' al-usūl* gdje se referira na imama As-Subkija i druge autoritete da se kritika ove vrste ne prihvata jer postoje jake indicije da se radi o pogrešnim razlozima za nju. V. opširnije: Ibn al-Asīr, *Ğāmi' al-usūl*, tom I, str. 128-129.

4. Pozitivna i negativna kritika u savremenoj muslimanskoj stvarnosti

Analiza obilne literature, materijala i sadržaja u hadiskoj nauci koja se vezuje za pozitivne i negativne kritike prenosilaca Hadisa, jasno ukazuje na veliku pažnju posvećenu ovoj oblasti. Naravno, razlozi su krajnije plemeniti i prije svega se tiču zaštite drugog izvora učenja islama, hadisa Božijeg Poslanika, s.a.v.s. Nije bilo moguće zaštititi izvore bez zaštite njihove autentičnosti, a razvoj hadiskih nauka je garantirao naučnu pretpostavku za navedeno. Međutim, prije zaključka želimo se osvrnuti na savremenu aplikaciju spoznaja koje nam nudi hadiska nauka u kontekstu ove oblasti. Vrijeme koje živimo je bremenito i zahtjevno kada se radi o odnosu prema kvantitetu informacija sa kojima se susrećemo svakog dana, u čemu je tehnološki napredak imao ključnu ulogu.

Nauka o pozitivnim i negativnim kritikama prenosilaca, a posebno tema suprotstavljanja pozitivnih i negativnih ocjena, može poslužiti kao bitan instrument u kvalitativnom odnosu prema informacijama kojima raspolažemo. Ključno pitanje kada se radi o muslimanskoj informacijskoj kulturi jeste pitanje kredibiliteta, a ono je detaljno pojašnjeno u hadiskoj nauci, šta znače laži i kako se reflektuju na integritet osobe koja ih iznosi te koji su neophodni koraci da se zaštitimo od onoga što se danas naziva "lažnim vijestima".

Također, pažljivim iščitavanjem onoga što smo naveli u tekstu kada se radi o pozitivnim i negativnim kritikama jasno će se pokazati da smo općenito zanemarili temeljne principe ispravnog islamskog odnosa prema kritici, kritičkom promišljanju o sudovima i ocjenama ljudi i procesa koji do nas dolaze. Dakako, istinitost, objektivnost i pouzdanost kao centralni termini i pojmovi hadiske nauke mogu se aplicirati kako u individualnom životu, tako i u životu zajednice i društva.

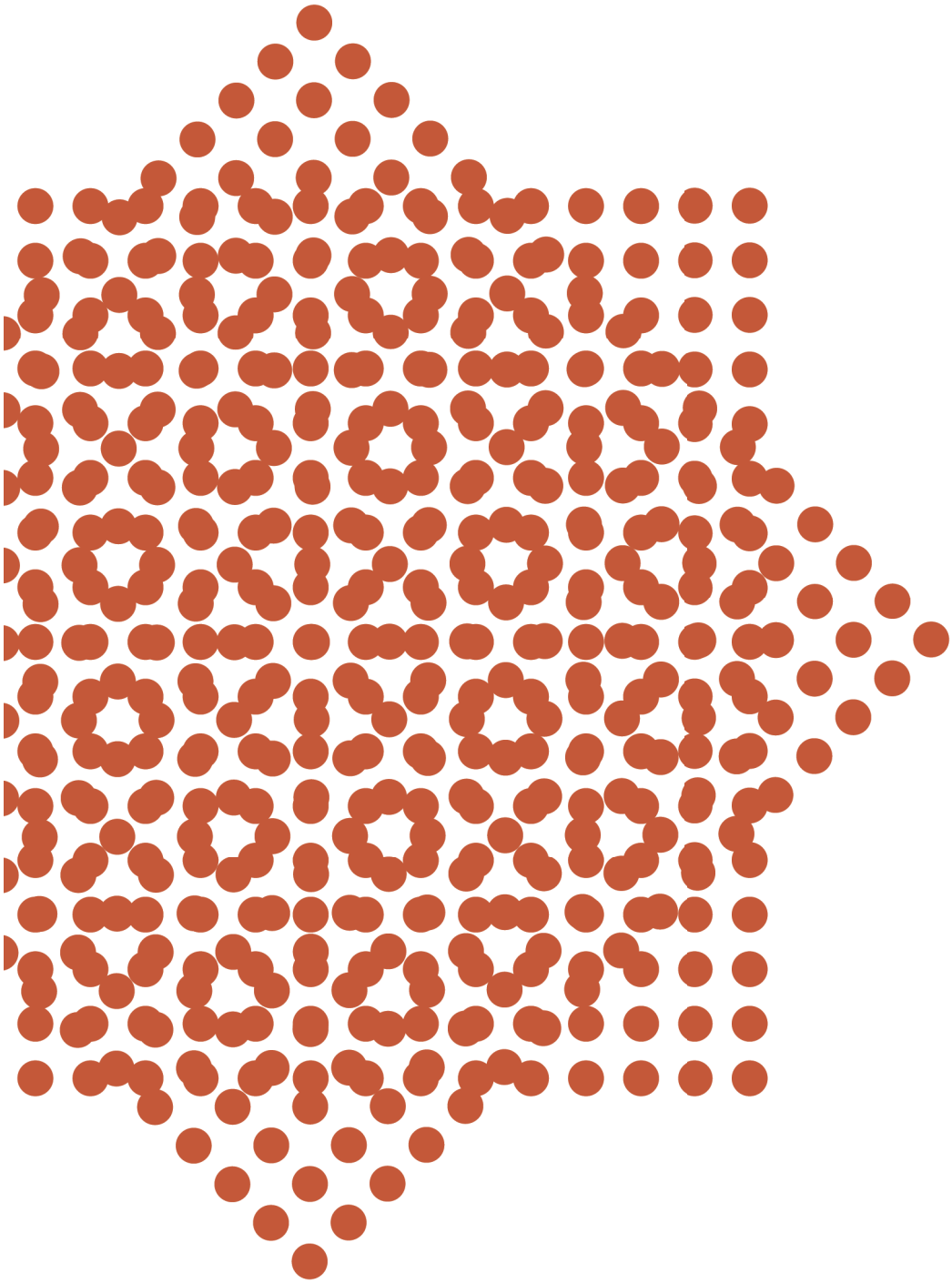
FIN_Zbornik 24.indd 140 27/05/2021 11:52

Zaključak

Utemeljena valorizacija hadiskih tekstova nezamisliva je bez metodoloških smjernica koje su hadiski učenjaci razvijali kroz nauku o prenosiocima hadisa i nauku o pozitivnim i negativnim kritikama prenosilaca. Bitan aspekt i pitanje u okvirima ovih nauka jeste antinomija ocjena prenosilaca, a poznavanje načina rješavanja ove pojave ključni je element u procesu verifikacije i autentifikacije hadisa Božijega Poslanika, s.a.v.s. Kredibilitet kritičara i poštivanje normi spomenutih nauka rezultira objektivnim i adekvatnim ocjenama preko kojih se ostvaruje imperativ zaštite učenja islama od apokrifnih predanja i devijantnih informacija. Procese prihvatanja, odbacivanja ili usklađivanja suprotnih ocjena nužno je oplemeniti spoznajama koje nam nudi klasična hadiska literatura.

Pravilo da se negativnoj kritici daje prednost nad pozitivnom, što, prema hadiskim učenjacima, dolazi zbog činjenice da negativna kritika jeste "dodatna informacija" koju nije posjedovao učenjak koji je iznio pozitivnu kritiku, nikako nije pravilo bez ograničenja već je regulisano uvjetima koje smo spomenuli u radu. Ovi uvjeti su izuzetno relevantni općenito za iznošenje kritike, pozitivne i negativne, jer se odnose na obaveznost argumentacije negativne kritike, kontinuitet osnove za negativnu kritiku i odsustvo kontraargumenta negativnoj kritici. U slučaju da izostane neki od spomenutih uvjeta, negativna kritika, pa čak i kada je izrečena od nekog od autoriteta, neće biti prihvaćena i relevantna u procesu ocjenjivanja kredibiliteta ljudi općenito i prenosilaca hadisa posebno.

FIN_Zbornik 24.indd 141 27/05/2021 11:52



FIN_Zbornik 24.indd 142 27/05/2021 11:52

NEDŽAD GRABUS
Šejh-Jujino tumačenje tema o polaganju računa na Danu suda i Poslanikov, a.s., šefa'at

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

Stručni rad
Primljeno: 30. 11. 2020.
Prihvaćeno: 31. 12. 2020.

Ključne riječi:
Šejh Jujo, Dan suda, užasni prizori na Danu suda, oprost, kazna, šefat

Sažetak:
U ovom radu ćemo predstaviti tumačenje Mustafe Ejubovića – Šejh-Juje (1651-1707) o polaganju računa na Danu suda, užasnim prizorima na Danu suda i nadu u Poslanikov, a.s., šefat za vjernike. Navedene teme predstavit ćemo na osnovu rukopisnog djela, *Glosa na Karabagijev komentar kaside el-Lamijje*. Jujo je svoje tumačenje zasnovao na komentiranju Karabagijevog komentara kaside *el-Emali* i samog sadržaja kaside *el-Emali*. Šejh Jujo se u svome rukopisu i naslovu odlučio kasidu imenovati *el-Lamijja*. U literaturi se pojavljuju različita oslovljavanja navedene kaside. U ovom radu će biti označavana kao *el-Emali* i *el-Lamijja*. Šejh Jujo je glosu napisao 1100. godine po Hidžri.

FIN_Zbornik 24.indd 143 27/05/2021 11:52

Nedžad Grabus

Sheikh-Jujo's Interpretation of the Topics of Accountability on the Day of Judgment and the Prophet's, p.b.u.h., Advocacy

Keywords:

Sheikh Jujo, Judgment Day, horrific scenes on Judgment Day, forgiveness, punishment, advocacy

Abstract:

This paper presents the interpretation of Mustafa Ejubović - Sheikh-Jujo (1651-1707) about the accountability on the Day of Judgment, the horrible scenes on the Day of Judgment and the hope in the Prophet's, p.b.u.h., advocacy for the faithful. The mentioned topics will be presented on the basis of the manuscript work, *A Gloss on Karabakh's Commentary on Qasida al-Lamijja*. Jujo based his interpretation on commenting on Karabakh's commentary on Qasida al-Emali and its content. In his manuscript and title, Sheikh Jujo decided to name the qasidah *al-Lamijja*. Various titles of the mentioned qasidah appear in the literature. In this paper she will be referred to as al-Emali and al-Lamijja. Sheikh Jujo wrote the gloss in 1100 AH (after the Hijrah of the Prophet).

نجاد غرابوس

تفسير الشيخ يويو لموضوعات الحساب في يوم القيامة وشفاعة الرسول (ص)

الكلمات المفتاحية:

الشيخ يويو، يوم القيامة، المناظر الفظيعة ليوم القيامة، الغفران، العذاب، الشفاعة

الملخّص:

سنقدّم في هذا البحث تفسير مصطفى أيوبوفيتش الشيخ يويو (١٦٥١–١٧٠٧) للحساب في يوم القيامة والمناظر الفظيعة فيه وأمل المؤمنين في شفاعة الرسول (ص). وسنقدّم الموضوعات المذكورة على أساس الكتاب المخطوط حاشية على شرح القصيدة اللامية للقرباغي. ويعتمد الشيخ يويو في حاشيته على تفسير شرح القرباغي لقصيدة الأمالي ومضمون القصيدة نفسها. وقرّر الشيخ يويو تسمية القصيدة في مخطوطه وعنوانه باللامية. وتُذكر في المراجع التسميات المختلفة لتلك القصيدة. وفي هذا البحث ستتمّ تسميتها بالأمالي واللامية. كتب الشيخ يويو هذه الحاشية سنة ١١٠٠ الهجرية.

FIN_Zbornik 24.indd 144 27/05/2021 11:52

Uvod

U ovom radu ćemo predstaviti tumačenje Mustafe Ejubovića – Šejh-Juje (1651.-1707.) o polaganju računa na Danu suda, užasnim prizorima na Danu suda i nadu u Poslanikov, a.s., šefa'at za vjernike. Navedene teme predstavit ćemo na temelju rukopisnog djela *Glosa na Karabagijev komentar kaside el-Lamijje*[1]. Jujo je svoje tumačenje zasnovao na komentiranju Karabagijevoga[2] komentara kaside *el-Emali*[3] i samog sadržaja kaside *el-Emali*. Šejh Jujo se u svome rukopisu i naslovu odlučio kasidu imenovati *el-Lamijja*. U literaturi se pojavljuju različita oslovljavanja navedene kaside. U ovom radu će biti označavana kao *el-Emali* i *el-Lamijja*. Šejh Jujo je glosu napisao 1100. godine po Hidžri.

Šejh-Jujin rukopis je pohranjen je u Arhivu Hercegovine u Mostaru pod rednim brojem 212. Veličine je 19,5 x 14 cm, uglavnom sa po 23 retka na stranici.[4] Sastoji se iz dva dijela. Prvi je dio Šejh-Jujin prijepis (autograf) Karabagijevoga komentara kaside *el-Emali*.[5] Napisan je arapskim jezikom, *ta'liq* pismom, nevokaliziran. Osnovni tekst – Karabagijev komentar – podvučen je crvenom linijom. Na rubovima i marginama ima dosta komentara i pojašnjenja koja tumače tekst. Papir je bijeli, a povez platneni. Drugi je dio rukopisa Jujina glosa na spomenuti tekst.[6]

U objašnjavanju pitanja o polaganju računa na Danu suda Jujo piše kako vjerovjesnici i djeca vjernika neće polagati račun (حساب), kao ni deset osoba kojima je data radosna vijest i koji su

1 Šejh Jujo, *Hāšiya 'ala Šarh al-Qasīda al-Lamiyya li al-Qarabagi*, BR-212; BR-326, 1. L.28-67.

2 Muhammad Muhyu' ad-Din al-Qarabagi ar-Rumi al-Hanafi (umro 942/1535). Usp. 'Umar Rida Kahhala, *Mu'ğam al-mu'ellifin, tarāğumi muṣannifi al-kutub al-'arabiyya*, VII, Bejrut, bez godine izdanja, str. 151. Njegov komentar često je "pripisivan" Šejh- Juji.

3 Sirağ ad-Din al-Fargani. 'Isma'il-paša al-Bagdadi na 700. stranici svoga djela navodi da je al-Fargani umro 575./1179. godine od kuge. Prema 'Isma'il-paši, al-Fargani je u mezhebu slijedio hanefijsku školu. Usp. Ismā'il-paša Bagdādī, *Hadiyya al-'ārifin 'Asmā' al-mu'allifīn wa 'alar al-musannifīn*, II, Istanbul, 1951., str. 700. Brockelman tvrdi da je al-Fargani umro 569./1173. godine (usp. Carl Brockelman, *Geschihte der arabischen Literature*, C I i C II, Leiden, 1943.–1949., str. 764.–765.). Ista godina smrti navedena je i u Enciklopediji islama na 848. stranici (usp. *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, VI, str. 848).

4 Jujo, L.1a-68a.

5 Al-Qarabāgī, *Šarh al-Amali*, L. 2a–26b.

6 Šejh Jujo, *Hašiya ʿala Šarh al-Qasida al-Lamiyya li al-Qarabagi*, *nav. djelo*, L.28a–68a.

FIN_Zbornik 24.indd 145 27/05/2021 11:52

obveseljeni Džennetom još za života na dunjaluku.[7] Neki kažu kako će račun polagati i džini i meleci te druga živa bića. Jujo tumačenje započinje hadisom koga bilježi Ahmed ibn Hanbel: "Stvorenja će tražiti nadoknadu za učinjeno nasilje ili nepravdu jedna od drugih, pa čak i šukava ovca od rogate i sićušni mrav od mrava tražit će svoje pravo."[8] Jujo naglašava da će se za sve morati položiti račun. Zatim navodi sljedeće ajete: "Zbilja, Nama će se oni vratiti, a potom pred Nama im je račun polagati!"; "Ljudima se približava računa njihova sviđanje, a oni u nemaru okreću glave!"; "Allah doista brzo račun sviđa!"[9]

Jujo navodi hadis u kojem je Poslanik, a.s., rekao: "Ko raspravlja o polaganju računa bit će uništen!"[10] Navodi i izreku Omera, r.a.: "Preračunajte se prije polaganja računa!"[11] Čovjek neće moći otići niti stati na Danu suda dok ne odgovori na četiri pitanja: u šta je utrošio život, u čemu mu je prošla mladost, kako je stekao i zaradio imetak i u šta ga je potrošio i po kakvom je znanju radio i organizirao svoj život.[12]

Užasni prizori na Danu suda

Jujo navodi na temelju ajeta i hadisa te klasične akaidske literatura prizore užasa koji će vladati tokom Dana suda te govori o mogućnosti vjernika da lakše polože račun i budu spašeni tih užasa i kazni. Navest ćemo ih prema Jujinom tumačenju.

7 U akaidskoj literaturi to je bila česta tema. Poznati komentator Abu Hanifinog *Fikhul-ekbera* ʿAli al-Qari navodi stav Abu Mansura al-Bagdadiya "kako se sunnijska ulema složila da je pravi poredak ashaba po redoslijedu pravovjernih halifa". Poslije njih ostali su obradovani Džennetom: ashabi Zubejr, Talha, Abdurahman, Ebu Ubejda, Saʿd bin Ebi Vekas, Seid bin Zejd, potom slijede učesnici Bitke na Bedru, pa Bitke na Uhudu, pa prisutni na Prisezi na Hudejbijji i, na koncu, ostali ashabi (v. ʿAli al-Qari al-Hanafī, *Šarh al-Kitab al-Fiqh al-Akbar*, Bejrut, 1984., str. 178.–179.

8 Jujo, L. 63a. Hadis bilježi Ahmmad ibn Hanbal: (حتى الجماء من القرناء و حتى الذرة من الذرة يقتص الخلق بعضهم من بعض). Vidi https://dorar.net (23. 08. 2020).

9 Kur'an, 88: 25–26; 21: 1; 14: 51.

10 Jujo, L. 63a. Hadis bilježe Buhari i Muslim. Jujo ga je naveo samo djelimično. (من نوقش في الحساب هلك) Usp. https://www.alukah.net (15. 08. 2020)

11 Jujo, L. 63a. U tekstu piše da je hadis, a radi se o izreci hazreti Omera, r.a.: (حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا) Usp. https://www.alukah.net (15. 08. 2020)

12 Jujo, L. 63.a. (لن تزول قدم عبد يوم القيامة حتى يسئل عن أربع: عن عمر فيما أفناه، و عن شبابه فيما أبلاه، و عن ماله من أين اكتسبه، و فيما أنفقه، و عن علمه ماذا عمل فيه) U Jujinom navođenju hadisa dolazi do manjih razlika u odnosu na hadiske zbirke. Usp. https://dorar.net/hadith (18. 08. 2020).

FIN_Zbornik 24.indd 146 27/05/2021 11:52

*1. Privezivanje knjiga (djela) (*طائرة الكتب*)*

Privezivanje i čitanje knjiga (djela) (طائرة الكتب) istina je, i to je jedno od očitovanja užasnih scena (اهوال) na Danu suda, kao što se govori u ajetu: "A svakom čovjeku Mi ćemo djelo njegovo za vrat njegov privezati, a na Danu sudnjem izvadit ćemo mu knjigu; otvorenu će ju susresti."[13]

2. Neizvjesnost dugog čekanje na sud
*(*هول الوقوف*)*

Među teškim je scenama i neizvjesnost izuzetno dugog čekanja (هول الوقوف). Neki alimi kažu da će se čekati hiljadu, drugi pedeset hiljada godina, manje ili više, a Allah, dž.š., najbolje zna: "...i zaustavite ih, oni će zbilja biti pitani"; "Na danu kad Džibril i meleci u redove budu poredani niko neće smjeti zboriti osim onaj kome Svemilosni dozvoli, a zborit će samo što je pravo!"[14]

*3. Neizvjesnost ispitivanja (*هول المسئلة*)*

I pitanje (مسئلة) o ispitivanju ubraja se u to stanje: "A tako mi Gospodara tvoga, sigurno ćemo sve njih pitati."[15]

*4. Neizvjesnost svjedočenja (*هول شهادة*)*

Navode se i teške scene svjedočenja kojih ima deset: svjedočenje jezika, ruku, nogu, sluha, vida, kože, svjedočenje zemlje, noći, dana i plemenitih pisara (الحفظة الكرام). Jujo navodi sljedeće ajete: "...na dan kad će protiv njih svjedočiti jezici njihovi, i ruke njihove, i noge njihove o onom što su radili!"; "...svjedočit će protiv njih sluh njihov, i oči njihove, i kože njihove, zbog onog što su činili!"[16] Jujo navodi kao hadis riječi Poslanika, a.s.: "Nema noći niti dana da ne dođu sinu Ademovom i kažu mu: 'Ja sam nova noć i svjedočit ću šta si u njoj radio.' Isto je je tako i

13 Kur'an, 17: 13.
14 Kur'an, 37: 24; 78: 38.
15 Kur'an, 15: 92.
16 Kur'an, 24: 24; 41: 20. Ispravno stoji u 20. ajetu 41. Kur'anske sure شهد; u Jujinom tekstu piše يشهد.

FIN_Zbornik 24.indd 147 27/05/2021 11:52

s danom."[17] Jujo navodi i ajet: "...i svaki će čovjek doći, s njim će vodič i svjedok biti."[18]

5. Užas promjene boje kože (هول تغير الألوان)

Sljedeće je teško iskušenje promjena boje kože (هول تغير ألألوان). O tome Allah, dž.š., kaže: "...na dan kad jedna lica budu svijetljela, a druga budu tamnjela reći će se: 'Zar ste se nevjerstvu odali nakon što ste vjerovali?!'"; "Neka će lica toga dana biti ozarena, nasmijana, radosna, a na nekima će toga dana biti prašina, prekrivat će ih tamnina."[19]

6. Prozivanje sretnika i nesretnika
(هول منادات بالسعادة و الشقاوة)

Jedan je od užasnih prizora i teško iščekivanje prozivanja sretnika i nesretnika (هول منادات بالسعادة و الشقاوة). O tome se govori u hadisu: "Pri svakom vaganju na Preciznoj vagi (الميزان) pored će stajati melek, pa kad prevagne dobro, povikat će: 'Evo sreće nad srećama za čovjeka, poslije koje nikad više neće osjetiti žalost ni tugu!' A ako prevagnu loša djela, povikat će drugi melek: 'Evo žalosti nad žalostima, poslije koje nema sreće.'"[20] Jujo postavlja retoričko pitanje hoće li kroz navedene užase Dana suda proći vjerovjesnici, evlije, dobri ljudi (صلحاء) i oni svjesni Uzvišenog Boga (الأتقياء). Jujo se poziva na et-Taftazanijevo tumačenje ajeta o tim skupinama ljudi koje je naveo u *el-Mekasidu*[21] – da njima dolaze meleci i obavještavaju ih da se ne boje i ne tuguju, kao što je rečeno u ajetu: "Nema straha za Allahove prijatelje, oni ni za čim tugovati neće."[22]

17 Jujo, L. 63b. Sadržaj je pohvalan, ali među prenosiocima teksta ima osoba zbog kojih se hadis ocjenjuje slabim. U tekstu prenosimo Jujino tumačnje. Usp. https://dorar.net/hadith (18. 08. 2020).

18 Kur'an, 50: 21.

19 Kur'an, 3: 106; 80: 38–41.

20 Jujo, L. 63b.

21 Mas'ūd ibn 'Umar ibn 'Abd Allah Sa'd ad-Dīn At-Taftazānī, *Šarḥ al-Maqāṣid*, I–V, s komentarom profesora 'Abd ar-Raḥmāna 'Umayra, 'Ālam al-Kutub, Bejrut, 1989.

22 Kur'an, 10: 62.

FIN_Zbornik 24.indd 148 27/05/2021 11:52

7. Precizna vaga (الميزان)

Vaganje djela na Preciznoj vagi (الميزان) također je istina. Kur'an kaže: "I vage pravde Mi ćemo na Danu sudnjem postaviti…";[23] "Onaj u koga terezije dobra pretegnu – taj će živjeti u životu ugodnu, a onaj u koga terezije dobra lahke budu – boravište bezdan bit će njemu!"[24] Značajan broj mufessira smatra da Precizna vaga ima dva tasa (كفتان), jezik i dvije noge, da mjeri precizno i po pravdi kojoj nema ravne. Sve je to objašnjeno, kaže Jujo, u tumačenju Kur'ana u tefsirima. Neke mutezile to odriču jer smatraju da su djela akcidenti koje nije moguće vagati, da je to nešto što je već prošlo i izblijedjelo. Pod navedenim se podrazumijeva jasna pravda (العدل الثابت), i sve što se govorilo i izreklo bit će vidljivo na Preciznoj vagi (الميزان). Mjerit će se boje, pogledi, glasovi, sluh, okus i druga osjetila, kao što će se mjeriti i vagati i sve inteligibilije (المعقولات), znanje (العلم) i razumske odlike (العقلي). Moj je odgovor, piše Jujo, da ta vaga mjeri sva djela i njihove karakteristike, da će iz svih dobrih djela isijavati posebna svjetlost (نورانية), a loša će djela biti strpana u tamni dio (ظلمانية).[25] Jujo zaključuje da će svaka punoljetna osoba na koju se odnose propisi (مكلف) imati vagu (الميزان), a jedna velika Precizna vaga (الميزان الكبير) pokazivat će odredbu Veličanstvenoga i stupanj koji je osoba dobila.

8. Osobe na zidinama (اصحاب الأعراف)

Jujo piše i o skupini koja će boraviti na vrhovima zidina el-A'rāf i citira ajet: "Između njih će biti pregrada, a na vrhovima zidina ljudi koji će svakog po licu njegovu poznati. 'Mir, selam vama!' – doviknut će stanovnicima Dženneta, koji u Džennet još nisu ušli, i čeznu da u njega kroče."[26] To je prostor između Dženneta i Džehennema, u kojem su osobe koje imaju podjednako i dobrih i loših djela, što je zabilježeno i u sahih-hadisu koga prenosi Ibn Abbas.[27] Te će osobe u konačnici biti u Džennetu, zato neće tu

23 Kur'an, 21: 47. Jujo u tekstu ajeta piše ميزان, a u Kur'anu stoji الموازين.
24 Kur'an, 101:6–9.
25 Jujo, L. 63b.
26 Kur'an, 7:46.
27 Jujo, L. 64a. V. https://www.dorar.net (22. 08. 2020).

FIN_Zbornik 24.indd 149 27/05/2021 11:52

vječno ostati, a među njima su skupine kao što su djeca mušrika, osobe koje su živjele u doba prije Muhammeda, a.s., i kad nije bilo poslanika, ili do njih nije došla vijest i poziv (دعوة) Muhammeda, a.s. Ovo vaganje (الوزن) odražava i pokazuje Božiju pravdu (العدل) i odliku (الفضل).[28]

9. Sirat-ćuprija (الجسر)

Sirat-ćupriju (الجسر) iznad Džehennema opisuju i prve i potonje generacije uleme. Tanja je od dlake, oštrija od sablje (أدق من الشعر و أحد من السيف), kao što je preneseno u sahih-hadisu, navodi Jujo. Jujo se referira na *el-Mekasid*, u kojem se kaže da je to prolaz (المراد بورود كل أحد النار) koji vodi ka Džehennemu, kao što se u Kur'anu kaže: "Nema od vas niti jednoga a da neće stići do pakla!"[29] To je zanijekao mutezilijski učenjak Abd el-Kadi el-Džebbar.[30] Značajan broj mutezilijskih učenjaka smatra da nije moguć prelazak preko takve ćuprije, jer bi to označavalo kaznu, a kazna nije za vjernike i dobre ljude na Danu suda, nego da se radi o putu u Džennet, kako stoji u ajetu: "On će ih, doista, uputiti i njihovo stanje popraviti."[31] Put ka Džehennemu naznačen je i u sljedećem ajetu: "...ne Allahu, i naputite ih putem pakla."[32] Kažu da su to jasni dokazi. Jujo navodi kako su različita tumačenja o tome, ali da je prelazak moguć, kao i hodanje po vodi ili let ptica. Cilj je da se pokaže kako prelazak preko Sirat-ćuprije nije obična, lahka i uobičajena stvar.[33]

Praštanje i kazna

Unutar sunnijskog učenja opća je saglasnost o tome da Allah, dž.š., prašta male grijehe (عفو غفور), a velike grijehe prašta poslije učinjenog pokajanja (التوبة), no nikako ne oprašta nevjerovanje

28 Jujo, L. 64a.
29 Kur'an, 19: 71.
30 'Abd al-Qādī 'Abd Al-Gabbār (925–1035) mutezilski učenjak. Vidi http://www.oxfordislamicstudies.com (21. 08. 2020).
31 Kur'an, 47: 5.
32 Kur'an, 37: 23.
33 Jujo, L. 64a.

FIN_Zbornik 24.indd 150 27/05/2021 11:52

(الكفر). To je ustanovljeno na temelju ajeta koji govori o vječnom boravku u Džehennemu budući da se javljalo oprečno tumačenje značenja ajeta o tome. Čak i oni koji su smatrali da je moguće racionalno govoriti o opraštanju grijeha smatraju da su nevaljali zaslužili (حق) da budu u Džehennemu, jer je i razumno objašnjenje da ne bi bilo u skladu s mudrošću (الحكمة) ne postaviti razliku između onih koji su činili dobra djela i onih koji su činili loša djela, ili onih čije su namjere i ciljevi bili dobri ili loši, i onih čija su svojstva bila čista (طاهرة). Razišli su se i u pitanju oprosta velikih grijeha. Složili su se da Allah, dž.š., sasvim sigurno prašta neke grijehe, a za neke kažnjava, ne precizirajući i ne pojašnjavajući te dvije suprotnosti. Mutezilije smatraju da je to moguće racionalno shvatiti, ali nema posebne mogućnosti (الخصوص) oprosta na osnovi tradicionalnih izvora (سمعا) za grijehe kao što su npr. otuđivanje imetka od nekoga (أكل أموال الناس), što se potvrđuje i u ajetu: "A onoga ko to iz neprijateljstva i nasilja učini Mi ćemo vatri izručiti. Pa to je Allahu lahko!"[34] Također nema oprosta grijeha za izdaju u ratnim uvjetima (تولى عن الزحف): "A zar je onaj koji ide za Allahovom naklonošću jednak onome koji zaradi srdžbu Allahovu i čije je stanište Džehennem?"[35] Nema oprosta za kršenje propisa o nasljedstvu (تعدى حدود المواريث): "A ko je neposlušan Allahu i Njegovu poslaniku i Allahove odredbe krši, Allah će takvog u vatru baciti i u njoj će on vječno ostati. Njemu pripada patnja prezrena!"[36]

Opće je pravilo, ako se čovjek bude pridržavao navedenih propisa i prava drugih, držao se obećanja i čuvao se od laži, bit će mu oprošteno.[37] Jujo navodi ajete: "I On je Onaj koji pokajanje prima od robova Svojih, i prašta loša djela, i sve što vi radite zna!"; "Ili će ih potopiti zbog onog što su ljudi radili, a mnogima će i oprostiti."[38]

34 Kur'an, 4: 30.
35 Kur'an, 3: 162.
36 Kur'an, 4: 14.
37 Jujo, L. 64b.
38 Kur'an, 26: 25; 26: 34.

FIN_Zbornik 24.indd 151 27/05/2021 11:52

Ulema se općenito slaže (الإجماع) da je Allah, dž.š., Onaj koji prašta, a praštanje se očituje u izdvajanju i oslobađanju od (ترك) zaslužene kazne. Mutezilije su mišljenja da za male grijehe nema kazne ni prije pokajanja (منعوا قبل التوبة), a za velike nakon pokajanja; smatraju da je onda obaveza oslobođenje od kazne (واجب). Taj stav zasnivaju na ajetu: "Allah zbilja neće oprostiti da Mu se iko ravnim smatra, a oprostit će grijehe druge kome On hoće. A ko Allahu nekoga drugog ravnim drži, taj čini potvorom grijeh golemi!"[39] Mutezilije drže da je širk drugačiji od svih grijeha i da je to grijeh koji Bog ne oprašta, za razliku od velikih i malih grijeha, koje oprašta čak i bez pokajanja, što je povezano s Božijim htijenjem (المشيئة), jer je oprost poslije pokajanja obaveza (واجب) i nije povezan sa Božijim htijenjem (المشيئة), a obaveza se (واجبات) čini sa htijenjem ili bez njega (شاء او ما شاء). Jujo navodi dio ajeta: "Doista, Gospodar tvoj svijetu grijeh prašta usprkos grijesima njihovim..."[40] Jujo objašnjava ajet da se oprost (مغفرة) postiže u slučaju ako je čovjek počinio nasilje pa se pokajao, jer takvo pokajanje nosi nadu za oprost: "Ti reci: 'O robovi moji koji ste pretjerivali prema sebi, pred Allahovom milošću nemojte očajavati! Allah će zbilja sve grijehe oprostiti' On grijehe prašta i samilostan je!"; "I govorio sam: 'Tražite oprosta od Gospodara svoga! On zbilja prašta!'"[41]

Poslanikovo, a.s., zauzimanje za vjernike (شفاعة)

Ummet se složio kad je riječ o zagovoru i zauzimanju za vjernike od vjerovjesnika i poslanika (شفاعة الأنبياء و الرسل). Mutezilije su, kaže Jujo, zagovorništvo dopustile i svele ga samo na pokorne i pokajnike, one koji stalno čine pokajanja da im se podari viši stupanj u Dženetu i uvećanje nagrada (رفع الدرجات و زيادة المثوبات). Ehlu-Sunnet vel-džema'at smatra da je zagovorništvo dozvoljeno i za počinioce velikih grijeha (يجوز لأهل الكبائرأيضا في

39 Kur'an, 4: 48.
40 Kur'an, 13: 6.
41 Kur'an, 39: 53; 71: 10.

FIN_Zbornik 24.indd 152 27/05/2021 11:52

(خط السيئات) tako da im se umanje grijesi na Zboru svih stvorenja (العرصات) ili nakon ulaska u Džehennem, a na osnovi onoga što je navedeno o velikim grijesima. Allah je, dž.š., naime, naredio Poslaniku, a.s., da moli oprost za vjernike (استغفار) u ajetima: "...praštaj im i od Allaha im traži oprosta..."; "Ti znaj da nema boga osim Allaha i traži oprosta za svoje grijehe, i za vjernike, i za vjernice!"[42] Počinilac velikoga grijeha i dalje ostaje vjernik (المؤمن). Poslanik, a.s., uči dove i za počinioca velikoga grijeha. Poslaniku kao osobi sačuvanoj i čistoj od grijeha (عصمة), koja se ne suprotstavlja Allahovim naredbama, Allah će, dž.š., na osnovi pokazatelja o zadovoljstvu (الرضاء) Poslanikom, a.s., ukabuliti dove, kao što se navodi u ajetu: "Gospodar će tvoj tebi podariti, pa ćeš zadovoljan biti!"[43]

Potvrđeno je da će zagovorništvo (شفاعة) našeg Poslanika, a.s., biti i za počinioca velikoga grijeha, o čemu svjedoči hadis[44] u kojem se govori i o počiniocima velikoga grijeha iz Ummeta; to pokazuje da je Poslanikov, a.s., šefa'att prije ili poslije pokajanja. Mutezilije smatraju da zagovorništvo nema utjecaja na njihove grijehe i opraštanje kazne (اسقاط العذاب), jer u ajetu stoji: "Bojte se dana kad duša ni za koju dušu neće ništa učiniti, kad se ničije zauzimanje neće prihvatiti i kad ljudima niko neće pomoći!"[45] Ovaj ajet upućuje na opće pravilo da niko nikom neće moći pomoći niti se zauzimati za nekoga, ali to nema utjecaja na Poslanika, a.s., kao što se kaže u ajetu: "Silnici neće imati tada ni prijatelja ni druga kojem će se udovoljiti."[46] Allah, dž.š., općenito odriče mogućnost zauzimanja za silnike i oprost njihovih grijeha. Grješnici silnici u osnovi nemaju oprosta (فلا يكون لهم شفيع) i nije potvrđeno Poslanikovo, a.s., zauzimanje (شفاعة) u onome što će se objelodaniti o grješnicima (حق العصاة), kao što se kaže u ajetu: "O vjernici, dijelite iz onog čime smo vas Mi opskrbili prije negoli dođe dan u kome nema ni trgovine, ni drugarstva,

42 Kur'an, 3: 159; 47: 19.
43 Kur'an, 93: 5.
44 Hadisi o šefa'atu govore da će se Muhammed, a.s., moći zauzeti uz Allahovo, dž.š., dopuštenje za sve koji su bili vjernici. Usp. https://binbaz.org.sa (20. 08. 2020).
45 Kur'an, 2: 48.
46 Kur'an, 40: 18.

ni posredništva! A kafiri su zalimi."[47] U ovom se ajetu ukazuje na potpuno nijekanje zauzimanja (شفاعة), i to uključuje i zauzimanje Poslanika, a.s., za istine na zboru svih sudionika suđenja zločiniteljima i nasilnicima, kao što stoji i u ajetu: "...a nasilnicima, zločiniteljima, nema pomagača!"[48] Neće biti oprosta (شفيع) silnicima, nasilnicima (ظالمون), grješnicima nasilnicima (العصاة الظالمون) i kjafirima. Ovo je bilo nužno pojašnjenje kako ne bi bilo nerazumijevanja, zaključuje Jujo.[49]

Jujo navodi nekoliko vrsta zauzimanja (شفاعة) za vjernike. Tako spominje zauzimanje u pitanju ubrzanog postupka suđenja i oslobođenje od neizvjesnosti dugog čekanja i tuge (طول الوقوف و الغم). To je najveća čast i posebnost našeg Poslanika, a.s., kad će se moći zauzeti za osobe koje će tražiti i pokušati dobiti zagovorništvo (شفاعة) od poslanika do poslanika, pa kad ne uspiju u tome, dobit će šefa'at od Muhammeda, a.s.[50] Zauzimanje (شفاعة) za ulazak u Džennet bez polaganja računa En-Nevevi smatra posebnošću Poslanika, a.s.[51] S tim se nisu složili Ibn Dekik[52] i Es-Subki. Zauzimanje (شفاعة) za osobu koja je zaslužila kaznu Džehennemom (فيمن إستحق النار) da ne bude kažnjena vatrom El-Kadi Ijad[53] ne smatra posebnošću Muhammeda, a.s., zato se nije slagao s En-Nevevijem, piše Jujo.

Oni koji su vjernici u Jednoga Boga (الموحد), a zaslužili su Džehennem moći će uživati zauzimanje vjerovjesnika, Božijih prijatelja, evlija, uleme, šehida i meleka. Zauzimanje (شفاعة) za olakšanje kazne (في تخفيف العذاب) osobi koja će biti vječno u Džehennemu (عمن إستحق الخلود في النار) jest iznimka koja se odnosi na Poslanikovog, a.s., amidžu Ebu Taliba. U hadisu je Muhammed, a.s., rekao da je on prvi koji će se zauzimati i prvi čije će zauzimanje biti primljeno. Poslanik, a.s., spomenuo je amidžu Ebu

47 Kur'an, 2: 254.
48 Kur'an, 3: 192.
49 Jujo, L. 65b.
50 Jujo, L. 66a.
51 Jujo, L. 66a.
52 Jujo, L. 66a. Abū al-Fath Taqijj ad-Dīn al-Qušajrī, poznat pod imenom pod kojim ga i Jujo navodi Ibn Daqīq al-A'īd (u. 702./1302.) - alim i muhaddis.
53 Abū al-Fadl 'Ijād al-Qādī (1083/1149) alim, kadija iz doba Andaluzije. Vidi https://www.researchgate.net (22. 08. 2020).

FIN_Zbornik 24.indd 154 27/05/2021 11:52

Taliba i kazao: "Možda će mu koristiti moje zauzimanje da bude u blažoj kazni (فيجعل في ضحضاح من النار)."[54]

Ne postoji saglasnost između sljedbenika ehli-Sunneta i mutezilija u tome hoće li ostati vječno u vatri osoba koja umre bez pokajanja (توبة). Mutezilije kažu da će ostati vječno, a prvaci ehli-Sunneta smatraju da osoba vjernik, čak i bez pokajanja, neće ostati vječno u Džehennemu, jer je počinilac velikoga grijeha vjernik, kako smo već objasnili, a svaki će vjernik ući u Džennet, kao što veli Uzvišeni Allah: "...pripravljen je onima koji vjeruju u Allaha i Njegove poslanike..."; "Vjernicima i vjernicama Allah je obećao rajske bašče kroz koje teku rijeke..."[55] Jujo navodi hadis u kojem je Poslanik, a.s., rekao: "Ko kaže da nema drugog Boga osim Allaha i njegovo srce bude uvjereno u ono što izgovara jezikom, ući će u Džennet."[56] Na temelju ovoga jasno se izvodi zaključak da će i počinilac velikoga grijeha ući u Džennet i da neće ostati vječno u Vatri. U suprotnom, bilo bi drugačije obećanje i vječni boravak u Džehennemu, zaključuje Jujo.[57]

Šejh Jujo dalje objašnjava ovo pitanje i navodi ajet: "...pa ko bude učinio koliko trun dobra – vidjet će ga."[58] Počinilac velikoga grijeha vjernik (اهل الإيمان) učinio je trunku dobra, a vjerovanje (إيمان) je najveće dobro, zato je nužno (واجب) da vidi dobro u Džennetu o kojem se govori u navedenom ajetu. To dobro neće vidjeti dok potpuno ne odsluži kaznu, jer postoji opća saglasnost (إجماع) da nema nagrade prije nego što se odsluži kazna. Da bi vidio ili dobio nagradu poslije odsluženja kazne, podrazumijeva se da neće biti vječno u Džehennemu. To je posebno vidljivo u ajetu: "Ti reci: 'O robovi moji koji ste pretjerivali prema sebi, pred Allahovom milošću nemojte očajavati! Allah će zbilja sve grijehe oprostiti.' On grijehe prašta i samilostan je."[59] Iz oprosta je izuzet širk, kao što se kaže u ajetu: "Allah zbilja

54 Jujo, L. 66a. Vidi više https://binbaz.org.sa (21. 08. 2020).
55 Kur'an, 57: 21; 9: 72.
56 Jujo, L. 66b. Postoji više hadisa koji govore o ovoj temi. Usp. https://dorar.net (19. 08. 2020).
57 Jujo, L. 66b.
58 Kur'an, 99: 7.
59 Kur'an, 39: 53.

FIN_Zbornik 24.indd 155 27/05/2021 11:52

neće oprostiti da Mu se iko smatra ravnim, a oprostit će druge grijehe kome On hoće. A ko Allahu nekoga drugog ravnim drži, taj čini potvorom grijeh golemi!"[60] To znači da će Allah, dž.š., oprostiti druge grijehe osim širka. Praštanje grijeha znači da se neće ostati vječno u Džehennemu, jer je vječiti boravak u Džehennemu (التخليد في النار) najveća kazna. Čovjek to ne zaslužuje, osim ako mu je Džennet zabranjen zbog nevjerovanja (الكفر). Već smo utvrdili da vjernik ne postaje kjafir zbog činjenja velikoga grijeha, jer i dalje u njemu kuca i traje uvjerenje (التصديق). Ako mu bude dosuđeno da ostane vječno u Vatri, to će biti radi dodatnih kazni kojima je kažnjen zbog nasilja (ظلم). Nije dopušteno pripisati bilo kakvu nepravdu Allahu, dž.š., Pravednom i Mudrom, jer je Allahovo, dž.š., Biće (الذات) čisto od toga, što potvrđuje ajet: "...ko učini djelo zlo, bit će kažnjen onoliko koliko je ono! Ljudima nikakva nepravda neće biti nanesena."[61] Ummet Muhammeda, a.s., od početka je sve do naših dana obavljao džennaze svim osobama koje su priznavale Kiblu (أهل القبلة), učio dove i molio za oprost (إسغفار), i nikada se nije upuštao u rasprave je li osoba kojoj se klanja džennaza počinila veliki grijeh ili ne. Naprotiv, čak i sa saznanjem da je osoba učinila veliki grijeh i ako za to postoji propis ili odredba (حكم) da će biti vječno u Džehennemu, učena je dova i molilo se za oprost za tu osobu.

Mutezilije su zastupale stav koji se iščitava iz ajeta: "A ko ubije vjernika hotimice, džehenem mu je kazna, u njemu će vječno ostati!"[62] Oni smatraju da značenje tog ajeta ukazuje na činjenicu da će ubica biti vječno u Džehennemu, svejedno bio on vjernik ili nevjernik (المؤمن أو الكافر). Raspravljali su hoće li vječno ostati u Džehennemu ako učini pokajanje (توبة)? Jujo navodi, kako je već objasnio, da to nije kategorička tvrdnja za osobe koje su počinile mali ili veliki grijeh ako učine pokajanje; na osnovi navedenih ajeta i dokaza vjernik ima nadu u spasenje.[63]

60 Kur'an, 4: 48.
61 Kur'an, 6: 160.
62 Kur'an, 4: 93.
63 Jujo, L. 66b.

FIN_Zbornik 24.indd 156 27/05/2021 11:52

Ajet: "A razvratnici će zbilja u džehenem!"[64] ukazuje na to da su razvratnici (فجار) općenito počinioci velikih grijeha te da vječno ostaju u Džehennemu, jer ako ne izlaze iz Vatre, ostaju vječno, a oni su pravi razvratnici (الكاملون في الفجار), kjafiri, kako se veli u ajetu: "To su zbilja nevjernici razvratni!"[65] Počinioci velikih grijeha zaslužuju kaznu samim činom činjenja grijeha, a ta zaslužena kazna umanjuje se činjenjem dobrih djela (ثواب) prije činjenja velikih grijeha, jer se činjenje dobrih djela i veliki grijeh isključuju (متنافيان). Dobro djelo uvijek je nešto korisno (منفعة) i iskreno veliko s poštovanjem (مع التعظيم), dok kazna šteti iskrenosti i vodi poniženju.[66] Jujo objašnjava da se činjenjem dobrih djela brišu hrđava djela i da se čovjeku piše nagrada uz motivaciju za promjenu odnosa prema grijehu. Navodi ajet: "Dobra djela zbilja ništre ona hrđava!"[67] Pravilo je da se za počinjeni grijeh kažnjava samo onoliko koliko je kazna za taj grijeh, a dobro se nagrađuje od deset do sedam stotina puta. Vjernik ne gubi nadu u Božiju milost čak i ako čini grijeh, i nije u očaju i izvan Božije milosti, kako su tvrdile haridžije, što zaključujemo iz ajeta: "O sinovi moji! Idite i pitajte za Jusufa i brata njegova; vi ne gubite nadu u milost Allahovu! U milost Allahovu nadu gubi samo narod nevjernički!"[68] Grješnik će izići iz Džehennema zbog navedenih ajeta o obećanju, a ne zato što je to Božija obaveza (واجب) i bit će vječno u Dženetu. Mutezilije smatraju da će on vječno boraviti u Vatri, bez oprosta. Poslanik je, a.s., rekao: "Obavljajte namaz i za dobrom osobom koja predvodi namaz i za grešnikom."[69] Jujo još navodi da su mutezilije i haridžije smatrale kako vjernik grješnik (المؤمن الفاسق) ostaje vječno u Džehennemu. Odgovara da je na to mišljenje već dao odgovor i zaključuje raspravu.

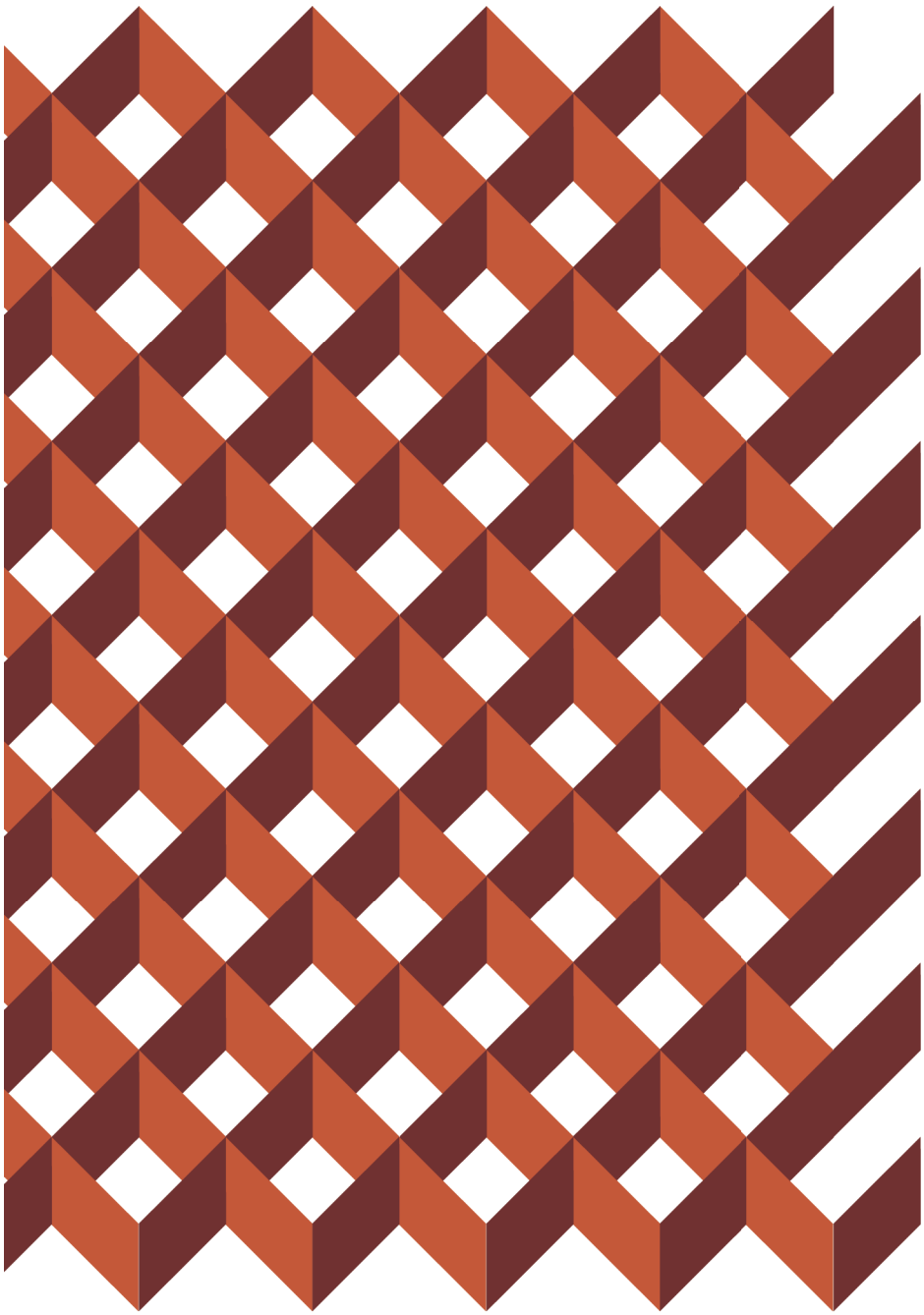
64 Kur'an, 82: 14.
65 Kur'an, 80: 42.
66 Jujo, L. 67a.
67 Kur'an, 11: 14.
68 Kur'an, 12: 87.
69 Jujo, 67a–b. O temi imama kao vođe države ili daije, vjerskog učenjaka, postoji široka rasprava. Jujo se ne bavi pitanjem šta znači imam u Hadisu, objašnjava da i grješnik ima nadu u Božiju milost i da je dozvoljeno obavljanje namaza za dobrim imamom, kako objašnjava muhsinom, ali i iza, kako je navedeno u hadisu, grješnikom. V. https://www.dorar.net (20. 08. 2020).

FIN_Zbornik 24.indd 157 27/05/2021 11:52

Zaključak

Šejh Jujo se u svome tumačenju pitanja polaganja računa na Danu suda i šefa'atu, Muhammmeda, a.s., referira na osnovne izvore islama, Kur'an i Sunnet, i navodi najvažnija pitanja povezana sa procesom polaganja računa i užasima Dana suda. Također govori o pitanjima praštanja i kazne na Budućem svijetu. Ovaj smo rad zaključilin Jujinim tumačem pitanja šefa'ata Poslanika, a.s. Na temelju navedenog sadržaja rukopisa jasna je Šejh Jujina učenost i upućenost u literaturu i suštinska pitanja povezana s navednim temama, najvažnijim djelima i autorima koji su pisali o navedenim temama.

FIN_Zbornik 24.indd 158 27/05/2021 11:52



FIN_Zbornik 24.indd 160 27/05/2021 11:52

MUSTAFA HASANI
Hadž obavljen bez dozvole nadležnih državnih organa

Mustafa Hasani
vanredni profesor na Katedri za fikh (šerijatsko pravo)
mustafa.hasani@fin.unsa.ba

Pregledni članak
Primljeno: 10. 09. 2020.
Prihvaćeno: 14. 11. 2020.

Ključne riječi:
hadž, Kraljevina Saudijska Arabija, gužva, viza, dozvola

Sažetak:
U cilju kontrole broja ulazaka hadžija u Saudijsku Arabiju, ali i u Mekku, saudijske vlasti su propisale obaveze dobijanja tzv. hadžskih viza, odnosno posebnih dozvola za svoje građane, rezidente i strance koji borave na njenom tlu. Ove mjere su uvedene s ciljem osiguranja optimalnih standarda i sigurnosnih uvjeta za obavljanja hadždža, budući da gužve, kao rezultat povećanja broja dolazaka hadžija, značajno utječu na kvalitet života, izvršavanja samih obreda, ali i na organizaciju hadždža. Te mjere su, s druge strane, izazvale različite pojave i prakse, pa i negativne, koje, opet, zahtijevaju vjerske odgovore. Tekst analizira odgovore institcija i pojedinaca o nekim aspektima tih pojava, iz kojih se vide dileme s kojima se ulema suočava na konkretnim primjerima, odnosno koliko je zahtjevno dati decidne vjerske i pravne odgovore na životne pojave i prakse u kojima je teško pomiriti formu i suštinu, pravni i moralni akspekt tih dešavanja. S druge strane, ulema ima veliku odgovornost da svojim odgovorima usmjerava muslimane ka valjanom razumijevanju islamskog učenja, razumijevanju propisa, ali i da štiti temeljna, vjerska i moralna učenja islama.

FIN_Zbornik 24.indd 161 27/05/2021 11:52

Mustafa Hasani

Hajj Performed Without the Permission of the Competent State Authoritiesn

Keywords:

hajj, Kingdom of Saudi Arabia, crowd, visa, permit

Abstract:

In order to control the number of pilgrims entering Saudi Arabia, but also Mecca, the Saudi authorities have prescribed obligation of obtaining so-called hajj visas, i.e. special permits for its citizens, residents and foreigners residing there. These measures were introduced in order to ensure optimal standards and safety conditions for performing pilgrimage, as crowds, as a result of the increased number of pilgrims, significantly affect the quality of life, performance of the rituals, but also the organization of Hajj. These measures, on the other hand, have provoked various phenomena and practices, even negative ones, which, in turn, require religious responses. The text analyzes the responses of institutions and individuals on some aspects of these phenomena, which on concrete examples show the dilemmas faced by the Islamic scholars (*ulema*), i.e. how demanding it is to give decisive religious and legal answers to life phenomena and practices in which it is difficult to reconcile form and essence, or their legal and moral aspects. On the other hand, the ulema have a great responsibility to direct Muslims with their answers towards a valid understanding of Islamic teachings and regulations, but also to protect the fundamental, religious and moral teachings of Islam.

مصطفى حساني

أداء الحج دون سماح أجهزة الدولة المختصّة

الكلمات المفتاحية:

الحجّ، المملكة العربية السعودية، الازدحام، التأشيرة، السماح

الملخّص:

وبغرض مراقبة عدد الحجّاج القادمين إلى المملكة العربية السعودية، وكذلك إلى مكة، فرضت السلطات السعودية تأشيرات الحجّ، أي الرخصات الخاصة بسكانها والأجانب المقيمين في أراضيها. وقد فُرضت هذه الإجراءات بغرض ضمان أحسن المعايير والظروف الأمنية لأداء الحجّ لأن الازدحام الناتج عن زيادة عدد الحجّاج القادمين يؤثّر كثيرا في كيفية الحياة وأداء مناسك الحجّ، وكذلك في تنظيم موسم الحجّ. ومن جهة أخرى، أثارت تلك الإجراءات الظاهرات والتطبيقات المختلفة، وبعضها سلبية، التي تقتضي الردود الدينية. فيحلّل هذا البحث ردود المؤسّسات والأفراد على بعض جوانب تلك الظاهرات التي تُرى على أساسها تردّدات العلماء في الأوضاع المعيّنة، أيْ إلى أي مدى يصعب إعطاء الأجوبة الدينية والفقهية الواضحة عن ظاهرات الحياة والتطبيقات التي يصعب فيها التوفيق بين الشكل والمعنى، وجوانب تلك الأحداث الفقهية والخلقية. وكذلك، على العلماء مسؤولية كبيرة في توجيه المسلمين بأجوبتهم إلى الفهم الصحيح لتعاليم الإسلام وأحكامه، وفي المحافظة على تعاليم الإسلام الدينية والخلقية الأساسية.

FIN_Zbornik 24.indd 162 27/05/2021 11:52

Uvod

Nakon stradanja hadžija na Mini 1997. godine, tadašnji ministar hadždža Kraljevine Saudijske Arabije Muhammed Iyad je u saopćenju tim povodom izjavio da su stradale "ilegalne" hadžije. Ko su ilegalne hadžije i po kojem kriteriju neko može biti proglašen ilegalnim hadžijom? Prema ministru, riječ je o hadžijama koji nisu imali hadžsku vizu ili dozvolu nadležnih vlasti za obavljanje hadždža. Podjela na legalne i ilegalne hadžije otvara brojna pitanja, a neka od njih su i sljedeća: Kakav je vjerskopravni status takvih hadžija i njihovog hadždža? Drugim riječima: Da li je njihovo obavljanja hadždža valjano (*sahih*)? Koliko je takvih hadžija koji obave hadž a nisu registrovani u sistemu viza i dozvola, odnosno koliko njihovo prisustvo u Mekki u vrijeme hadždža opterećuje organiziranje hadždža i utječe na povećanje gužve?

Sa konstantnim povećanjem broja dolazaka na hadž i umru saudijske vlasti su također kontinuirano uvodile nove mjere radi kontrole broja dolazaka hadžija a u cilju optimalnog funkcioniranja i organiziranja života hadžija u vrijeme hadždža i umre. Naravno, jedan bitan razlog jeste i onaj sigurnosne prirode, jer vlast se itekako brine i o aspektu sigurnosti za sve prisutne: građane, strance, rezidente i ostale koji borave na teritoriji Saudijske Arabije. Neke od tih mjera su da se početkom mjeseca hadždža, zu'l-hidždžeta, zatvaraju kopnene granice za ulazak hadžija, 5. ovog mjeseca se zatvaraju aerodromi, a 6. mogu sletjeti samo avioni hadžija s posebenim kraljevim dozvolama, i konačno, ulazak u Mekku za hadžije je dozvoljen do 7. zu'l-hidždžeta. Svaki hadžija koji dolazi iz inostranstva mora imati tzv. hadžsku vizu radi obavljanja hadždža, koja je doskora bila ograničena ne samo vremenski nego i prostorno, pa je hadžija koji putuje avionom s njom mogao posjetiti samo gradove Džidu, Medinu i Mekku. Odnedavno saudijske vlasti su liberalizirale čitav set tih mjera u cilju razvijanja turizma i općeg otvaranja države prema javnosti, ali su, s druge strane, uvedene i neke dodatne mjere ograničavanja broja hadžija

FIN_Zbornik 24.indd 163 27/05/2021 11:52

i mu'temira.[1] Tako su saudijske vlasti uvele restriktivne mjere u ovom pravcu i prema vlastitim građanima. Uvele su posebnu dozvolu (*taṣrīḥ*) za svoje građane i rezidente za dolazak na hadž koja se za ponovni odlazak na hadž može dobiti svake pete godine ili minimalno pet godina nakon posljednjeg odlaska na hadž. Mjera je uvedena na osnovi rezolucije Vijeća visoke uleme Kraljevine Saudijske Arabije broj 187 od 26.3.1418. h. godine, a razlozi njenog uvođenja su nedostatak prostornih kapaciteta i konstantno povećanje broja hadžija, što u konačnici dovodi do velikih gužvi, pa i meteža i sl. Rezolucija je donesena s ciljem da se hadžijama olakša obavljanje obreda. Ova mjera je privremenoga karaktera i važi sve dok postoje rezlozi njenog donošenja.[2]

I pored ovih administrativnih mjera za čije provođenje vlasti angažuju velike ljudske i materijalne resurse, određeni broj hadžija obavlja hadž zaobilazeći zakon i izbjegavajući "granične" punktove na kojima sigurnosne službe vrše kontrolu poštivanja ove mjere. Zabilježene su brojne prakse kojima se zaobilazi zakon kako bi se ušlo u Mekku bez dobijene dozvole za ulazak. Prikrivanje, švercovanje, laganje, davanje mita... samo su neki od načina kojima se pojedinci služe kako bi prošli provjere i ušli u Mekku radi obavljanja hadždža. Nažalost, kršenje normi islamskog morala, a u cilju ulaska u Saudijsku Arabiju ili u Mekku radi obavljanja hadždža, postalo je "javnom tajnom" ili sistemskom greškom. Dešava se da organizacije koje vode hadžije i same pomažu da se zaobiđe zakon ili daju lažni podaci s ciljem da se dobije hadžska viza. Recimo, daju se lažni podaci da je neka muška osoba u krvnom srodstvu sa nekom ženskom

1 O sistemu viza u Kraljevini Saudijskoj Arabiji pogledati: https://en.wikipedia.org/wiki/Visa_policy_of_Saudi_Arabia#Hajj_visas, posjeta 6.3.2020.

2 Argumenti na koje se u rezoluciji pozivaju su ajeti: "Allah želi da vam olakša, a ne da poteškoće imate" (El-Bekara, 185); "I borite se, Allaha radi, onako kako se treba boriti! On vas je izabrao i u vjeri vam nije ništa teško propisao, u vjeri pretka vašeg Ibrahima. Allah vas je odavno muslimanima nazvao, i u ovom Kur'anu, da bi Poslanik bio svjedok protiv vas, i da biste vi bili svjedoci protiv ostalih ljudi. Zato, molitvu obavljajte i zekat dajite i u Allaha se pouzdajte; On je Gospodar vaš, i to kakav Gospodar i kakav zaštitnik!" (El-Hadž, 78) i hadis: "Ko se nađe u pomoći svome bratu i Allah će njemu biti u pomoći". V. Dr. Sulaymān b. 'Ali Muhammad Šāhin, "Taw'iya al-ḥuğğāğ ḥawla mas'ala tekrār adāi' sha'īra al-ḥağğ wa atarihā fī tahfīf al-ziḥām", *Mağalla Ğami'a Ṭayyiba lil-ādāb wa al- 'ulūm al-insāniyya*, VII, 1439. h., br. 14, str. 283.

osobom kako bi se u aplikaciji za vizu zaveo kao njen *mahrem* i tako joj se omogućilo da dobije vizu[3] i sl.

Prelazak *mikata* bez dozvole

Ovakve prakse zahtijevaju vjerske odgovore. Spomenut ćemo samo neka od tih pitanja koja je tretirao Centar za izvrsnost u istraživanju savremenih fikhskih pitanja Univerziteta Imam Muhammed b. Saud u Rijadu[4], iz kojih se, između ostalog, može vidjeti čemu su pojedinci skloni i kakvih sve praksi ima.[5]

Čovjek je prešao granicu mikata i potom naknadno odlučio da obavi hadž. Međutim, nije se vratio na granicu mikata da bi učinio ihram tj. donio nijjet s telbijjom i obukao ihramsku odjeću, koji se u pravilu vrše na graničnom prijelazu (*mikatu*) prilikom oblačenja ihrama zato što nema potrebnu dozvolu za

3 Muslimanka iz Francuske bi željela obaviti hadž sa svojim četrnaestogodišnjim sinom a da joj on bude mahrem. Međutim, u ambasadi Kraljevine Saudijske Arabije su joj rekli da je zakonom propisano da dijete ispod petnaest godina starosti ne može biti mahrem. Organizacija preko koje putuje joj je ponudila da nekog muškarca iz grupe koja putuje na hadž lažno prijavi kao njenog mahrema. Ona nije to prihvatila budući joj je tako što varanje. Zato je fetva i naslovljena "Laganje radi dobijanja vize za hadž".
U odgovoru se kaže da je nedozvoljeno lažno prijaviti nekoga za mahrema i to je "zabranjena laž". Ako u ambasadi budu odbili njenu prijavu da joj sin bude mahrem, onda nije u obavezi da te godine obavi hadž i da ne smije lagati radi toga, jer "Allah je propisao muslimanima hadž, ali im je i zabranio laganje". Prisustvo mahrema je prema nekim pravnim školama uvjet za hadž. Međutim, u nastavku odgovora se ipak "izlazi u susret" pitaocu. Ističe se da neki pravnici smatraju da, ako se neko pravo ne može ostvariti osim lažnim iskazom, onda je to dozvoljeno. "Ako je Vaš sin zaista spolno zreo (*balig*) i nije moguće obaviti hadž osim lažnim iskazom, mi se onda nadamo da Vi niste griješni zbog tog čina, pogotovu u svjetlu činjenice da vjerovatno nećete biti u mogućnosti obaviti hadž u neko drugo vrijeme". https://www.islamweb.com/en/fatwa/78705/lying-to-obtain-visa-for-hajj, posjeta 1.6.2019.

4 Centar za izvrsnost u istraživanju savremenih fikhskih pitanja Univerziteta Imam Muhammed b. Saud u Rijadu osnovan je 2008. godine kao rezultat napora Ministarstva visokog obrazovanja u pružanju podrške razvoju savremenih naučnih istraživanja u oblasti šerijatskog prava. Iako je Centar pozicioniran pri Univerzitetu Imam Muhammed b. Saud u Rijadu on u svom radu intergrira sve univerzitete u Kraljevini Saudijskoj Arabiji. Centar je osnovan s ciljem istraživanja novonastalih slučajeva koje treba pravno normirati uz primjenu naučnih metoda a koje uzimaju u obzir savremeni kontekst i dešavanja. Također, centar ima za cilj pružanje pomoći u edukaciji istraživača i jačanju njihove efikasnosti, te kako bi postao referentan istraživači centar u svijetu. Od brojnih aktivnosti i projekta koje Centar realizira posebno se izdvaja enciklopedija savremneih fikhskih pitanja koju publikuje od koje je do sada objavljeno sedam tomova koncipiranih po različitim oblastima: brak i porodica; muslimanske manjine; medicina, kultura jela, oblaćenja i sl; građansko pravo; krivično pravo, sudstvo i upravno pravo i obreoslovlje. Za nas je ovdje bio interesantan tom koji je objavljen 2014. godine i tretira pitanja iz oblasti Islamskog obredoslovlja (Ibadat). V. http://rej.org.sa/dim/downloads.php?action=listdownloads&id=10, posjeta 16.2.2020.

5 *Al- Mawsū'a al-muyassara fī al-fiqh al-qaḍāyā al-mu'āṣira fī fiqhi al-'ibādāt,* Markaz al-tamayyuz al-bahtī fī al-fiqh al-qaḍāyā' al-muğğ'āṣira, Rijad, 2014., str. 508-515.

obavljanje hadždža. Kako se pravno tretira ovo njegov djelo? U odgovoru Centra se kaže da mu je ihram valjan, ali da je dužan zaklati bravče na ime isprike zbog toga što je postupio suprotno pravilu o oblačenju ihrama i naglašava se da je griješan ako je to uradio bez opravdanog razloga. Dodaje se, na kraju odgovora, da je takav čovjek griješan i zato jer radi suprotno zakonu kojeg je vlast donijela zbog općeg interesa. Drugim riječima, postupak je ispravan, ali hadž je umanjene vrijednosti. Nažalost, Centar je u svom odgovoru propustio priliku da radi preciznosti kaže koliko je to "umanjena" vrijednost takvog hadža i zato ovo pitanje i dalje ostaje otvoreno. Također je ostalo otvoreno pitanje koji su tu opravdani razlozi za takav postupak budući da je svaki razlog upitan ako dotični nije imao potrebnu dozvolu za obavljanje hadždža?

Slično je i sljedeće pitanje: Kakav je status čovjeka koji prijeđe mikat u šivenoj odjeći, a nije obukao ihram, jer nije dobio dozvolu za ulazak, pa naknadno obuče ihrame? Ovo je česta praksa kojoj ciljano pribjegavaju oni koji nisu dobili dozvolu za ulazak pa svjesno prijeđu mikat i policijske kontrolne punktove u uobičajenoj odjeći kako ne bi bili vraćeni. Odgovor na ovo pitanje Centar je bazirao na fetvi čuvenog alima Ibn Usejmina[6] koji je energično protiv onih koji opravdavaju ovakvo svjesno ponašanje. Jedno od tih opravdanja, na koja se takvi pozivaju, jeste da je taj čovjek prisiljen (*mukreh*) na takav postupak, jer drugačije ne bi ušao u Mekku. Prisila je, po njima, opravdanje ili zakonski razlog da takav nije griješan, pa je amnestiran od bilo kakvoga grijeha ili sankcije. Ovakav stav i praksa je izigravanje i unižavanje Allahovih propisa, kaže Ibn Usejmin, jer kako obući ihram radi ibadeta a istodobno svjesno griješiti!!! Božiji Poslanik, a.s., nije dozvolio prelazak mikata bez ihrama. A taj koji takvo što radi, pa "njegov hadž je dobrovoljan i umra mu je dobrovoljna,

6 Abu Abdullāh Muḥammad b. Ṣāliḥ b. Muḥammad Al-'Uṯaymīn Al-Tamīmī (1925.-2001.) spada u red najutjecajnih saudijskih alima u dvadesetom stoljeću. Iza sebe je ostavio veliki trag kako usmenom tako i pisanom riječju, budući je pored brojnih predavanja , davanja direktnih odgovra i sl. napisao i veliki broj knjiga. Bio je član brojnih vjerskih organizacija u Saudisjkoj Arabiji. Posebno je utjecajan među selefističkim krugovima. https://en.wikipedia.org/wiki/Muhammad_ibn_al-Uthaymeen, posjeta 21.3.2020.

FIN_Zbornik 24.indd 166 27/05/2021 11:52

a poštivanje zakona je obaveza osim u griješenju". Ako bismo komparirali prethodna dva slučaja, došli bismo do zaključka da je sličnost među njima samo u postupku, ali ne i u njihovoj biti. Namjera je ključni razlog različitog tretiranja u prethodnim slučajevima. U prvom slučaju nije bilo namjere da se svjesno izbjegne zakon, nego je čovjek naknadno odlučio obaviti hadž, a u drugom jeste bilo namjere da se zaobiđe zakon te je stoga i pravna kvalifikacija u drugom slučaju tako drastična.

I treći slučaj koji je Centar analizirao jeste situacija kada čovjek nanijeti hadž i obuče ihrame, ali mu policija zabrani prelazak mikata jer nema potrebnu dozvolu. Kako se tretira njegov započeti hadž? Ima li on pravo skinuti ihrame, a nije obavio hadž? Predložena su dva rješenja za ovu situaciju: a) da se prilikom ihrama u nijjetu doda uvjet da će se hadž obaviti ako mu bude dozvoljen ulazak.[7] U ovom slučaju ako mu se zabrani ulazak u Mekku, dozvoljeno mu je skinuti ihrame i nije potrebno prinijeti kurban na ime isprike; i b) da se ne uvjetuje mogućnost obavljanja hadždža nego da se na ovaj slučaj primijene propisi o spriječnosti (*ihsar*) obavljanja hadždža ili umre. Kod malikija, šafija i hanbelija se uvažava propis o spriječenosti (*ihsar*) samo ako je njen uzrok strah od neprijatelja, dok se kod hanefija pored straha od neprijatelja uvažavaju i ostali mogući uzroci, poput bolesti i sl.[8]

U konačnici rasprave o ovom pitanju moguće su sljedeće posljedice: a) oni koji slijede stav većine pravnih škola obavezni su ostati u ihramima sve dok se ne ukaže prilika da se obavi umra, i b) za one koji slijede hanefijski mezheb dozvoljeno je skinuti ihrame i u situaciji kada mu je zabranjen uzak od strane

7 Pravnici koji zagovaraju ovaj stav se pozivaju na hadis u kojem je Muhammed, a.s., došao do kćerke Zubejrove po imenu Duba'a, koja je bila bolesna i rekao joj: "Možda i ti želiš krenuti na hadž? Tako mi Allaha, još imam bolove, reče ona. On joj na to reče: Kreni na hadž i uvjetuj. Reci: Allahu, ja ću skinuti ihram i prekinuti hadž, tamo odakle ne budem mogla dalje." *Muslimova zbirka hadisa,* broj hadisa 154 (1207), str. 72-73; *Tirmizijna zbirka hadisa,* broj hadisa 947, str. 335.

8 Hanefijska pravna škole se, preme riječima Muhammeda b. Hasana Eš-Šejbanije, poziva na predaju od Abdullaha b. Mes'uda da je on "izjednačio status osobe koju je ophrvala bolest sa osobom čiji je prolazak i nastavak putovanja spriječio neprijatelj."
V. Imama Malik ibn Enes, *Muwaṭṭa',* t. I, prijevod i komentar Hamid Indžić, Elči Ibrahim-pašina medresa, Travnik, 2008., str. 372.

nadležnih sigurnosnih i državnih organa, jer hanefijski pravnici pod ihsarom podvode i ostale uzroke i okolnosti koji priječe da se obavi hadž, a ne samo strah od neprijatelja.

Nije teško zaključiti da hanefijski stav ide u prilog čovjeku, pojedincu koji nije uspio u svojoj namjeri iako je riskirao da li će biti pušten da uđe u Mekku ili neće. S druge strane, stav ostalih škola bi trebao preventivno djelovati te upozoriti sve one koji se upuštaju u ovu vrstu rizika i avanture da im može biti zabranjen ulazak, ali da će u tom slučaju biti pod šerijatskopravnom obavezom ostanka u ihramima i pod ihramskim zabranama sve dok dočekuju priliku da obave umru. Ovdje se radi o pravilu da se s ihramom preuzimaju obaveze kojih čovjek biva razriješen tek nakon što izvrši obred. Stav većine pravnika u ovom slučaju štiti opći ili kolektivni interes, jer svim hadžijama koji su uredno dobili potrebne dozvole, a i organizatoru je u interesu da u optimalnim uvjetima obave obred.

Stavovi uleme o pravnoj valjanosti hadždža obavljenog bez dozvole nadležnih vlasti

Pored ovakvih situacija izbjegavanja zakonskih propisa radi obavljanja hadždža, ostaje otvorenim pitanje vjerske valjanosti obavljenog hadždža bez dozvole nadležne vlasti? Na ovo pitanje je moguće naći različite odgovore koji se mogu svrstati u tri stava.

Jedan broj autora daje odgovor na ovo pitanje koji se može pročitati na portalima da je obavljanje hadždža i umre vjerski valjano bez obzira da li dotični imao dozvolu nadležnih vlasti ili ne. "Viza nema nikakvog utjecaja na šerijatskopravnu valjanost hadždža. Ako osoba obavi hadž izvršavajući sve šerijatskopravne obaveza, hadž je valjan, bez obzira da li on/ona ušla u državu sa turističkom vizom, hadž-vizom, poslovnom vizom ili, pak, ušla bez vize uopće."[9] Prema ovom stavu, kada neko uđe u Saudijsku Arabiju sa vizom za umru koju je dobio da bi je obavio

9 Na kraju se dodaje: "Ali nije dozvoljeno lagati prilikom uzimanja vize". V, https://islamweb.net/en/fatwa/115841/ posjeta 10.6.2019.

FIN_Zbornik 24.indd 168 27/05/2021 11:52

u mjesecu ramazanu, a potom ostane do iza ramazana ilegalno u Saudijskoj Arabiji i tako dočeka vrijeme hadždža, njegov hadž je valjan. Argument ovakvom stavu nalaze u hadisu: "Nema pokornosti stvorenom u griješenju prema Allahu, dž.š."[10]

Druga grupa autora prave razliku između hadždža koji je obavezan (*farz*) i dobrovoljnog (*nafila*) hadždža. Ako je farz hadž, a hadžija nije stigao da pribavi vizu, onda se nije dužno pokoriti administrativnoj zabrani, jer bi u tom slučaju to značilo biti nepokoran Allahu, odnosno u ovom slučaju obaveza vjernika je da čim prije obavi hadž budući da ispunjava šerijatskopravne uvjete. Što se tiče nafile hadždža, u tom slučaju je obaveza pokoriti se zakonu nadležne vlasti. Bin Baz u jednom od svojih odgovora kaže: "Nema sumnje da je u opetovanom obavljanju hadždža velika korsit za muškarce i žene, ali s obzirom na gužve, koje se povećavaju ovih posljednjih godina, usljed olakašanog načina transporta ... ako bi ljudi smogli snage da se suzdrže od opetovanog odlaska na hadž s ciljem da drugim hadžijama bude šire i da bi im smanjili gužvu, pa nadati je se da će nagrada za takvog biti veća zbog njegove odluke da ne ide ponovo hadž od nagrade za obavljeni hadž. Sve zbog tako uzvišenog motiva njegova odustajanja".[11] Bin Baz se pozvao na dva načela šerijatskog prava da se treba nastojati osigurati dobro i korist koliko se u mogućnosti i, drugo, da se treba spriječiti zlo ili makar umanjiti njegov utjecaj i posljedice. Interesantno je objašnjenje koje se može pročitati u odgovorima kojima se, u slučaju obavljanja farz hadždža, bez prethodno dobivene dozvole, ističe da za takav hadž slijedi potpuna nagrada, a grijeh koji je počinjen zbog kršenja zakona nadležne vlasti neće imati utjecaja na valjanost i nagradu samog hadždža.[12]

Treća grupa pravnika smatra da je obaveza poštovati zakonske mjere. Salih b. Muhammed el-Lihajdan[13] u fetvi o ovom

10 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, t. II, Muassasa al-risāla, 2001, broj hadisa 1095., str. 333.

11 https://www.alukah.net/spotlight/0/8239/, posjeta 13.6.2019.

12 https://www.islamweb.org/ar/fatwa/, posjeta 13.6.2019.

13 Ṣāliḥ b. Muḥammad al-Liḥaydān je rođen 1932. godine u Kasimu. Izuzetno utjecajan alim u Saudijskoj Arabiji u oblasti šerijatskog prava. Obnašao je različite funkcije i bio ▶

pitanju ističe da su ljudi griješni ako obavljaju hadž bez prethodno dobijene vize, a da pri tome u svom odgovoru nigdje nije napravio razliku o tome da li je riječ o obaveznom (*farz*) ili dobrovoljnom (*nafila*) hadždžu. Argumenti na koje se on poziva su ajet: "O, vjernici, pokoravajte se Allahu i pokoravajte se Poslaniku i predstavnicima vašim!"[14] i hadis: "Obaveza muslimana jeste poslušnost i pokornost u onom što voli i onom što prezire." U nastavku odgovora on zaključuje na osnovi komparacije kako je uopće moguće prihvatite neke zakone i rješenja zemlje domaćina, a druge ne prihvatiti. Naime, hadžije prihvataju odluku domaćina o kalendaru, vremenu početka i kraja ramazana, vremenu obavljanja hadždža i kada je određen Dan Arefata, pa bi po istom principu trebali poštovati i ostale njegove odluke, jer je on "predstavnik" i domaćin. On potom skreće pažnju da ovo pitanje ne treba gledati usko kroz lični interes ili korist nekog pojedinca, nego u kontekstu općeg interesa sviju uključenih u hadž. Ističe da hadž ne obavlja pojedinac nego je tu mnogo ljudi i neko mora organizirati i upravljati cijelim tim procesom. U odlukama i rješenjima domaćina je velika korist za sve hadžije pa stoga ljudi "trebaju nastojati da ispoštuju sve te naredbe, jer onaj koji čini suprotno je nesumnjivo griješan".[15] Drugi saudijski alim Abdulaziz Alu eš-Šejh[16], nekadašnji veliki muftija Kraljevine, je na pitanje da li je čovjek griješan ako svake godine obavi hadž bez potrebne dozvole, sažeto odgovorio: "Allah insistira na sistemu i zabranama, kojih se treba pridržavati".[17]

Za razliku od prva dva stava el-Lihajdan je metodološki problem sagledao iz ugla domaćina i organizatora bazirajući svoj

član u domaćim i međunarodnim organizacijama poput člana Stalne komisije za fetve, Muslimanske svjetske lige i sl. Posljednji radni angažman mu je bio 2009. godine na poziciji predsjedavajućeg vijeća Vrhovnog suda. V. https://ar.wikipedia.org/wiki/, posjeta, 11.3.2020.

14 Al-Nisā', 59.

15 V. http://af.org.sa/node/2020, posjeta 11.6.2019.

16 Abdu-l'Azīz Ālu al-Šayẖ (r. 1943.) je obašao brojne pozicije i funkcije među ulemom. Predavao je na univerzitetu, bio je imam i hatib, član brojnih vjerski organizacija i specijalističkih tijela poput Stalne komisije za istraživanja, misijsko djelovanje i fetve, da bi na kraju u junu 1999. godine bio postavljen za velikog muftiju Kraljevine Saudijske Arabije. https://ar.wikipedia.org/wiki , posjeta, 11.3.2020.

17 V. http://af.org.sa/node/2020, posjeta 11.6.2019.

FIN_Zbornik 24.indd 170 27/05/2021 11:52

stav na principu opće i kolektivne koristi. Kod prvog stava u fokusu je bio šerijatski propis kao takav, "golo pravo", izolovano od konteksta i općih prilika, sagledavajući ga kao isključivi interes pojedinca. Zagovornici drugog stava su podjelom na obavezni i dobrovoljni hadž željeli pomiriti različite opcije u rješavanju ovog slučaja, međutim, problem i dalje ostaje otvorenim budući da on time nije riješen. Naime, zakon je donesen s ciljem kontrole i smanjenja broja prisutnih na hadždžu radi boljeg organiziranja samog hadždža. Ovim stavom samo djelimično je podržan ovaj cilj! Normiranje propisa vezanih za hadž treba sagledavati kroz prizmu traganja za balansom između slova i duha zakona, odnosno između onoga što je pravno (*hukmen*) valjano i moralno (*dijaneten*) ispravno. Ovdje je također važno istaći odgovornost spram stava koji se nudi vjernicima, jer sve dok ulema ostavlja mogućnosti da u određenim situacijama takvo ponašanje bude okarekterizirano vjerski valjanim, takvih praksi će biti, a one, generalno govoreći, nanose štetu. Bin Baz jeste uočio štetne posljedice ovakvih praksi koje rezultiraju povećanjem broja hadžija i nemogućnošću njihovoga kontrolisanja putem administrativnih rješenja za dobijanje viza i zato je donio ovakvo rješenje. Postavlja se pitanje, da je danas živ, kada su gužve intenzivnije, da li bi bio restriktivniji u svom stavu?!

Umjesto zaključka

Kakvog pravnog učinka imaju moralni prekršaji, a koji nisu spomenuti u Izvorima (ajetima i hadisima) na koje se možemo pozvati u argumantaciji o ovom pitanju? "Ako bi čovjek posegnuo za šerijatski pravno nedozvoljenim radnjama (u cilju dobijanja dozvole), kako bi mogao obaviti dobrovoljni hadž, njegov hadž je valjan ali ima grijeh za to što je uradio".[18] Zagovaranje ovakvog stava je vrlo opasno budući da se time daje alibi ljudima bolesnih srca za opravdanje vlastitog griješenja, navode se na krivo shvatanje da se farz obred može obaviti i biti ispravan uza

18 https://www.alukah.net/spotlight/0/8239/, posjeta 13.6.2019.

FIN_Zbornik 24.indd 171 27/05/2021 11:52

svjesno varanje domaćina i sl. Ovakvo usko i krajnje formalno gledanje na propise općenito u kojem je forma odvojena od svoje sadržine je neprihvatljivo i treba se upotrebom poznate metode pravne prevencije zapriječiti. A kada takve prakse negativno efektiraju i otežavaju obavljanje hadždža zbog nekontrolisanog dolaska hadžija, onda njihov negativan učinak treba uzeti u obzir prilikom davanja odgovora ili, makar, odgovorom ne davati za pravo takvom ponašanju.[19]

Sa stanovišta metodologije islamskog prava (*usuli-fikha*) nema se direktnog izvora – osnove donijeti pravno rješenje da je takvima hadž nevaljan ili ništavan jer za takav kategoričan stav treba jasan i nedvosmislen argument. Međutim, sa stanovišta intencionalnog fikha (*fiqhu'l-meqasidi*) po kojem se norma razumije s obzirom na cilj, intenciju njenoga donošenja ili vrijednosti koja se tom normom štiti i ostvaruje, onda je sasvim opravdano reći da se ne može posegnuti za nedozvoljenim radnjama radi ostvarenja islamski pohvalnog cilja, a posebno ibadeta, Bogu ugodnog djela. Muslimani su, prema učenju islama, obavezni "poštivati uvjete dogovora" (*el-muslimune inde šurutihim*) pa prema tome i pravnu proceduru zemlje domaćina hadždža, sa kojom predstavnici muslimanskih zajednica uključujući i Islamsku zajednicu u Bosni i Hercegovini potpisuju redovne godišnje protokole o saradnji u organiziranju hadždža i učestvuju na konferencijama o hadždžu. Ako i ulema u nekim segmentima toleriše da se krše islamske moralne vrijedosti poput istine, čestitosti i sl., a zarad obavljanja obreda koji bi u konačnici trebao potpuno očistiti hadžiju od grijeha tako da bude čist kao onog "dana kada ga je majka rodila", onda svi gube, pa i ulema koja tako gubi vlastiti kredibilitet, a dugoročno i ugled

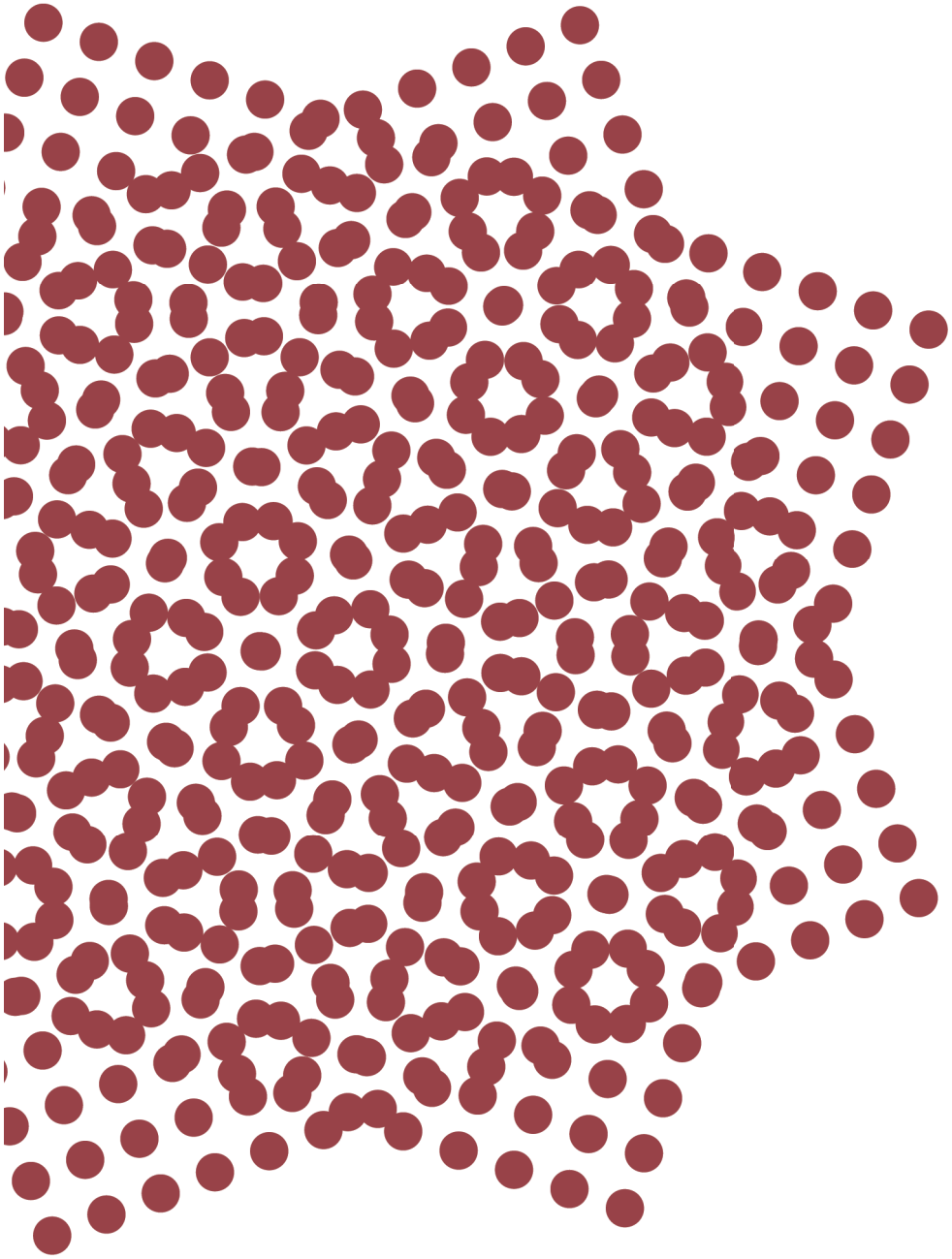
19 Prema pisanju Al-Jazeere Balkans saudijske vlasti su 2017. godi. spriječili 459.000 nelegalnih ulazaka na hadž tj. lica koja nisu imala potrebne dozvole. Ovaj podatak sam po sebi govori o tome koliko je takvih ulazaka bilo prije donošenje ove zabrane ulaska bez dozvole, također koliki je ovo pritisak na domaćina i bezbjedonosne organe u sprovođenju ovih mjera i daje nam za pravo da se pitamo koliko je hiljada ljudi "uspjelo" proći. Te brojke ljudi se mogu samo nagađati jer su prošle ispod "radara" ali sigurno je da utječu na planiranje i organiziraje hadža i života u Mekki i Medini u vrijeme hadžskih obreda. http://balkans.aljazeera.net/vijesti/meka-zaustavljeno-pola-miliona-hadzija-bez-viza, posjeta 12.9.2019.

FIN_Zbornik 24.indd 172 27/05/2021 11:52

koji uživa. Ilustrativan primjer jeste pitanje čovjeka koji je na poslovnom putu u Sudijskoj Arabiji, tj. ušao je na osnovi poslovne vize i pita putničku agenciju da li on s tom vizom može posjetiti Mekku da obavi umru iako je vrijeme obavljanja hadždža. On se ne obraća ulemi i njega, očito je, ne muči to što na njegovoj vizi piše da mu "nije dozvoljeno obavaljanje hadždža s ovom vizom", niti uzima u obzir ukupan kontekst dešavanja vezanih za situaciju u Mekki tih dana.[20]

20 https://www.tripadvisor.com/ShowTopic-g293993-i4536-k6869035-Umrah_visit_to_Mecca_with_business_visa_during_haj_period-Mecca_Makkah_Province.html, posjeta 12.8.2020.

FIN_Zbornik 24.indd 173 27/05/2021 11:52



FIN_Zbornik 24.indd 174 27/05/2021 11:52

NEDIM BEGOVIĆ
Ciljevi šerijata: pregled savremene literature na engleskome jeziku

Nedim Begović
vanredni profesor na Katedri za fikh (šerijatsko pravo)
nedim.begovic@fin.unsa.ba

Pregledni članak
Primljeno: 15. 09. 2020.
Prihvaćeno: 02. 11. 2020.

Ključne riječi:
ciljevi Šerijata (*mekasid eš-Šeri'ah*)

Sažetak:
U drugoj polovini 20. i početkom 21. st. došlo je do snažnog oživljavanja interesa za proučavanjem ciljeva Šerijata (*mekasid eš-Šeri'ah*), kako u muslimanskom svijetu, tako i na Zapadu. Istraživači na ovom području prepoznali su dvije osnovne funkcije bavljenja mekasidima, i to: razumijevanje islamskog pravnog naslijeđa i formulisanje novih pravnih rješenja i teorija. Neki moderni muslimanski autori ukazali su na ulogu koju mekasidi mogu imati u obnovi metodologije islamskog prava. Ovaj rad će ponuditi panoramski prikaz savremene literature na engleskome jeziku koja tretira različite aspekte ciljeva Šerijata.

FIN_Zbornik 24.indd 175 27/05/2021 11:52

Nedim Begović

The Higher Objectives of Shariah: a Review of Contemporary Literature in English Language

Keywords:

the higher objectives of Shariah (*maqasid al-Shariah*)

Abstract:

In the second half of the 20th and the beginning of the 21st century, there was a strong revival of interest in studying the higher objectives of Sharia (*maqasid al-Shariah*), both in the Muslim world and in the West. Researchers in this field have identified two basic functions of dealing with maqasid, namely: understanding the Islamic legal heritage and formulating new legal solutions and theories. Some modern Muslim authors have pointed to the role that maqasid may play in restoring the methodology of Islamic law. This paper will offer a panoramic survey of contemporary literature in English language that addresses various aspects of the higher intents of Shariah.

نديم بيغوفيتش

مقاصد الشريعة: عرض المراجع الحديثة باللغة الإنجليزية

الكلمات المفتاحية:

مقاصد الشريعة

الملخّص:

اشتدّ في النصف الثاني من القرن العشرين وفي بداية القرن الحادي والعشرين اهتمام بدراسة مقاصد الشريعة في العالم الإسلامي وكذلك في الغرب. وعرف الباحثون في هذا المجال وظيفتين أساسيتين للاهتمام بالمقاصد، وهما: فهم التراث الشرعي الإسلامي وتحديد الفتاوى والنظريات الجديدة. وأشار بعض المؤلفين المسلمين المعاصرين إلى دور المقاصد المحتمل في تجديد أصول الفقه. ويقدّم هذا البحث العرض الشامل للمراجع الحديثة باللغة الإنجليزية التي تعالج الجوانب المختلفة لمقاصد الشريعة.

FIN_Zbornik 24.indd 176 27/05/2021 11:52

Uvod[1]

Premda se ideja ciljeva islamskih pravnih normi razmatrala u okviru određenih metoda koje su razvili utemeljitelji tradicionalnih islamskih pravnih škola i koristili ih u svom pravničkom rezoniranju, kao što su analogijsko zaključivanje (*kijas*), pravna preferencija (*istihsan*) i opći interes (*masleha*), sami ciljevi nisu bili predmet posebne pažnje ili posebnih monografija sve do kraja 3. st. po Hidžri, odn. početka 10. st. n. e. Potom, u periodu od 5. do 8. st. po Hidžri, odn. od 11. do 14. st. n. e., dolazi do značajnijeg razvoja teorije i klasifikacija ciljeva Šerijata, posebno u djelu *El-Muvafekat fi usul eš-Šeri'a* (Kongruencije u osnovama Šerijata) Ebu Ishaka eš-Šatibija (u. 790. h./1388.). Eš-Šatibijevo djelo služilo je kao standardni udžbenik o ciljevima Šerijata u islamskom obrazovanju sve do 14. st. po Hidžri/20. st. n. e., ali njegov prijedlog da se ciljevi Šerijata prihvate kao "osnove Šerijata", na što upućuje naslov njegovog djela, nije široko prihvaćen.[2] U 20. st. Muhammed et-Tahir ibn 'Ašur (u. 1973.) ponovo oživljava studije o ciljevima Šerijata svojim kapitalnim djelom *Mekasid eš-Šeri'a el-islamijje* (Ciljevi islamskog prava). Ovo djelo privuklo je pažnju intelektualne javnosti tek potkraj 20. st. Brojne su studije o ciljevima Šerijata nastale krajem prošlog i početkom ovog stoljeća.

Ovaj rad predstavlja sumaran prikaz suvremene literature na engleskome jeziku o ciljevima islamskog prava, nastale u drugoj polovini 20. i na početku 21. st. Naznačenu literaturu klasificirali smo u tri kategorije, i to:

1. propedeutički radovi,
2. djela koja sadrže cjelovite teorije ciljeva Šerijata i
3. djela koja se prvenstveno bave primjenom ciljeva Šerijata na različitim poljima, kao npr. u idžtihadskom procesu,

1 Prilikom pisanja uvoda i zaključka ovog rada, preuzeli smo određene dijelove teksta članka "Ciljevi Šerijata: pregled savremene literature na arapskome jeziku", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, Sarajevo, XXIX/2010., br. 14, str. 169-183.

2 Džasir Avde, *Intencije Šerijata kao filozofija islamskog prava: sistemski pristup*, preveo: Nedim Begović, El-Kalem i CNS, Sarajevo, 2012., str. 63-64.

FIN_Zbornik 24.indd 177 27/05/2021 11:52

odn. izvođenju islamskih pravnih pravila, u svrhu konstruiranja cjelovite teorije islamskog prava, u islamizaciji nauka i sistema obrazovanja itd.

Propedeutički radovi o *mekasidima*

Radovi ove vrste namijenjeni su prvenstveno kao priručnici predavačima i studentima na univerzitetima, odn. istraživačima koji se tek uvode u ovo znanstveno područje. U nastavku ćemo predstaviti dva rada ove vrste.

Maqasid al-Shari'ah Made Simple

Jedno od propedeutičkih djela o ciljevima Šerijata je brošura Mohammada Hashima Kamalija *Maqasid al-Shari'ah Made Simple* (*Pojednostavljen prikaz ciljeva Šerijata*) koju je objavio Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT) u Londonu (Velika Britanija) 2008. godine. Rad se sastoji od uvoda koji nosi naslov "*Maqasid al-Shariah*: The Objectives of Islamic Law" (*Mekasid eš-Šeri'a*: ciljevi islamskog prava), pet poglavlja i zaključka. Prvo poglavlje počinje općom karakterizacijom ciljeva Šerijata i razmatranjem njihove utemeljenosti u Kur'anu. Drugo poglavlje razmatra klasifikaciju ciljeva i poredak prioriteta koji su integrirani u strukturu ciljeva. Treće poglavlje je posvećeno historijskom razvoju nauke o ciljevima Šerijata i doprinosu koga su neki vodeći muslimanski znanstvenici, posebno Ebu Ishak Ibrahim eš-Šatibi, dali teoriji ciljeva. Četvrto poglavlje tretira različite pristupe uleme naspram identifikacije ciljeva Šerijata. Konačno, peto poglavlje govori o relevantnosti ciljeva u procesu idžtihada.[3]

Maqasid al-Shari'ah: a Beginner's Guide

Drugi primjer propedeutičkog djela o ciljevima Šerijata jeste *Maqasid al-Shari'ah: a Beginner's Guide* (Ciljevi Šerijata: Vodič za

3 V. Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid al-Shari'ah Made Simple*, Međunarodni institut za islamsku misao, London-Washington, 2008, 26 str. Prijevod ove brošure na bosanski jezik objavljen je kao sastavni dio knjige: Mohammad Hashim Kamali i Jasser Auda, *Uvod u teoriju ciljeva Šerijata*, preveo: Šukrija Ramić, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2015., 152 str.

FIN_Zbornik 24.indd 178 27/05/2021 11:52

početnike) autora Jassera Aude koje se također pojavilo u izdanju spomenutog Instituta.[4] Djelo je podijeljeno na tri dijela.

U prvom dijelu, autor definira pojam i pojašnjava smisao ciljeva Šerijata (*mekasid eš-Šeri'ah*) te vezu između ovog i pojma interesa (*mesalih*) u Šerijatu. Potom navodi podjelu ciljeva kod klasičnih autora (El-Džuvejnija, El-Gazalija, Eš-Šatibija i dr.) i modernih autora (Rešida Rida'a, Muhammeda et-Tahira ibn 'Ašura, Muhammeda el-Gazalija, Jusufa el-Karadawija i Tahe Džabira el-'Alwanija). Potom se osvrće na mjesto i ulogu ciljeva u idžtihadu ashaba i daje kratak historijski presjek ranih teorija ciljeva koje su se javile prije 5. hidžretskog stoljeća.

Drugi dio posvećen je razmatranju teorije ciljeva u periodu od 5. do 8. hidžretskog stoljeća kod slijedećih autora: Imama El-Džuvejnija, Imama El-Gazalija, El-'Izza ibn 'Abdusselama, Imama el-Karafija, Ibn el-Kajjima i Eš-Šatibija.

U trećem poglavlju autor prepoznaje u ciljevima najvažnije intelektualno i metodološko sredstvo za islamsku reformu i obnovu. U tom kontekstu, on se zalaže za afirmaciju "humanog razvoja" i poštovanja ljudskih prava kao primarnih općih interesa (*mesalih*) muslimana današnjeg vremena koje bi trebalo nastojati realizirati kroz islamsko pravo. Drugo, on govori o ciljevima kao uporištu za novi idžtihad i nova rješenja u islamskom pravu. Treće, ukazuje na važnost razlikovanja "sredstava" i krajnjih "ciljeva" u islamskom pravnom poretku. Četvrto, ilustrira ulogu ciljeva u reinterpretaciji Kur'ana i Hadisa. Peto, zalaže se da se koncept "zatvaranja puteva" (*sedd ez-zera'i'*) proširi konceptom "otvaranja puteva" (*feth ez-zera'i'*) što su ga već ranije predlagali neki malikijski pravnici. Na koncu, autor ukazuje na potencijal ciljeva Šerijata kao zajedničke osnove različitih islamskih pravnih škola i medija za međureligijski dijalog.[5]

4 V. Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah: a Beginner's Guide*, Međunarodni institut za islamsku misao, London-Washington, 2008. Prijevod ove brošure na bosanski jezik objavljen je kao sastavni dio knjige: Mohammad Hashim Kamali i Jasser Auda, *Uvod u teoriju ciljeva Šerijata*, preveo: Šukrija Ramić, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2015., 152 str.

5 *Ibid*.

Djela koja sadrže cjelovite teorije *mekasida*

Ibn Ashur: Treatise on Maqasid al-Shari'ah

Veoma važno i utjecajno djelo *Mekasidu-š-Šeri'ati-l-islamijje* (Ciljevi islamskog prava) autora Muhammeda et-Tahira ibn 'Ašura prvi put je objavljeno 1946. u Tunisu. Doživjelo je nekoliko izdanja na arapskome jeziku u različitim arapskim zemljama. Djelo je na engleski preveo i priredio Muhammed Tahir el-Mesavi.[6]

Ibn 'Ašur[7] je u ovoj knjizi predstavio *mekaside* kao metodologiju obnove teorije islamskog prava, koja je doživjela stagnaciju nakon perioda imama, utemeljitelja pravnih škola u 2/8. st., pa sve do Eš-Šatibija u 8/14. st.

Ibn 'Ašurovo djelo treba da služi na dva osnovna polja: da pomogne muslimanima u iznalaženju rješenja za nove, neregulisane slučajeve (*nevazil*) i da pruži odgovarajuće kriterije za izbor jednog mišljenja u situacijama kada različite pravne škole iznose suprotstavljene argumente.[8]

Ibn 'Ašur ukazuje na nedostatnost pravila znanosti *usula* kao vodiča u procesu pravničkog rezonovanja. Onaj ko dobro prouči ovu znanost shvatit će da učenjaci zastupaju različita mišljenja o većini usulskih pitanja (*mesa'il*). Te razlike se potom reproduciraju u pozitivnim pravnim granama (*furu'*), odn. pojedinačnim fikhskim pravilima.

6 V. Muhammad al-Tahir ibn Ashur, *Treatise on Maqasid al-Shari'ah*, The International Institute of Islamic Thought, London-Washington, 2006. Djelo je prevedeno na bosanski jezik (v. Muhammed et-Tahir ibn 'Ašur, *Rasprava o ciljevima Šerijata*, preveo: Nedim Begović, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2019., 393 str.

7 Muhammed ibn 'Ašur je rođen u Tunisu 1879.g. Pripadao je uglednoj porodici andaluzijskog porijekla. Njegov djed sa očeve strane, Muhammad et-Tahir ibn 'Ašur (1815.-1868.), spadao je među istaknute učenjake svog vremena. Njegov djed sa majčine strane, Muhammed el-'Aziz (1825.-1907.), bio je eminentni znanstvenik i jedan od istaknutih saradnika tunižanskog državnika Hajruddina-paše (1822.-1889.), tokom njegovih reformatorskih napora 1860-ih i 1870-ih godina, prije francuske kolonijalne okupacije. Ibn 'Ašur se školovao na Univerzitetu Ez-Zejtuna gdje je stekao visoke kvalifikacije. Bio je na istaknutim pozicijama uključujući funkciju šejh el-islama. Svoje radove objavljivao je u vodećim časopisima u Tunisu, Egiptu i Siriji. Duga lista njegovih radova uključuje i slijedeće naslove: *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (komentar petnaest džuzova Kur'ana), *En-Nezar el-Fesih* (komentar Buharijevog *Sahiha*), *Usul nizam el-idžtima' fi el-islam* (studija o načelima i vrijednostima islamskog društveno-političkog sistema).

8 *Ibid*, str. XVI.

FIN_Zbornik 24.indd 180 27/05/2021 11:52

Veći dio propozicija i zahtjeva *usula* teško da je mogao služiti svrsi otkrivanja i razjašnjenja mudrosti i ciljeva Šerijata. Pravila *usula* su se, uglavnom, bavila dedukcijom normi (*ahkam*) iz riječi i izraza (*elfaz*) Zakonodavca te otkrivanjem određenih svojstava (*evsaf*) za koje se smatralo da predstavljaju značenje koje je Zakonodavac namjeravao svojim riječima. Radi se o zakonskom razlogu norme (*'illet*, *ratio legis*). Brojni novi slučajevi, koji nisu tretirani u Tekstu, podvođeni su pod riječi Zakonodavca putem analogijske prosudbe, a na temelju zajedničkog svojstva (*vasf*), odn. razloga (*'illet*). Pošto se kompilaciji (*tedvin*) nauke *usula* pristupilo nakon dužeg perioda bavljenja fikhom, metodološka pravila ove nauke poslužila su kao argumentiranje pojedinačnih pravila (*furu'*) koje su pravnici prethodno derivirali.[9]

Ibn 'Ašur se zalaže za sistematiziranje proučavanja ciljeva Šerijata putem utemeljenja nezavisne discipline *'ilm mekasid eš-Šeri'a*. U tom slučaju, onaj dio *usul el-fikha* koji se bavi formuliranjem pravne argumentacije poslužio bi kao jedan od izvora u sistematiziranju nauke o ciljevima Šerijata.[10]

Autor je djelo strukturirao u tri dijela. Prvi dio razmatra slijedeća pitanja: utemeljenost *mekasida*, nužnost njihovog poznavanja od strane pravnika, metode njihovog utemeljenja, pozivanje prvih generacija muslimana (*selef*) na *mekaside*, ciljevi Poslanikovog (a.s.) zakonodavnog Sunneta, klasifikacija *mekasida* na kategoričke (*mekasid kat'ijje*) i spekulativne (*mekasid zannijje*) i dr. U okviru prvog dijela knjige, Ibn 'Ašur je, između ostalog, razmatrao osjetljivo pitanje ciljeva hadisā Allahovoga Poslanika (a.s.) ponudivši kriterij za razlikovanje hadisa koji trebaju činiti dio islamskog prava od onih hadisa koje je Poslanik izrekao kao politički lider, sudija, dajući prijateljski savjet ili pokušavajući razriješiti neki sukob i sl.[11]

U drugom dijelu, kojeg je posvetio razmatranju općih ciljeva islamskog prava (*mekasid et-tešri' el-'amme*), Ibn 'Ašur

9 *Ibid*, str. XVII-XVII.
10 *Ibid*, str. XXII.
11 *Ibid*, str. X.

FIN_Zbornik 24.indd 181 27/05/2021 11:52

je dao najveći doprinos teoriji ciljeva islamskog prava uvodeći novu terminologiju koja ranije nije korištena u metodologiji islamskog prava. On je ovdje uveo pojmove prirodne dispozicije (*fitra*), tolerancije (*semaha*), društvenog poretka (*nizam*), univerzalnosti (*'umum*), ravnopravnosti (*musavah*) i slobode (*hurrijje*) u strukturu ciljeva islamskog prava. Time je stvorio prostor susretanja islamskog prava sa stvarnim izazovima sa kojima se suočavaju muslimanska društva i muslimanske manjine u modernom dobu.[12]

Konačno, treći dio knjige tretira partikularne ciljeve šerijatskih pravila o društvenim odnosima (*mu'amelat*) uključujući odnose u porodici i imovinske transankcije te ciljeve pravila o krivičnim sankcijama, suđenju i svjedočenju.

Djela o primjeni mekasida na različitim poljima

U ovu kategoriju možemo svrstati slijedeća djela: *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqasid al-Shari'ah, a Functional Approach* (Ka realizaciji ciljeva islamskog prava: *mekasid eš-šeri'a*, funkcionalni pristup) Džemaluddina 'Ittijje, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach* (Ciljevi Šerijata kao filozofija islamskog prava: sistemski pristup) Jassera Aude,[13] *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shari'ah* (Islamska vizija razvoja u svjetlu ciljeva Šerijata) Muhammeda Omera Chapre[14] i dr. U nastavku će biti predstavljeno prvo od navedenih djela.

12 *Ibid.*

13 V. Auda, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach*, Međunarodni institut za islamsku misao, London-Washington, 2008. Djelo je prevedeno na bosanski jezik (v. Džasir Avde, *Intencije Šerijata kao filozofija islamskog prava: sistemski pristup*, preveo: Nedim Begović, El-Kalem i Centar za napredne studije, Sarajevo, 2012, 444 str.).

14 Muhammad Umer Chapra, *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shari'ah*, Međunarodni institut za islamsku misao, London-Washington, 2008, 50 str.

FIN_Zbornik 24.indd 182 27/05/2021 11:52

Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqasid al-Shari'ah, a Functional Approach

Djelo *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqasid al-Shari'ah, a Functional Approach* (Ka realizaciji ciljeva islamskog prava: *mekasid eš-Šeri'a*, funkcionalni pristup) autora Džemaluddina 'Ittijje[15] sadrži iscrpnu raspravu o tome na koji način treba pristupiti realizaciji ili ostvarenju ciljeva Šerijata. Posebna vrijednost ove knjige jeste u tome što ona nudi jedan inovativan pristup proučavanju ciljeva Šerijata i, kao takva, predstavlja značajan doprinos ovoj znanosti. Arapski original ove knjige doživio je veliki uspjeh i odobravanje u pravničkim i intelektualnim krugovima u islamskom svijetu.

Autor je sebi zacrtao cilj da ovim djelom načini iskorak u odnosu na ranije radove o ciljevima Šerijata, i to u pravcu inovacije, planiranja i izrade programa djelovanja na planu ostvarenja ciljeva na praktičnim nivoima, umjesto zadovoljavanja njihovom teoretizacijom i "nadom" da će se one nekada moći realizirati.[16] Opsežni citati iz djela drugih autora koje Attia navodi imaju za cilj da čitaoca provedu kroz misaoni proces kroz koji je sam autor prošao da bi, na koncu, mogao izvesti i vlastite zaključke o zadanim temama.[17]

Knjiga je podijeljena na tri dijela. Prvi dio razmatra središnju uloge Objave, ali i ulogu razuma, prirođenog razumijevanja i čovjekovog iskustva u identificiranju ciljeva islamskog prava. Nadalje, autor razmatra pitanje redoslijeda, odn. hijerarhije ciljeva Šerijata kao i sredstava koja služe njihovom ostvarenju. Autor je na stanovištu da se kategorije nužnosti (*darurat*), potreba (*hadžijat*) i poželjnosti (*tahsinijjat*) odnose na sredstva (*vesa'il*) koja

15 Džemaluddin 'Ittijje jedan je od vodećih znanstvenika današnje islamske pravne nauke, posebno u granama usula i intencija islamskog prava. Doktorirao je na Univerzitetu u Ženevi 1959. Predavao je islamsko pravo na Katarskom univerzitetu i djelovao kao akademski savjetnik Međunarodnog instituta za islamsku misao (London-Washington). Mnogo se angažovao i na polju primjene islamske ekonomske teorije. Osnovao je časopis *El-Muslim el-mu'asir* koji više od 25 godina doprinosi razvoju islamskih znanosti.

16 Gamal Eldin Attia, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqasid al-Shari'ah, a Functional Approach*, prijevod s arapskog: Nancy Roberts, Međunarodni institut za islamsku misao, London-Washington, 2007, str. XIV.

17 *Ibid.*, str. XV.

FIN_Zbornik 24.indd 183 27/05/2021 11:52

služe ostvarenju ciljeva prava (*mekasid eš-Šeri'a*), a ne na same ciljeve. Tako npr. cilj očuvanja i zaštite života (*hifz en-nefs*) ostvaruje se različitim sredstvima. Pribavljanje onoliko hrane koliko je nužno da se čovjek održi u životu jeste nužda (*darura*). Snabdjevenost raznovrsne ishrane je u kategoriji potrebnih sredstava (*hadžijjat*), dok je ukusno začinjeno, lijepo aranžirano i servirano jelo u kategoriji poželjnih sredstava (*tahsinijjat*).[18] Pri ustanovljavanju i kategorizaciji sredstava moraju se uzeti u obzir faktori vremena, mjesta, osoba i okolnosti.[19]

U drugom dijelu autor je ponudio novu konceptualizaciju ciljeva Šerijata. Ona obuhvata dvadeset četiri cilja razvrstana u četiri kategorije. Prvu kategoriju čine ciljevi koje se odnose na svaku ljudsku jedinku, a to su: zaštita života, briga za ljudski um, očuvanje lične pobožnosti, zaštita časti i zaštita materijalnog bogatstva. Drugu kategoriju čine ciljevi koji se odnose na porodicu: uređenje odnosa između suprotnih spolova, zaštita potomstva, postizanje sklada, ljubavi i samilosti, zaštita porijekla, očuvanje osobne pobožnosti unutar porodice, uređenje institucionalnog aspekta porodice i uređenje imovinskih odnosa u porodici. Treću kategoriju predstavljaju intencije koje se odnose na Ummet, a te su: njegovo institucionalno organiziranje, osiguranje sigurnosti, uspostavljanje pravde, zaštita religije i morala, saradnja, solidarnost i podijeljena odgovornost, širenje znanja i zaštita razuma u Ummetu, naseljavanje i razvitak na Zemlji te očuvanje njegova bogatstva. Ciljevi koje se odnose na cijelo čovječanstvo spadaju u četvrtu kategoriju, a radi se o: uzajamnom razumijevanju, saradnji i integraciji, ostvarenju ljudskog namjesništva na Zemlji, postizanju mira u svijetu utemeljenog na pravdi, međunarodnoj zaštiti ljudskih prava i širenju islamske poruke.[20]

U trećem dijelu knjige autor nudi model primjene ciljeva Šerijata na slijedećim poljima: a) u prakticiranju idžtihada (*el-idžtihad el-mekasidi*), b) u izgradnji sveobuhvatne teorije

18 *Ibid.*, str. 38-39.
19 *Ibid.*, str. 64.
20 V. *Ibid.*, str. 116-149.

FIN_Zbornik 24.indd 184 27/05/2021 11:52

islamskog prava (*et-tenzir el-fikhi*), c) u islamizaciji humanističkih, društvenih i prirodnih znanosti (*islamijje el-'ulum*) i d) u obrazovanju mentaliteta na nivou pojedinca i zajednice.

Razmatrajući značenje koncepta "intencionalni idžtihad" (*el-idžtihad el-mekasidi*) koji se javlja u istoimenom djelu Nuruddina ibn Muhtara el-Hadimija i djelu *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* Ahmeda er-Rejsunija, Džemaluddin 'Ittijje dolazi do zaključka da idžtihadski proces koji se imenuje navedenom sintagmom, zapravo, ne bi trebalo tako označavati – naprosto zato što on nije ništa drugo nego primjena koncepta *istislaha* (interesa) kojeg su razvili već rani metodolozi islamskog prava. Ova činjenica ukazuje na to da ciljeve ne bi trebalo tretirati odvojeno od *usul el-fikha*, već bi ih trebalo razvijati kao granu islamske jurisprudencije koja će pomagati u razvoju ostalih njenih grana.[21]

Autor je definirao pravnu teoriju (*en-nezarijje el-fikhijje*) kao "apstraktnu i sveobuhvatnu konceptualizaciju općih načela koja služe reguliranju pojedinačnih dopunskih pravila. Kao takva, konceptualizacija egzistira u umu, bez obzira da li se do nje došlo sekvencionalnim, racionalnim misaonim procesom, ili je izvedena na osnovi induktivnog čitanja pojedinačnih dopunskih pravila"[22], i izložio svoje viđenje odnosa između pravnih teorija, s jedne strane, i islamskih nauka, s druge strane. U tu svrhu načinio je dijagram u čijem središtu se nalazi doktrina koja je osnova svih islamskih nauka. Iz te doktrine proizlaze moralne vrijednosti, a zatim slijedi opća teorija islamskog prava koja obuhvata sve njegove grane. Ispod nje se nalaze teorijska pravila zajednička: a) za nekoliko potpoglavlja različitih poglavlja fikha (npr. forme obreda, svakodnevne transakcije, krivični zakonici itd. i b) za nekoliko potpoglavlja jednog fikhskog poglavlja. Na istom nivou, svako potpoglavlje fikha ima svoj neovisan status i vlastitu opću teoriju koja pokriva njegove pojedinačne propise. Autor smatra da će ova konceptualizacija biti

21 V. *Ibid.*, str. 161-168.
22 *Ibid.*, str. 174-175.

najpodesnija za sređivanje fikhskog materijala i njegovu klasifikaciju na dijelove koji će biti logički međusobno povezani. Ona će pomoći i u identifikaciji onih područja koja zahtijevaju teoretizaciju, uz usporedbu sa pozitivnim, tzv. sekularnim pravnim sistemima, i pripremi islamskih kodifikacija za kojima postoji velika potreba.[23]

Ciljevi znanosti (*mekasid el-'ulum*), prema 'Ittijji, mogu se svrstati u kategoriju partikularnih ciljeva Šerijata (*el-mekasid el-hassa*). Ibn 'Ašur i njegovi prethodnici govorili su o ciljevima različitih grana i instituta islamskog prava. 'Ittijje veli da smo mi danas u prilici da načinimo još jedan korak naprijed i reguliramo humanističke, društvene i prirodne znanosti kriterijima islamskog prava, a na temelju razmatranja ciljeva koje svojim istraživanjima te znanosti imaju ostvariti. Time ćemo podstaknuti razvitak znanosti u pravcu koji je u konzistenciji sa Allahovom Uputom i koji će donijeti dobro čovječanstvu.

Nakon što je ukratko predstavio program islamizacije znanja savremenog palestinskog mislioca i pionira škole islamizacije znanja (*islamijje el-ma'rife*), Isma'ila el-Farukija, autor prezentira svoj metod koji sintetizira El-Farukijev program i metodologiju teoretizacije islamskog prava koju je izložio savremeni šiijski učenjak Muhammed Bakir es-Sadr. Autor predlaže slijedeće praktične korake:

- ustanoviti ciljeve koje pripadaju onim dvjema kategorijama koje je identificirao El-Gazali: a) ciljeve koje se mogu ustanoviti na temelju velikog broja tekstualnih dokaza i koji su kategorični i b) ciljeve koje se odnose na neka temeljna načela koja, premda nisu precizirana Tekstom, nisu u kontradikciji sa kategoričkim načelima izvedenim iz Kur'ana, Sunneta ili konsenzusa;
- klasificirati ove ciljeve u odgovarajuće kategorije, ovisno o predmetu na koji se odnose, sukladno podjelama i klasifikacijama u suvremenim pravničkim djelima;

23 *Ibid.*, str. 186-187.

- pridodati svakom od ciljeva sredstva koja služe njegovoj realizaciji, uzimajući pritom u obzir moderna sredstva i pristupe koji ne proturječe islamskim pravnim načelima;
- pridodati svakoj od kategorija ciljeva (*el-mekasid*) i sredstava (*el-vesa'il*) ona islamska pravna pravila (*el-ahkam eš-šer'ijje)* koja se primjenjuju u toj kategoriji, kao i opća islamska pravna pravila (*el-kava'id*). Ova pravila se mogu smatrati osnovnim elementima strukture svake kategorije;
- konstruirati teoriju za svaku kategoriju na način koji doprinosi ostvarenju intencija;
- pridodati, u realizaciji koraka 4 i 5, one ciljeve koji se odnose na humanističke, društvene i prirodne znanosti, uključujući: a) božanske zakone stvaranja (*es-sunen el-ilahijje*), b) konačne činjenice koje je znanost utvrdila, a kako bi se osiguralo da teorija koja se primjenjuje za svaku znanost uključuje sve odgovarajuće normativne i objektivne elemente. Normativni elementi na koje se ovdje referira su: a) islamska konceptualizacija Boga, svijeta, ljudskih bića i života, b) opće moralne vrijednosti i one koje se odnose na znanosti, c) ciljevi Šerijata koji se odnose na pojedinu znanost i d) islamska pravna načela koja se odnose na ljudsko djelovanje.[24]

Pored općeg programa primjene ciljeva na planu islamizacije nauka, autor je izložio primjere iz oblasti obrazovanja, ekonomije, sociologije i prirodnih znanosti.

Na kraju knjige, autor razmatra mogući razvoj ciljeva Šerijata u tri pravca: a) samostalne nauke, b) posredujuće nauke između metodologije islamskog prava (*usul el-fikh*) i pozitivno-pravnih grana (*furu' el-fikh*) i c) proširenja ili nadgradnje metodologije islamskog prava. On ukazuje na značaj povezanosti *mekasida* i *usul el-fikha* te se zalaže za njihov razvoj u jedinstvenom okviru. Utemeljenje neovisne discipline o ciljevima, što je ideja za koju se založio Ibn 'Ašur, te ostavljanje *usula* na onom stupnju

24 *Ibid.*, str. 194-195.

FIN_Zbornik 24.indd 187 27/05/2021 11:52

razvoja do kojeg je došao dovelo bi, prema 'Ittijji, s jedne strane, do "zamrzavanja" *usula* i lišilo ga duha ciljeva, dok bi, s druge strane, ciljevi (*mekasid*) izgubili onu praktičnu ulogu koju imaju danas, a koja se mora podržavati i dalje razvijati.[25]

Zaključak

Kraj 20. i početak 21. st. svjedoče oživljavanju interesa muslimanskih intelektualnih krugova za proučavanjem ciljeva Šerijata. Suvremene studije o ciljevima Šerijata otpočele su u regiji sjeverne Afrike i one su inspirisane, prije svega, maestralnim djelom tunižanskog autora Muhmmada al-Tahira ibn Ashura *Mekasid eš-šeri'a el-islamijje* u kome se on jasno založio za zasnivanje posebne znanosti o intencijama. Značajan poticaj ovim studijama dao je i marokanski mislilac 'Allal al-Fasi svojim predavanjima o *mekasidima* koje je sabrao u djelu *Mekasid eš-Šeri'a el-islamijje ve mekarimuha* koje je doživjelo više izdanja.

Ahmed er-Rejsuni je napisao studiju pod naslovom *Nezarijje el-mekasid 'inde el-Imam eš-Šatibi* koju je objavio Međunarodni institut za islamsku misao (Herndon, Washington, SAD) 1991. Dvije godine kasnije, Isma'il al-Haseni je na Univerzitetu Muhammed V u Rabatu (Maroko) odbranio magistarski rad pod naslovom *Nezarijje el-mekasid 'inde el-Imam Muhammed et-Tahir ibn 'Ašur*, kojeg je, također, objavio spomenuti Institut 1995.g. Prema podacima koje Taha Džabir el-'Alvani navodi u predgovoru ove knjige, nakon što je Međunarodni institut za islamsku misao pokrenuo serijal izdanja o ciljevima Šerijata i objavio tri knjige o ovoj znanstvenoj oblasti, zabilježeno je preko dvadeset registracija magistarskih radnji i doktorskih teza o ciljevima Šerijata na različitim islamskim univerzitetima. Vjerujemo da je danas taj broj daleko veći. Djela o ciljevima Šerijata danas se pišu i objavljuju u različitim univerzitetskim središtima muslimanskog svijeta, kao i na Zapadu. Razloge snažnog oživljavanja interesa za proučavanjem mekasida treba potražiti, prije svega,

25 *Ibid.*, str. 241-244.

FIN_Zbornik 24.indd 188 27/05/2021 11:52

u mogućnosti njihove primjene kao mehanizma obnove metodologije islamskog prava (*usul el-fikh*), ali i na drugim poljima.

Literatura

Attia, Gamal Eldin, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqasid al-Shari'ah, a Functional Approach*, prijevod s arapskog: Nancy Roberts, Međunarodni institut za islamsku misao, London-Washington, 2007.

Auda, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach*, Međunarodni institut za islamsku misao, London-Washington, 2008.

Auda, Jasser, *Fiqh al-Maqasid: inata al-ahkam al-shar'iyya bi maqasidiha*, Međunarodni institut za islamsku misao, Herndon, 2006.

Auda, Jasser, *Maqasid al-Shari'ah: a Beginner's Guide*, Međunarodni institut za islamsku misao, London-Washington, 2008.

Avde, Džasir, *Intencije Šerijata kao filozofija islamskog prava: sistemski pristup*, preveo: Nedim Begović, El-Kalem i CNS, Sarajevo, 2012., str. 63-64.

Chapra, Muhammad Umer, *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shari'ah*, Međunarodni institut za islamsku misao, London-Washington, 2008.

Hadimi (el-), Nur ed-Din ibn Muhtar, *'Ilm el-mekasid eš-šer'ijje*, Mektebe el-'Ubejkan, Rijad, 2001.

Hadimi (el-), Nur ed-Din ibn Muhtar, *El-Idžtihad el-mekasidi: hudždžijjetuh, davabituh, medžalatuh*, Ministarstvo za vakufe i islamske poslove Države Katar, 1998.

Haseni (el-), Isma'il, *Nezarijje el-mekasid 'inde el-Imam Muhammed et-Tahir ibn 'Ašur*, Međunarodni institut za islamsku misao, 1995.

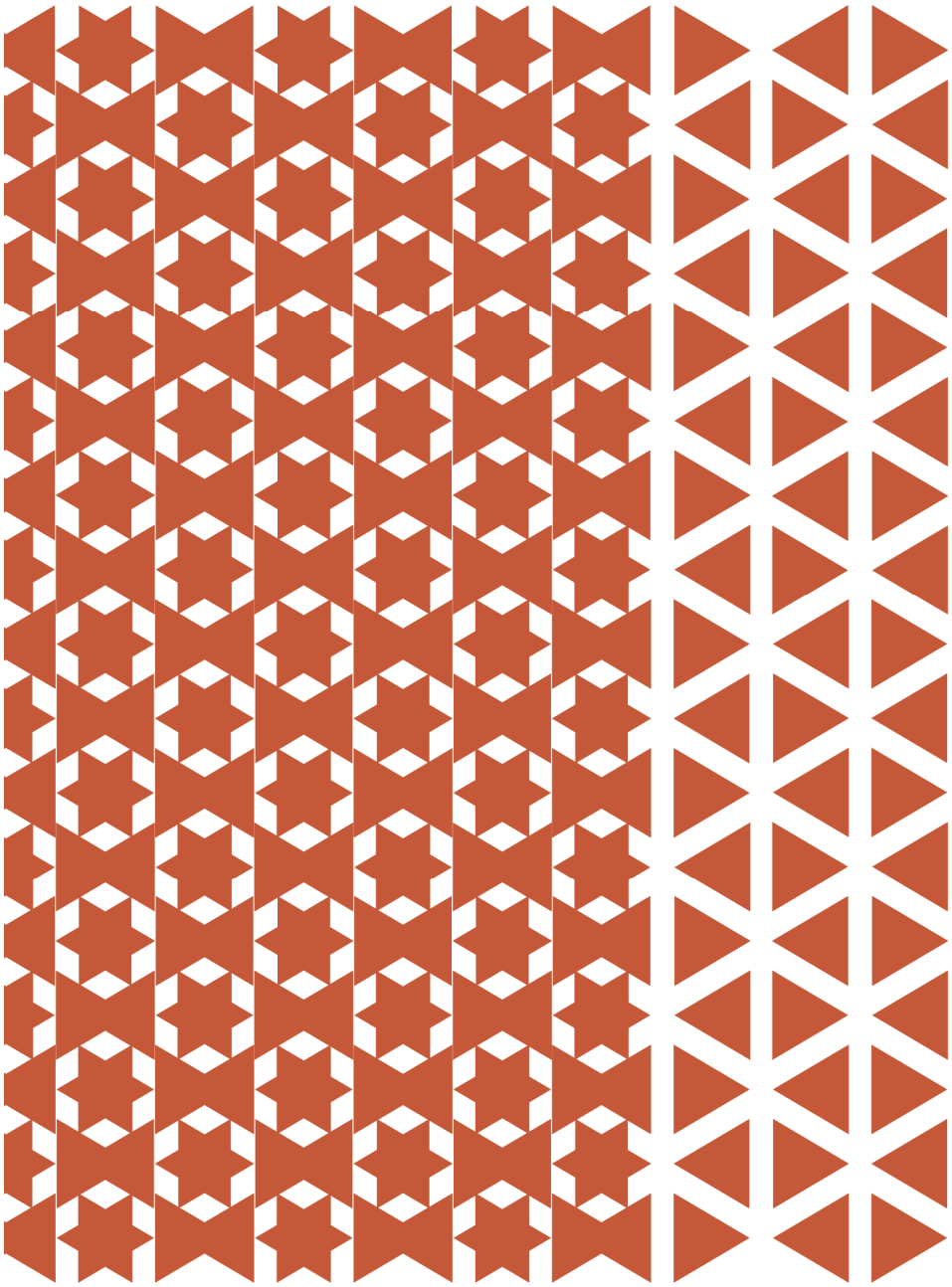
Ibn 'Ašur, Muhammed et-Tahir, *Rasprava o ciljevima Šerijata*, preveo: Nedim Begović, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2019., 393 str.

Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir, *Treatise on Maqasid al-Shari'ah*, Međunarodni institut za islamsku misao, London-Washington, 2006.

Kamali, Mohammad Hashim, *Maqasid al-Shari'ah Made Simple*, Međunarodni institut za islamsku misao, London-Washington, 2008.

13. Kamali, Mohammad Hashim i Auda, Jasser, *Uvod u teoriju ciljeva Šerijata*, preveo: Šukrija Ramić, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2015.

FIN_Zbornik 24.indd 189 27/05/2021 11:52



FIN_Zbornik 24.indd 190 27/05/2021 11:52

SENAD ĆEMAN
MUHAMED JUSIĆ

Iskustva Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u prevenciji nasilnog ekstremizma:

teološko-pravni i vrijednosni principi islamske umjerenosti – vesatijje kao odgovora na fenomen nasilnog ekstremizma

Senad Ćeman
docent na Katedri za fikh (šerijatsko pravo)
senad.ceman@fin.unsa.ba

Muhamed Jusić
Ambasador Bosne i Hercegovine u Saudijskoj Arabiji
muhamedjusic@gmail.com

Pregledni članak
Primljeno: 20. 10. 2020.
Prihvaćeno: 12. 11. 2020.

Ključne riječi:
islamska zajednica, prevencija, nasilni ekstremizam, umjerenost, vesatijja i dijalog

Sažetak:
U ovom tekstu razmatra se uloga Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u prevenciji nasilnog ekstremizma sa pozicije teološko-pravnih i vrijednosnih principa islamske umjerenosti – vesatijje. Rad govori o povratku religioznosti u postsocijalističkom kontekstu i izazovu nasilnog ekstremizma te odgovoru Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini na njih, prvenstveno kroz aktivnosti Centra za dijalog – Vesatijja. U radu su navedeni osnovni principi umjerenosti u prevenciji nasilnog ekstremizma. Rad se bavi definiranjem onoga šta umjereni muslimani a šta ekstremisti rade, ukazuje na razloge koji pogoduju nastanku ekstremizma te nudi odgovor na pitanje kako umjerenošću prevenirati nasilni ekstremizam.

FIN_Zbornik 24.indd 191 27/05/2021 11:52

Senad Ćeman
Muhamed Jusić

Experiences of the Islamic Community of Bosnia and Herzegovina in preventing violent extremism:

theologico-legal and value principles of Islamic moderation – wasatiyya as a response to the phenomenon of violent extremism

Keywords:

Islamic Community, prevention, violent extremism, moderation, wasatiyya and dialogue

Abstract:

This text discusses the role of the Islamic Community of Bosnia and Herzegovina in the prevention of violent extremism from the position of theologico-legal and value principles of Islamic moderation – wasatiyya. The paper discusses the return of/to religiosity in the post-socialist context and the challenge of violent extremism along with the response of the Islamic Community of Bosnia and Herzegovina thereto, primarily through the activities of the Center for Dialogue – Wasatiyya. The paper presents the basic principles of moderation in the prevention of violent extremism. The paper deals with defining what moderate Muslims and extremists do, points out the reasons that benefit the emergence of extremism and offers an answer to the question of prevention of violent extremism through moderation.

سناد تشيمان
محمد يوسيتش

جهود المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك في الوقاية من التطرف العنيف:

المبادئ العقدية الفقهية والقيمية للوسطية الإسلامية في مواجهة ظاهرة التطرف العنيف

الكلمات المفتاحية:

المشيخة الإسلامية، الوقاية، التطرف العنيف، الوسطية، الحوار.

الملخّص:

يستعرض هذا البحث جهود المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك للوقاية من التطرف العنيف من منظور المبادئ العقدية الفقهية والقيمية للوسطية الإسلامية. ويتحدث البحث عن العودة إلى التدين في سياق ما بعد الاشتراكية، وتحدي التطرف العنيف وتفاعل المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك معه، من خلال أنشطة مركز الوسطية للحوار، في المقام الأول. يقدم هذا المقال المبادئ الأساسية للوسطية في الوقاية من التطرف العنيف. ويتناول المقال تحديد ما يفعله المسلمون المعتدلون وما يفعله المتطرفون، ويوضح الأسباب التي تسهل ظهور التطرف، ويقدم الإجابة عن سؤال كيف يتم تحقيق الوقاية من التطرف العنيف بالوسطية.

FIN_Zbornik 24.indd 192 27/05/2021 11:52

المقدمة

كان المسلمون في يوغوسلافيا الشيوعية يقبعون تحت جرس زجاجي أيديولوجي أبقاهم معزولين بدرجة كبيرة عن الاضطرابات الأيديولوجية في باقي العالم الإسلامي، وبعد انهيار النظام الشيوعي تحطم هذا الجرس الزجاجي في لهيب الحرب التي اندلعت في يوغوسلافيا السابقة.

إن مسلمي هذه البلاد، وفي مقدمتهم البشانقة الذين كانوا في ذلك الوقت يشكلون جزءا كبيرا من المسلمين فيها، لم يكن لديهم ولا لدى مؤسساتهم الدينية الوقت الكافي لاكتساب ما يلزم من الخبرة والمعرفة لمواجهة تهافت الأفكار والأيديولوجيات والطوائف والظواهر الاجتماعية الأخرى المنتسبة إلى الإسلام، والتي اجتاحت مجتمع البوسنة والهرسك الذي دمرته الحرب. وبسبب العزلة التي عاشها المسلمون البوسنيون لمدة نصف قرن، أخفقوا في سنوات الحرب الأولى وما تلاها، في تطوير نوع من «الحصانة» ضد التفسير الإيديولوجي للإسلام، كما أخفقوا في صياغة موقف واضح تجاه التعددية داخل الفكر الإسلامي.

لقد استغرق الأمر وقتا حتى ينضج إدراك النهاية التي قد تقود إليها هذه التفسيرات للدين، لذا عملت المشيخة الإسلامية تدريجيا – وهي تواجه قضايا البقاء البيولوجي للشعب البوسني الذي كان يتعرض للإبادة الجماعية والتطهير العرقي – على وضع الآليات والتدابير، وقادت العمليات التي كان تهدف إلى المحافظة على وحدة المسلمين في هذه البلاد ونموذجهم التراثي في عيش الإسلام.

العودة إلى التدين والسياق ما بعد الاشتراكي

في فترة يوغوسلافيا الاشتراكية، كان ينظر إلى الدين بعين الشك. وبالرغم من السماح بالتدين في الحياة الخاصة أو حتى في صورة مظاهر اجتماعية مختزلة وخاضعة للرقابة الصارمة، إلا أن الدين كان يُنظر إليه على أنه منافس أيديولوجي أو منافس للرؤية الشيوعية للعالم. وكان يُنظر إلى الجماعات الدينية وقياداتها على أنها عناصر رجعية يجب القضاء عليها أو وضعها تحت السيطرة، أو حتى تسخيرها لإقامة نظام اجتماعي جديد «وإنسان جديد». حاول الحزب الشيوعي أن يفصل علاقة الحزب والدولة بالدين والمؤسسات الدينية والمؤمنين، لكنه أقرّ بأنه فشل في ذلك.[١]

١ راديلا راديتش (Radmila Radić) «الدولة والطوائف الدينية – الجزء الأول» (*Država i vjerske zajednice - I dio*)، معهد تاريخ صربيا الجديد، بلغراد، ٢٠٠٢، ص: ٣٥١.

FIN_Zbornik 24.indd 193 27/05/2021 11:52

مهما يكن من أمر، فإن وجود الدين في الحياة العامة لم يكن مرحبا به، وفي هذا الصدد كانت كل الطوائف الدينية التقليدية في يوغوسلافيا الاتحادية الاشتراكية تخضع لنفس المعاملة.[٢]

لقد أدى انهيار الشيوعية في الكتلة الشرقية وتفكك يوغوسلافيا إلى ظهور الكثير من الهويات الخاصة، وعلى رأسها الهوية القومية، وكذلك الدينية التي كان يعتقد أنها كانت غائبة لفترة طويلة. ونظرا لأن الهوية الوطنية في البلقان، وخاصة عند الشعوب السلافية الجنوبية، تقوم على أسس الهوية الدينية، فإن صحوة التطلعات القومية كانت مصحوبة بظهور واضح لتحديد الهوية بالانتماء الديني باعتباره دليلا إضافيا على الوعي القومي الذاتي والحرية المستعادة.

كتب الكثيرون عن عودة تغلغل الدين في الحياة العامة في مجتمعات ما بعد الاشتراكية في أوروبا الشرقية والوسطى، وحتى في دول الاتحاد السوفياتي السابق، ورأوا في ذلك اتجاهات مختلفة.

ومن ذلك ما كتبته يادرانكا برنتشيتش (Jadranka Brnčić) لموقع Auto-graph.

«في ظل الأيديولوجية الانتقالية الجديدة، فإن التحول من المجتمع الشمولي إلى المجتمع الديمقراطي، والتي حلت محل الأيديولوجية الماركسية، بدا أنه إذا تم احترام المؤسسات الثقافية والاقتصادية بشكل صارم، فلن يكن هناك عقبات كثيرة أمام الديمقراطية. إن الهدف المتمثل في تحقيق الليبرالية والخصخصة، وغائية النمو الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي، بدا وكأنه محتوم وأن تحقيقه مضمون. غير أن حقبة ما بعد الاشتراكية، اتسمت بالمصائب، فهي حقبة عالقة بين وعود المستقبل الإيديولوجية والمواجهات الأيديولوجية الصادمة مع الماضي».[٣]

٢ للتعرف على أحوال المشيخة الإسلامية في جمهورية يوغوسلافيا الاتحادية الاشتراكية انظر: دينيس بيتشيروفيتش (Denis Bećirović)، «المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك في فترة يوغوسلافيا *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme avnojevske Jugoslavije 1945-1953*»، معهد التاريخ، سراييفو، ٢٠١٢. أفضل مثال للمقاومة التي أبدتها الكنائس والطوائف الدينية هو قضية الكاردينال ألويزي ستيبيناتس (Alojzije Stepinac) وصراعه مع الحزب الشيوعي ويوسيب بروز تيتو.

٣ يادرانكا برنتشيتش (Jadranka Brnčić)، «الدين بعد الحقبة الاشتراكية» (Religija u postsocijalizmu)، Autograph.hr، ١٠/ ٩/ ٢٠١٤، (http://www.autograf.hr/religija-u-postsocijalizmu/ ، الدخول ٨/ ١١/ ٢٠١٨).

علاوة على ذلك، تزعم الكاتبة أن هذا «الوضع المؤلم ألحق ضررا كبيرا بصحة العملية الديمقراطية في بلدان يوغوسلافيا السابقة» وبالتالي انعكس على الطريقة التي يتجلى بها التدين في الحياة الاجتماعية والسياسية. وكتبت السيدة برنتشيتش:

«بدلا من المجتمع التعددي المتعدد الثقافات – نشأت قوميات؛ وبدلا من التعايش بين الأعراق المختلفة – عاد الناس إلى حصر عظام ضحايا الصراعات السابقة وعدّها والمساواة بين ضحايا التواطؤ والثورة؛ وبدلا من مراجعة الذاكرة وتنقيتها – ظهرت مراجعات مناهضة للشيوعية؛ وبدلا من إنشاء نظام اجتماعي اقتصادي جديد قائم على الملكية الخاصة – نشأت الدولة الوطنية وتراكم الرأسمال وفساد النخبة؛ وبدلا من البرامج الواضحة للخيارات السياسية لدى اليسار واليمين – نشأ الصراع على السلطة؛ وبدلا من الديمقراطية المسؤولة – نشأت سلبية المواطنين؛ وبدلا من حرية الأديان – ظهر النزوع نحو الأصولية؛ وبدلا من الحركة المسكونية – حدث العجز عن الحوار؛ وبدلا من التدين الكاثوليكي – ظهر التعصب الكاثوليكي؛ وبدلا من الدين – ظهر الدين المسيّس».

لا ينبغي بذل الكثير من الجهد حتى يتم التعرف على اتجاهات مماثلة في مجتمع البوسنة والهرسك. وهنا من المنطقي أن نسأل فيما إذا كانت هذه العودة إلى التدين عودة حقيقية، وما مدى كون ظهورها العلني ناجما عن دوافع أيديولوجية واجتماعية وغيرها.

إن إحدى سمات إحياء التدين بعد الاشتراكية في البوسنة والهرسك في السياق الاجتماعي تتجلى في أن عددا كبيرا من سكان البوسنة والهرسك يرون أنفسهم مسلمين سواء ثقافيا أو اعتقادا.

وهكذا، ومع كل تحديات عودة الدين إلى الحياة العامة «وتعثراته»، التي توجد في كل مجتمعات ما بعد الاشتراكية، يجب علينا في سياق البوسنة والهرسك أن نضع في الاعتبار ديناميكية الحركات الدينية عند المسلمين وأصداء السيرورات التي حدثت في المجتمعات ذات الأكثرية المسلمة في الشرق الأوسط.

في ذروة العدوان على مسلمي البوسنة والإبادة الجماعية التي ارتكبت بحقهم، وجدو أنفسهم بين عشية وضحاها، في مواجهة تفسيرات أجنبية للإسلام لم يكونوا قد طوّروا نوعا من «الحصانة» ضدها، ولم يعرفوا كيف يقاومونها. لقد نشأت تلك التفسيرات الجديدة في ظروف اجتماعية وسياسية مختلفة في الدول الإسلامية ذات الغالبية المسلمة، وهي الآن – بالإضافة إلى النوع المجتاح – نشأت في بيئة مختلفة، مهددةً نماذج عيش الإسلام الدينية التقليدية والمؤسسات التي تطبقها.

لقد احتاجت المؤسسة الإسلامية التقليدية وقتا حتى «تحسن التعامل» مع هذا التحدي وتباشر الرد عليه بشكل منهجي. ولا تزال هذه العملية مستمرة حتى اليوم، وهي غير مرهونة بإمكانات المشيخة الإسلامية فقط، بل ربما هي مرهونة أكثر بالعمليات العالمية التي أوجدت هذا التحدي.

تحدي التطرف العنيف

ظهرت العديد من التحديات المجتمعية في فترة ما بعد الاشتراكية، وكان على المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك أولا أن تتخذ منها موقفا ثم تضع نفسها في مواجهتها. وتحتل قضية التطرف العنيف مكانا مهما بين القضايا المعقدة، والتي من المؤكد أن إيجاد الحل لها سينعكس على مجمل العلاقات في المجتمع.

كان البشانقة أنفسهم – في الغالب – ضحايا التطرف العنيف، لذا سعوا نظريا ثم تشريعيا – إلى تنظيم هذه القضية. وعلى مدى الثلاثين عاما الماضية، دأبت المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك على تقديم شرح وتفسير لتعاليم الإسلام يتناسب مع الظروف الراهنة التي تعمل فيها، مستفيدة من منهجية استمرارية وجود المشيخة وارتباط حَمَلَة السلطة الدينية المتصل فيما يتعلق بصحة تفسير أحكام الدين، منذ زمن رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، مرورا بمنصب شيخ الإسلام ووصولا إلى منصب رئيس العلماء.

وبفضل صحة التفسير الذاتي لأحكام الدين، تبلورت ممارسة واضحة ومميزة للإسلام لدى المؤسسات والمرافق والأسر التي تعترف بمرجعية السلطة الدينية العليا (رئيس العلماء) في المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك.

الرد على تحدي التطرف العنيف

إن قائمة ما تم عمله في هذا الصدد طويلة[٤]، ولا يتسع هذا المقال لتفصيل ما فعلته المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك في سبيل الحفاظ على نموذج عيش الإسلام التقليدي والوقاية من التطرف العنيف في المجتمع. لذا سنكتفي بذكر الجهود التي بذلتها المشيخة وما زالت تبذلها من خلال تأسيس وعمل مركز الوسطية للحوار التابع للمشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك. تأسس المركز في عام ٢٠١٢ بقرار من المجلس التشريعي للمشيخة

٤ للتعرف على القائمة المفصلة لتدابير المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك، انظر: «تحليل فكر التكفير والتطرف العنيف» (*Analiza ideologije tekfira i nasilnog ekstremizma*)، من إصدار مجلس المفتين، وهو الجهاز الأعلى لشرح تعاليم الإسلام، ص: ٨–١٢.

FIN_Zbornik 24.indd 196 27/05/2021 11:52

الإسلامية في البوسنة والهرسك، بهدف تعزيز الحوار ونبذ العنف. وكانت تلك خطوة أضيفت إلى المشاريع التي تم تنفيذها سابقا من خلال أنشطة المجلس المشترك بين الأديان في البوسنة والهرسك، والذي تمثل المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك عضوا متساويا فيه.

جاء تأسيس المركز تأكيدا على التزام المشيخة الإسلامية بخطاب الوسطية ليكون السمة المعروفة لها، والذي ينبغي أن يتعرف عليه كل المهتمين بقضية الإسلام والتطرف العنيف، التي تعتبر أحد أكثر المواضيع حساسية اليوم. وللمرة الأولى، تم نشر دراسات باللغة البوسنية لأبرز المؤلفين المحليين والأجانب حول فهم الإسلام والوقاية من جميع أشكال الراديكالية والتطرف.

وفي عام ٢٠١٣، نشر المركز أول إصدار له[٥]، وتم توزيعه على الأئمة داخل الوطن وفي دول الشتات، وفي أواخر عام ٢٠١٤ والنصف الأول من عام ٢٠١٥ أقيمت لقاءات تعريف بالكتاب وعقدت ندوات وورش عمل متعددة بعنوان «التعامل مع التفسيرات المختلفة للإسلام». وبالتعاون مع مركز الدراسات المتقدمة، طبع المركز في عام ٢٠١٥ مجموعة مقالات بعنوان «معضلات إسلامية معاصرة: التعددية وحقوق الإنسان والديمقراطية والعدالة والتطرف والإرهاب»، نشر فيها ترجمة «رسالة مفتوحة إلى د. إبراهيم عواد البدري، المعروف بأبي بكر البغدادي، وجميع مقاتلي وأعضاء ما يسمى بـ «الدولة الإسلامية»، وقد وقع على تلك الرسالة ١٢٦ من العلماء والمفكرين والمفتين من جميع أنحاء العالم الإسلامي، منهم الدكتور مصطفى تسيريتش، رئيس العلماء والمفتي العام في البوسنة والهرسك (١٩٩٢-٢٠١٢) والأستاذ الدكتور أنس كاريتش من كلية الدراسات الإسلامية بجامعة سراييفو. وتتضمن المجموعة المذكورة مقالات[٦] أثبتت جدارتها وفاعليتها في التصدي بالكلمة لكل من يدافع بقوة عن فكر التطرف العنيف.

٥ الأمر هنا يتعلق بعشر عناوين هي: «الأمة الوسط» (*Zajednica srednjeg puta*) الكتابان الأول والثاني، ونذكر منهما النصوص الآتية: «التعصب والعنف بين النظرية والتطبيق»، «الأبعاد النفسية والاجتماعية لأعمال العنف، رؤية تحليلية في الأسباب والعلاج والوقاية»، «السياسات الاقتصادية الخاطئة ودورها في تفريخ التطرف والعنف»؛ الوسطية: نتائج اجتماعية، ونذكر منه مقال: «الإسلام بين الاعتدال والتطرف»؛ «تفسير غريب القرآن» رسالة دكتوراه تبين بالتفصيل نشأة تيار الخوارج الذي يشبه كثيرا الفكر التكفيري والعنف الذي ترتكبه داعش؛ الجهاد: أنواعه ونتائجه؛ المسلمون والآخرون: مجموعة أبحاث عن تغير الظروف والآراء الفقهية المعروضة حول واقع المسلمين؛ الوسطية: «المركز العالمي للوسطية بدولة الكويت، الرؤية والرسالة»؛ «دور الإسلام في تعزيز السلم العالمي، «العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين». للمزيد من المعلومات: www.cdv.ba.

٦ أعد هذه المجموعة أحمد علياشيتش ومحمد يوسيتش. ونذكر هنا بعض العناوين، مثل: «الغلو في الدين والتطرف»، «تحريم الغلو في الدين»، «التطرف: معناه وتاريخه وصلته بالدين»، «معنى التطرف: ردود المؤسسات الإسلامية»، «رسالة مفتوحة إلى أسامة بن لادن»، «المتطرفون المسلحون: خوارج عصرنا».

وتنشر صحيفة بريبورود (Preporod) الإخبارية الإسلامية مقالات لأساتذة بارزون وأئمة وأعضاء في المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك، وتتحدث تلك المقالات عن الوسطية والحوار واللاعنف وشرح الإسلام في السياق البوسني[٧]. وهناك برنامجان إذاعيان أسبوعيان «سفينة نوح»[٨] و«الطريق الوسط»[٩]، يؤكدان بمضمونهما فكرة الوسطية والحوار واللاعنف. كما تقدم التظاهرات الدينية الخاصة بالمشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك بانتظام مضامين فاعلة مأخوذة عن مركز الوسطية للحوار في مجال الوقاية من العنف والتطرف والشعبوية.[١٠]

ومن إصدارات المركز أفرودة «الرسالة» للأكاديمي محمد أكشاميا، وقد أصدرها المركز سنة ٢٠١٧، وفيها تعريف الجمهور بإسهامات المشيخة الإسلامية والدكتور مصطفى تسيريتش، رئيس العلماء والمفتي العام في البوسنة والهرسك (١٩٩٢-٢٠١٢) في مجال الحوار والتعاون.

كما نظم المركز سلسلة من الندوات والمؤتمرات حول الوسطية والحوار. ونخص بالذكر المائدة المستديرة حول «الشعبوية اليمينية الراديكالية المعاصرة والإسلاموفوبيا: تحد للديمقراطية الليبرالية»، وقد تم تنظيمها بالتعاون مع كلية العلوم السياسية بجامعة سراييفو.[١١]

٧ نشرت المقالات في صحيفة بريبورود في الفترة من ١ من مارس سنة ٢٠١٤ وحتى ١٥ من مايو سنة ٢٠١٧، وفي عام ٢٠١٨ تم طبعها في إصدار مستقل لمركز الوسطية: «علم الكلام المعاصر» ونذكر منها العناوين الآتية: «عندما يحكم المتعصبون: أفعال شيطانية باسم الإسلام» لمصطفى تسيريتش؛ «الإسلام كان دائما يرفض العنف، فَلِمَ يكون اليوم عكس ذلك!» لعادل رودانوفيتش؛ «تعليم الناشئة ضد التطرف» لأسمير خليلوفيتش؛ «يجب على المسلم أن يقاوم العنف» لمايد إبراهيموفيتش.

٨ بُث في الفترة من ١١ من نوفمبر سنة ٢٠١٤ إلى ٢١ من مايو سنة ٢٠١٥، وهو من إعداد ميهو شليفو، وقد تم تنفيذ ٢٢ حلقة، نذكر منها: «التطرف – غلو في الدين والعيش»، «مقترحات لعلاج ظاهرة التطرف – الغلو»، ويمكن متابعة كل الحلقات على الرابط الآتي: https://www.cdv.ba/multimedija/audio/nuhova-lada/ .

٩ بُث في الفترة من ٣٠ من مارس وحتى ٢٨ من سبتمبر سنة ٢٠١٥، وهو من إعداد سامدين قاضيتش، وقد تم تنفيذ ٦ حلقات، نذكر منها حلقة بعنوان «مسألة الوسطية والتطرف في القرآن الكريم والحديث الشريف»، ويمكن متابعة كل الحلقات على الرابط الآتي: https://www.cdv.ba/multimedija/audio/srednji-put/ .

١٠ مثل مواضيع: «اللقاء مع الشروح المختلفة للإسلام»، «تحديات التطرف»، «تصاعد النزعة الشعبوية في أوروبا وانعكاساتها على مسلمي أوروبا، «لقاء شيخ الأزهر أحمد الطيب والبابا فرانسيس: أوجه الشبه والاختلاف مع لقاء القديس فرنسيس الأسيزي والسلطان الكامل الأيوبي». توجد كل هذه المقالات على صفحة المركز www.cdv.ba.

١١ أقيمت في ١٧ من ديسمبر سنة ٢٠١٩، وقدمت فيها أوراق لكل من: الأستاذ الدكتور سياد تورتشالو «اليمين المتطرف تحدّ للديمقراطيات الليبرالية في أوروبا»، والأستاذة الدكتورة نجمة جنانوفيتش ميراشتشيا «الشعبوية والنزعة الحضارية في أوروبا»، ومحمد يوسيتش «الجذور الأيديولوجية لليمين الأوروبي الجديد واستغلال المشاعر المعادية للمسلمين وسيلة للوصول إلى الحكم»، وعامر تشيكيتش «عواقب تصاعد شعبوية أقصى ◄

FIN_Zbornik 24.indd 198 27/05/2021 11:52

وكان للدكتور مصطفى تسيريتش إسهام كبير، بصفته رئيس مجلس إدارة المركز ومحاضرا بارزا جدا في العديد من المؤتمرات الدولية وكاتبا نشيطا في شبكات التواصل الاجتماعي، سواء أثناء فترة توليه منصب رئيس العلماء أو ما بعدها.[١٢] وقد كان يبيّن بحزم ومصداقية دور المشيخة الإسلامية وإسهامها في إدانة العنف والوقاية منه، مؤكدا أن «المشيخة الإسلامية والمجتمع المسلم، يجب أن يكونا في قلب أحداث التاريخ»[١٣]. ومنذ تأسيس المركز، شارك في أكثر من مائة مؤتمر دولي ونقل تجربة المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك عن تعليم الإسلام وفهمه وتطبيقه في أرض التقاء الشرق بالغرب على مدى عدة قرون. ولا غنى عن الموضوعات التي تناولها في دراساته المقدمة باللغات البوسنية والعربية والإنجليزية، ومنها: الإسلام والمسلمون[١٤]؛ والحوار والتنوع[١٥]؛ والسلام وحقوق الأقليات[١٦]؛ والوقاية من التطرف والإرهاب[١٧]؛ والوسطية والأخوة

اليمين في السياسة تجاه الإسلام في النمسا وفرنسا»، والدكتور حكمت كارتيشيتش «القشة التي قصمت ظهر البعير: الحرب في البوسنة والهرسك والحركات اليمينية في أوروبا»، وزلاتان حاجيتش «الخوف الجيوسياسي». ومن المخطط له – إن شاء الله – أن تنشر هذه الأعمال في مجموعة أعمال المركز.

١٢ تم في عام ٢٠١٩ جمع أبرز تعليقاته في صفحته على الفيس بوك وطبعت في إصدار للمركز من مجلدين تحت عنوان «لقد تكلمت» (*Ja sam govorio*)، وفي هذه المناسبة نقتبس من تعليق له بعنوان «الشر يظهر عندما يختبئ الخير» قوله: «أريد أن أعتقد بأني في كامل وعيي وقواي العقلية، لكن ضميري غير قادر أن يفهم كيف يمكن في بلدنا أن يكون الذين يفكرون بممارسة العنف أكثر خطرا من أولئك الذين مارسوا العنف أو يمارسونه حقا، سواء كان جسديا أو نفسيا. لا يمكنني أن أرضى بأن يُطلب من بعضهم أن يتبرؤوا من ذويهم بسبب عنف محتمَل، بينما لا يطلب من البعض الآخر أن يتبرؤوا من ذويهم بسبب عنف قد ارتُكب فعلا. في فيشيغراد، في ١٣ من مارس سنة ٢٠١٦ تم ارتكاب العنف النفسي، ليس فقط بحق الضحايا وسكان فيشيغراد، بل وبحق ضحايا الإبادة الجماعية وجميع سكان بلدنا البوسنة والهرسك. إنني أدين العنف في فيشيغراد وأتبرأ من أولئك الذين لم يتبرؤوا من خطاب الكراهية. كما أتبرأ من أولئك الذين التزموا الصمت وتسترا على العنف الجسدي والنفسي ضد الضحايا الناجين من الجرائم في فيشيغراد. إن الشر يظهر عندما يختبئ الخير». مصطفى تسيريتش، «لقد تكلمت»، مركز الوسطية للحوار، سراييفو، ٢٠١٩، ص: ١٨٠/٢.

١٣ من مقدمة رئيس العلماء مصطفى تسيريتش لإصدار مركز الوسطية للحوار «علم الكلام المعاصر» (*Suvreme-na islamska apologetika*) من إعداد محمد يوسيتش، مركز الوسطية للحوار وصحيفة بريبورود الإسلامية، سراييفو، ٢٠١٨، ص: ١١.

١٤ المؤتمر الدولي لرابطة العالم الإسلامي الذي عقد في مكة المكرمة في الفترة من ٢–٣ من أبريل ٢٠١٤ تحت عنوان: «العالم الإسلامي – المشاكل والحلول».

١٥ المؤتمر الدولي الذي عقد في البحرين في الفترة من ٥–٧ من مايو ٢٠١٤ بعنوان: حوار الحضارات والثقافات «الحضارات في خدمة الإنسانية» بورقة «حوار الحضارات – نحو بناء نموذج للحوار بين الإسلام والغرب».

١٦ المؤتمر الدولي الذي عقد في الفترة من ٩–١٠ من مارس ٢٠١٤ في أبوظبي بعنوان «تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة»؛ شارك في الاجتماع السنوي السادس والعشرين لمنتدى كرانس مونتانا في بروكسل وتحدث عن موضوع «كيف نحقق السلام في العالم؟»؛ المؤتمر الدولي عن «حقوق الأقليات الدينية في المجتمعات المسلمة» الذي عقد في الفترة من ٢٥–٢٧ من يناير ٢٠١٦ في مراكش.

١٧ المؤتمر الدولي الذي عقد في الفترة من ١٧–١٩ من نوفمبر ٢٠١٧ في تورينو حول موضوع «الإسلام في ▶

البشرية[١٨]. وينشر موقع المركز بانتظام كلماته باللغات التي تحدث بها مع معلومة موجزة عن المؤتمر. وننوه هنا بترجمته لوثيقة الأخوة الإنسانية من أجل السلام العالمي والتعايش، والتي كان المركز أول من نشرها، على حد علمنا.[١٩]

كما قدم الشيخ الدكتور حسين كفازوفيتش، رئيس العلماء والمفتي العام في البوسنة والهرسك دعما قويا لمركز الوسطية للحوار، على طريق إدانة التطرف العنيف والوقاية منه. وبهذه المناسبة البالغة الأهمية، نخص بالذكر «البيان المشترك» الذي تم التعبير فيه عن الموقف المشترك تجاه ظواهر الراديكالية والتطرف والإرهاب في البوسنة والهرسك وأوروبا والعالم. وكان رئيس العلماء الدكتور حسين كفازوفيتش في مقدمة الموقعين على هذا البيان، ووقعه معه عدد كبير من قيادات وممثلي الشعب البوشناقي في المؤسسات الحكومية والسياسية والدينية والأكاديمية والثقافية وغيرها في البوسنة والهرسك.[٢٠]

يترأس رئيس العلماء حسين كفازوفيتش مجلس المفتين وهو الجهاز المسؤول عن تنظيم الشؤون الدينية في المشيخة الإسلامية، إذ يوفر الفهم المؤسسي للإسلام والعيش وفقا لتعاليمه، وتنظيم كافة الأنشطة في المشيخة الإسلامي بناء على مبادئ الإسلام، ووفق التراث الإسلامي للبشانقة.

إذا أردنا أن نسرد أهم الأنشطة التي قامت بها المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك في الوقاية من التطرف العنيف، فسنحتاج للكثير من الوقت. أصدر مجلس المفتين كتابا بعنوان «تحليل الفكر التكفيري والتطرف العنيف»، وقد تم تعريف الأئمة وأعضاء المشيخة بهذا الكتاب من خلال الندوات والمحاضرات المتخصصة، ليكون

مواجهة الإسلاموية: كفاح الإسلام التقليدي ضد التطرف والراديكالية»؛ المؤتمر الدولي الذي عقد في الفترة من ١١–١٢ من يناير ٢٠١٩ في بادوفا، حول موضوع «الشعبوية والتطرف ووسائل الإعلام الجديدة».

١٨ المؤتمر الدولي الذي عقد في الفترة من ١–٣ من مايو ٢٠١٨ في إندونيسيا حول موضوع «الوسطية في سياق الحضارة العالمية: التحديات والإمكانات»؛ المؤتمر الدولي الذي عقد في الفترة من ٣–٤ من فبراير ٢٠١٩ في أبوظبي «الأخوة الإنسانية».

١٩ وقع على هذه الوثيقة الإمام الأكبر الدكتور أحمد الطيب شيخ الأزهر الشريف والبابا فرانسيس بابا الكنيسة الكاثوليكية في روما، في أبوظبي في ٤ من فبراير ٢٠١٩، وجاء فيها: « باسم تلك الأخوة التي أرهقتها سياسات التعصب والتفرقة، التي تعبث بمصائر الشعوب ومقدراتهم، وأنظمة التربح الأعمى، والتوجهات الأيدلوجية البغيضة»...» لتكن وثيقتنا نداء لكل ضمير حي ينبذ العنف البغيض والتطرف الأعمى، ولكل محب لمبادئ التسامح والإخاء التي تدعو لها الأديان وتشجع عليها». https://www.cdv.ba/vijesti/tekst-pove-lje-koju-su-potpisali-sejh-al-azhara-i-papa-franjo/ ، الدخول ٢١/ ١/ ٢٠٢٠.

٢٠ انظر: https://www.cdv.ba/vijesti/zajednicka-izjava-najodgovornijih-bosnjackih-pred-stavnika/

FIN_Zbornik 24.indd 200 27/05/2021 11:52

تسجيلا وشاهدا على موقف المشيخة من التطرف العنيف. وقد أورد التحليل ٢٧ نشاطا قامت بها المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك من أجل «مواجهة تأثير التفسيرات الغريبة للدين في تعاليم الإسلام التقليدي».[٢١]

التعاليم والمبادئ التي تستند إليها المشيخة في الوقاية من التطرف العنيف

إن المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك – من خلال الخطاب اللين والوسطية واللاعنف – تقدم الإسلام دينَ سلام ووسطية، وتلتزم غالبية المسلمين بتعاليم الإسلام، ولكن الإساءة لصورة الإسلام تأتي من ممارسات بعض المنتمين إليه من الذين انحرفوا عن الطريق الصحيح وقادوا غيرهم في الاتجاه الخاطئ. تسعى المشيخة إلى إعلاء صوت الأغلبية، وإزالة المفاهيم الخاطئة عن الإسلام، والوقاية من التطرف العنيف. إن الأخذ الدقيق من مصادر الإسلام الأساسية يقود نحو المبادئ العقدية والفقهية والقيمية المحددة للوسطية الإسلامية، لتكون ردا على ظاهرة التطرف العنيف، ونخص بالذكر هنا المبادئ الآتية:

الإسلام يشدد على الوسطية ويُدين التطرف

يأتي الثناء على الوسطية في الآيات القرآنية التي تصف أمة الإسلام بالأمة الوسط، والدعوة إلى الاعتدال في المشي، وعدم قبض اليد، وكذلك في العديد من الأحاديث حول هذا الموضوع.

وقد أدين الغلو في القرآن الكريم من خلال انتقاد الرهبنة باعتبارها شكلا من أشكال الغلو، وقد جاء النهي عن الغلو في الدين في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة.

٢١ تُرجم هذا التحليل إلى عدة لغات وأرسل عبر السفارات المعتمدة في البوسنة والهرسك إلى مراكز الأبحاث الدولية للاطلاع عليها. شارك مركز الوسطية للحوار في عمل اللجنة التي قدمت وثيقة «تتضمن أكثر التصورات والمفاهيم الأساسية التي تسيء المجموعات الراديكالية استغلالها وتسخرها أيديولوجيا وتخرجها من سياق الفهم الإسلامي الصحيح؛ ولم يكن الهدف الأساسي لهذا البحث الخوض في جدال مع تلك الآراء بل الإشارة إلى أكثر أشكال سوء استغلال التصورات الأساسية في تعاليم الإسلام والتي أعطيت لها معان جديدة»، «أيديولوجية التكفير والتطرف العنيف»، دار القلم، إعداد محمد يوسيتش، سراييفو، ٢٠١٧، ص: ٧. يمكن الاطلاع على النسخة البوسنية على الرابط: https://www.cdv.ba/tekstovi/ideologija-tekfira-na-silni-ekstremizam-analiza-islamska-zajednica-u-bosni-hercegovini-vijece-muftija/ ؛ والنسخة الإنكليزية على الرابط: https://www.cdv.ba/wp-content/uploads/2018/10/Ideo-logy-of-Takfir_final.pdf، الدخول ٢١/ ١/ ٢٠٢٠.

تتجلى الوسطية في الإسلام في الاعتقاد والسلوك

يوصي الإسلام بالتوازن بين الدين والدنيا، وبين حقوق الله وحقوق العباد، وحقوق المؤمنين وحقوق الآخرين؛ والتوازن بين الدنيا والآخرة؛ والتوازن بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع؛ والتوازن بين حقوق المسلمين وحقوق غير المسلمين.

الإسلام يدعو إلى حسن المعاملة مع كل الناس

الناس ينتمون إلى عائلة واحدة؛ وقد أكرم الله سبحانه وتعالى بني آدم بغض النظر عن لون بشرتهم أو أصلهم أو دينهم؛ ولا إكراه في الدين؛ والناس أحرار في ممارسة الدين أو المعتقد؛ وحقوق الإنسان العامة هي: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال؛ والاعتراف الخاص بأهل الكتاب من اليهود والنصارى؛ ولا يُسمح بالحرب في الإسلام ما لم تكن حربا دفاعية أو حربا من أجل الحرية والعدالة.

ماذا يعمل «المسلمون الوسطيون»؟

إنهم يصلون، ويصومون، ويؤتون الزكاة، ويحجون؛ إنهم يلتزمون بمبادئ الإسلام الخُلقية وقيمه كالصدق والعدل والأمانة والتواضع والشرف وإكرام الضيف؛ وأسرهم طيبة ومحبوبة؛ وعلاقاتهم جيدة مع كل الناس بغض النظر عن العرق واللون والجنس والدين؛ وهم يعيشون بسلام مع جيرانهم.

من هم المتطرفون؟

إن عدد المتطرفين لا يكاد يذكر، ليس فقط بين المسلمين، بل وفي الديانات والأيديولوجيات الأخرى (أصبح التطرف والظلم مشكلة عالمية اليوم)؛ لديهم مفاهيم وأيديولوجيات خاطئة (لا يوجد شيء مشترك بيننا وبين الآخرين، فنحن صالحون والآخرون أشرار، يجب علينا أن نهيمن على الآخرين ونسودهم)؛ الكثير منهم غير متسامحين، بل إن بعضهم عنيفون؛ تجد بضاعتهم رواجا بين المضطهدين والمظلومين ومسلوبي الحرية والكرامة الإنسانية والذين يعيشون في ظروف معيشية بائسة.

لماذا يوجد التطرف بين المسلمين؟

التطرف بين المسلمين موجود بسبب الجهل ونقص التعليم (الفهم الخاطئ للإسلام)؛ وبسبب الظروف الاقتصادية والسياسية الصعبة (أنظمة الحكم الاستبدادية وغير

الديمقراطية)؛ وهتك الأعراض والكرامة (الاحتلال الأجنبي واستغلال الدول الإسلامية).

كيف نحارب التطرف ونعزز الوسطية؟

يمكن مكافحة التطرف وتعزيز الوسطية بالطرق الآتية: بتعزيز المؤسسات التعليمية الجيدة؛ وبدعم الاجتهاد (التفسير العقلي الحر لمصادر الإسلام مع فهم التحديات الحديثة)؛ وبالتأكيد على الأخلاق الحميدة وقيم الإسلام الروحية؛ وبتحقيق الازدهار الاقتصادي للشعوب؛ وبإنشاء حكومات نيابية وديمقراطية؛ وبالحوار مع الثقافات والحضارات المختلفة، وخاصة الحوار مع الغرب؛ وبتحقيق العدالة للأشخاص الذين يعانون تحت الاحتلال؛ وبتحرير الدول الإسلامية من السيطرة الأجنبية؛ وبالإدانة العالمية للإرهاب وبدحر العنف.[٢٢]

كيف الوقاية من التطرف العنيف؟

بنشر أفكار الوسطية؛ وبالتعاون المشترك بين جميع أفراد الأمة لإزالة ظاهرة التطرف العنيف؛ وبمبادرة حَمَلة السلطة الدينية وبالتفسير المؤسسي لتعاليم الدين وفقا للظروف وعلى أساس أصالة تعاليم الإسلام وحداثة العيش الإسلامي؛ وبتوفير إعادة التأهيل الاجتماعي لأولئك الذين يتخلون عن أفكار التطرف العنيف؛ وبمحاورة ومناظرة حَمَلة فكرة التطرف العنيف؛ وبالتغطية الإعلامية المسؤولة؛ وبتحسين ظروف العيش الاقتصادية للفرد والأسر.

٢٢ للمزيد من المعلومات يمكن الرجوع إلى إصدار المركز: «الإسلام بين الوسطية والتطرف» لمزمل صديقي، في كتاب «وسطية الإسلام: النتائج الاجتماعية» من إعداد كنعان موسيتش، مركز الوسطية للحوار ودار القلم، سراييفو، ٢٠١٣، ص: ١٢٥–١٢٨؛ سيد عبد الله حارب، «التعصب والعنف بين النظرية والتطبيق»، في «الأمة الوسط: نظرية وسطية الإسلام وتطبيقها العملي»، الكتاب الأول، من إعداد أحمد عادلوفيتش مركز الوسطية للحوار ودار القلم، سراييفو، ٢٠١٣، ص: ١٤١–١٩١؛ محمد رفقي عيسى، «الأبعاد النفسية والاجتماعية لأعمال العنف، رؤية تحليلية في الأسباب والعلاج والوقاية»، في «الأمة الوسط: نظرية وسطية الإسلام وتطبيقها العملي»، الكتاب الثاني، من إعداد أحمد عادلوفيتش مركز الوسطية للحوار ودار القلم، سراييفو، ٢٠١٣، ص: ٥٧–٨٤؛ مسعود صبري، «التطرف غلو في الدين والعيش»، في «الأمة الوسط: نظرية وسطية الإسلام وتطبيقها العملي»، الكتاب الثاني، من إعداد أحمد عادلوفيتش مركز الوسطية للحوار ودار القلم، سراييفو، ٢٠١٣، ص: ٢٤١–٢٨٥.

يمكن النظر إلى التطرف العنيف على أنه حالة نفسية تقوم على كيفية المعرفة وتأكيد الهوية الاجتماعية من خلال الترويج للعنف واستخدامه بهدف القضاء على الخصم. لقد ركزت معظم الدراسات المهتمة بالتطرف العنيف على التعرف على مظاهر التطرف الخارجية، معتبرة إياه فعلا وليس رد فعل، وقد قادهم هذا في الاتجاه الخاطئ وسوء الفهم. إن المشيخة تستخدم أساليب التفسير المؤسسي للدين والعمل الديني، من خلال التوعية والعمل المتواصل على إقامة التوازن الاجتماعي القائم على القيم الشاملة.

الرؤية الخاتمة

تمتلك المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك تجربة ثمينة في دراسة الوقاية من التطرف العنيف، وقد عملت المشيخة – وهي تواجه خطر التطرف العنيف – بصبر على تطبيق التدابير الوقائية المناسبة من خلال المبادئ العقدية الفقهية والقيمية القائمة على الوسطية، وقدمت المنهجية المناسبة والموقف الواضح حول ضرورة مكافحة كافة أشكال التطرف العنيف والوقاية منها.

إننا نوقن بأنه يجب على كل الناس الشرفاء والمسالمين أن يدركوا ويعلموا بأن النصر في الحرب على الإرهاب لا يتحقق بكلمات الإدانة واستخدام الأسلحة الفتاكة. إن هذا النضال يتطلب أيضا فهما للأسباب التي تجعل هذا العدد الكبير من الناس يصاب باليأس، وتدفع البعض إلى ارتكاب الكثير من أعمال العنف المروِّعة. إن أسباب عدم الرضا لها ما يبررها بدرجة ما. لذا يجب علينا جميعا أن نتكاتف ونستخدم كل الموارد المادية والدينية لاستئصال تلك الأسباب. إن كسب قلوب الكثير من الناس ممكن بالكلمات والإجراءات العادلة والتعاطف.

ترى المشيخة الإسلامية مفهوم الوسطية الإسلامية الإطار الأكثر ملاءمة للطبيعة البشرية للوقاية من التطرف العنيف. وقد اعتمدت المشيخة الرأي القائل إن هزيمة فكرة التطرف العنيف ممكنة بفكرة الوسطية. فالإفراط والغلو هما اللذان يؤديان إلى العنف والتطرف. إن المسلمين في البوسنة والهرسك يسألون الله في صلاتهم «اهدنا الصراط المستقيم»، ويمشون في الدنيا بوسطية واعتدال. هكذا كان الأمر عندهم منذ قرون – وهو النهج الوحيد الممكن والصحيح. وبفضل هذا النهج حافظوا دينهم وأساساته والجماعة المؤمنة. إن المسلمين يعيشون هذه الوسطية، وهم بذلك يفهمونها ويؤيدونها؛ وجيرانهم من غير المسلمين يتفهمون وسطية الإسلام ويقبلونها. لقد كان نهج وسطية الإسلام في

FIN_Zbornik 24.indd 204 27/05/2021 11:52

البوسنة والهرسك مقبولا لدرجة أنه لم يكن هناك حاجة للحديث عنه أو الكتابة فيه. وبكل بساطة كان الناس يعيشون الوسطية في الدين.[٢٣]

وبهذه الطريقة، تؤدي المشيخة واحدة من رسالاتها الأساسية، ألا وهي المحافظة على العلاقات الطيبة بين الناس، وفقا للحديث النبوي: «ألا أخبركم بأفضل من درجة الصلاة والصيام والصدقة؟ قالوا بلى، قال: إصلاح ذات البين، وفساد ذات البين هي الحالقة».[٢٤]

ثبت المراجع:

١) دينيس بيتشيروفيتش، «المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك في فترة يوغوسلافيا ١٩٤٥-١٩٥٣»

Bećirović, Denis, *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme avnojevske Jugoslavije (1945-1953)*, Institut za istoriju, Sarajevo, 2012.

٢) يادرانكا برنتشيتش، «الدين بعد الحقبة الاشتراكية»

Brnčić, Jadranka, "Religija u postsocijalizmu", Autograf.hr., 10.09.2014.(http://www.autograf.hr/religija-u-postsocijalizmu/)

٣) مصطفى تسيريتش، «عندما يحكم المتعصبون: أفعال شيطانية باسم الإسلام»

Cerić, Mustafa, "Kad vladaju zeloti: šejtanska posla u ime islama", u: *Vesatijja: suvremena islamska apologetika*, ur. Muhamed Jusić, Centar za dijalog – Vesatijja i Islamske informativne novine Preporod, Sarajevo, 2018.

٤) مصطفى تسيريتش، لقد تكلمت

Cerić, Mustafa, *Ja sam govorio*, Centar za dijalog – Vesatijja, Sarajevo, 2019.

٥) ضياء ديزداريفيتش، «أحلام الخريف»

Dizdarević, Zija, *Prosanjane jeseni*, Džepna knjiga, Sarajevo, 1959.

٦) أسمير خليلوفيتش، «تعليم الناشئة ضد التطرف»

٢٣ لتأكيد ذلك يمكننا أن نذكر اقتباسا من قصة «الأم»: «أذكر أن أمي وهي تودعني إلى المدرسة قالت وهي تبكي: كن حذارا يا ولدي، فالمدينة عدو. لا تمش وسط الجادة فيصدمك شيء، ولا تمش بمحاذاة المباني فيسقط عليك شيء من فوق السطح، ولكن استمر... ولم تكمل لعدم علمها أم لعدم قدرتها». ضياء ديزداريفيتش Zija Dizdarević، «أحلام الخريف – Prosanjane jeseni»، كتاب الجيب – Džepna knjiga، سراييفو، ١٩٥٩، ص: ٤٨.

٢٤ مسند الإمام أحمد، ٢٦٣٦.

Halilović, Esmir, "Obrazovanjem mladih protiv radikalizma", u: *Vesatijja: suvremena islamska apologetika*, ur. Muhamed Jusić, Centar za dijalog – Vesatijja i Islamske informativne novine Preporod, Sarajevo, 2018.

٧) سيد عبد الله حارب، «التعصب والعنف بين النظرية والتطبيق»

Harib, Seid Abdullah, "Fanatizam i nasilje u teoriji i praksi", u: *Zajednica srednjeg puta: teorija i praksa islamske umjerenosti*, knjiga 1, ur. Ahmed Adilović, Centar za dijalog – Vesatijja i El-Kalem, Sarajevo, 2013.

٨) ماید إبراهیموفیتش، «یجب علی المسلم أن یقاوم العنف»

Ibrahimović, Maid, "Musliman se mora suprotstaviti nasilju", u: *Vesatijja: suvremena islamska apologetika*, ur. Muhamed Jusić, Centar za dijalog –Vesatijja i Islamske informativne novine Preporod, Sarajevo, 2018.

٩) «أیدیولوجیة التکفیر والتطرف العنیف»، دار القلم، إعداد محمد یوسیتش

Ideologija tekfira i nasilnog ekstremizma, ur. Muhamed Jusić, El-Kalem, Sarajevo, 2017.

١٠) محمد رفقي عیسی، «الأبعاد النفسیة والاجتماعیة لأعمال العنف، رؤیة تحلیلیة في الأسباب والعلاج والوقایة»

Isa, Muhammed Rifki, "Psihološka i socijalna dimenzija nasilja: analitička vizija o uzrocima, liječenju i prevenciji", u: *Zajednica srednjeg puta: teorija i praksa islamske umjerenosti*, knjiga 2, ur. Ahmed Adilović, Centar za dijalog – Vesatijja i El-Kalem, Sarajevo, 2013.

١١) رادمیلا رادیتش، «الدولة والطوائف الدینیة – الجزء الأول»

Radić, Radmila, *Država i vjerske zajednice - I dio*, Institut za noviju historiju Srbije, Beograd, 2002.

١٢) عادل رودانوفیتش، «الإسلام کان دائما یرفض العنف، فَلِمَ یکون الیوم عکس ذلك!»

Rudanović, Adil, "Islam je uvijek bio protiv nasilja, zašto bi danas bilo drugačije", u: *Vesatijja: suvremena islamska apologetika*, ur. Muhamed Jusić, Centar za dijalog – Vesatijja i Islamske informativne novine Preporod, Sarajevo, 2018.

١٣) مسعود صبري، «التطرف – غلو في الدین والعیش»

Sabri, Mesud, "Ekstremizam – pretjerivanje u vjeri i životu", u: *Zajednica srednjeg puta: teorija i praksa islamske umjerenosti*, knjiga 2, ur. Ahmed Adilović, Centar za dijalog – Vesatijja i El-Kalem, Sarajevo, 2013.

FIN_Zbornik 24.indd 206 27/05/2021 11:52

١٤) «معضلات معاصرة عند المسلمين: التعددية، حقوق الإنسان، الديمقراطية، العدالة، التطرف، الإرهاب» من إعداد محمد يوسيتش وأحمد عليباشيتش

Savremene muslimanske dileme: pluralizam, ljudska prava, demokratija, pravda, ekstremizam, terorizam, ur. Muhamed Jusić i Ahmet Alibašić, Centar za napredne studije i Centar za dijalog – Vesatijja, III, Sarajevo, 2015.

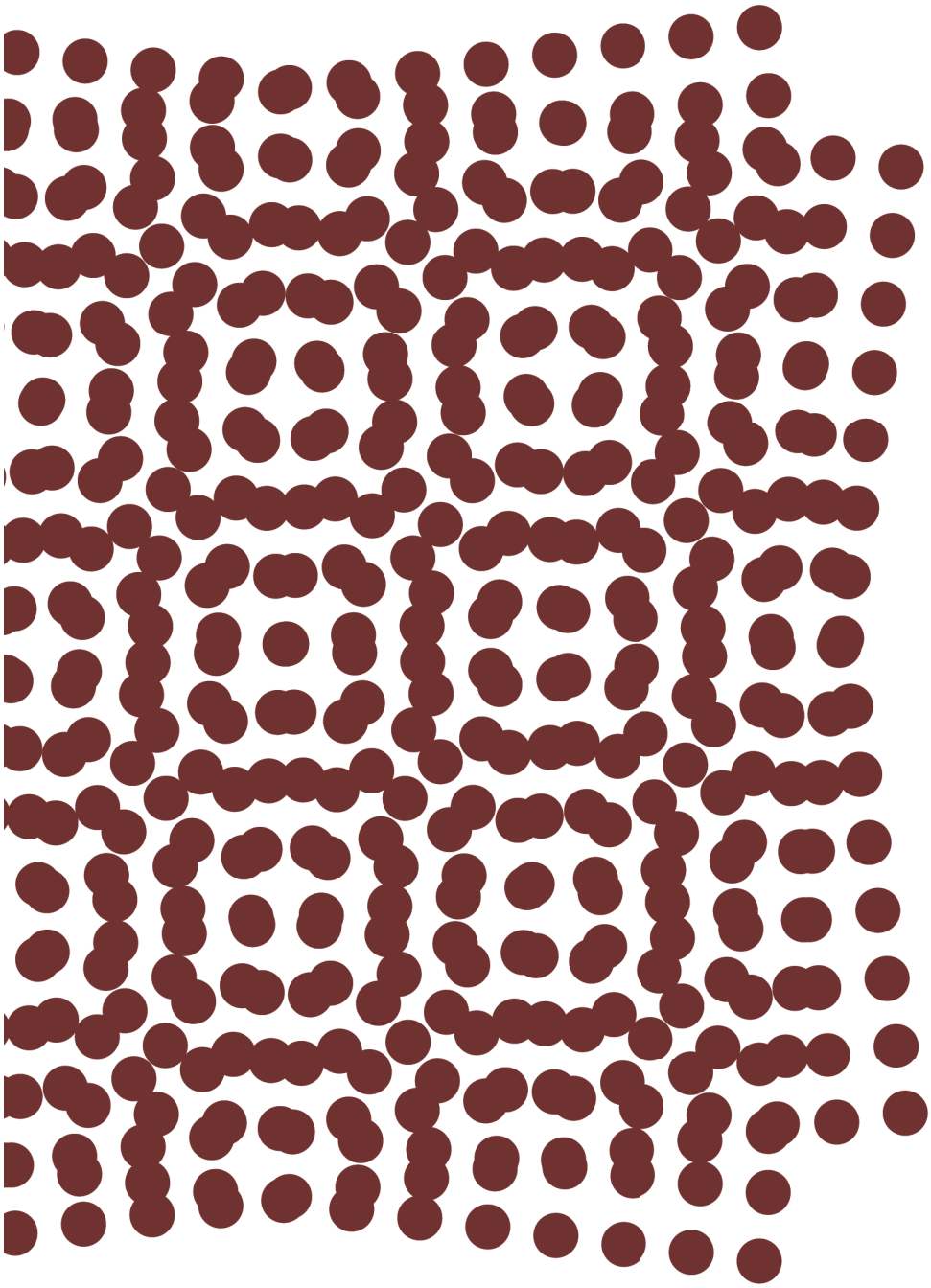
١٥) مزمل صديقي، «الإسلام بين الوسطية والتطرف»

Siddiki, Muzammil H., "Islam između umjerenosti i ekstremizma", u: *Srednji islamski put: društvene implikacije*, ur. Kenan Musić, Centar za dijalog – Vesatijja i El-Kalem, Sarajevo, 2013

١٦) الوسطية: علم الكلام المعاصر، من إعداد محمد يوسيتش

Vesatijja: suvremena islamska apologetika, ur. Muhamed Jusić, Centar za dijalog – Vesatijja i Islamske informativne novine Preporod, Sarajevo, 2018.

FIN_Zbornik 24.indd 207 27/05/2021 11:52



FIN_Zbornik 24.indd 208 27/05/2021 11:52

ASIM ZUBČEVIĆ
Posjedovanje knjiga među stanovnicima Sarajeva, Damaska, Soluna, Sofije i Trabzona (17-19. st.)

Asim Zubčević
docent na Katedri za islamsku civilizaciju
asim.zubcevic@fin.unsa.ba

Originalni naučni rad
Primljeno: 26. 10. 2020.
Prihvaćeno: 04. 11. 2020.

Ključne riječi:
posjedovanje knjiga, bosanska kultura knjige, kulturna povijest Sarajeva, kulturna povijest Bosne, *sidžili*, *kasam-defteri*, Osmansko Carstvo

Sažetak:
Rezultati proučavanja popisa ostavinskih dokumenata ili ostavina (*kasam defteri*) Sarajevskog kadiluka za period 1707–1828. g. pružaju nam uvide u brojne sadržaje kulture knjige, uključujući i pitanje o stepenu rasprostranjenosti knjiga među stanovnicima kadiluka. Dobiveni rezultati su upoređeni s rezultatima sličnih istraživanja za još četiri grada Osmanskog Carstva: Damask, Solun, Sofiju i Trabzon. Jedan od glavnih zaključaka je da su stanovnici Sarajeva i okolnih sela imali prosječno više knjiga od stanovnika navedenih četiriju gradova, te da su Sarajke posjedovale knjige češće i više nego muslimanke spomenutih gradova. Ipak, ovaj zaključak treba uzeti s oprezom i smatrati ga preliminarnim do budućih analiza u kojima bi se postavila jasnija i usaglašenija mjerila za istraživanje pitanja posjedovanja knjiga u Osmanskom Carstvu.

FIN_Zbornik 24.indd 209 27/05/2021 11:52

Asim Zubčević

Book Ownership Among the Inhabitants of Sarajevo, Damascus, Salonica, Sofia and Trabzon

(the 17th-19th centuries)

Keywords:

Bosnian book culture; cultural history of Sarajevo; cultural history of Bosnia; Ottoman Empire

Abstract:

The results of the study into the court registers of the Sarajevo kadilik for the period 1707-1828 enable us to draw a series of conclusions about the book culture of that time, including the question of the distribution of books among the residents of Sarajevo in an era of a primarily manuscript culture. The obtained data are compared with the results for four more Ottoman cities: Damascus, Salonica, Sofia and Trabzon. It is possible to conclude that the residents of Sarajevo had on average more books than the inhabitants of these four cities. Nevertheless, this conclusion should be considered preliminary in nature until more uniform criteria for researching book ownership in the Ottoman Empire are established.

عاصم زوبتشيفيتش

امتالك الكتب بين سكان سراييفو، ودمشق، وصولون، وصوفيا، وطرابزون

(في مرحلة ما بين القرن السابع عشر والتاسع عشر)

الكلمات المفتاحية:

ثقافة الكتاب البوسنية، تاريخ سراييفو الثقافي، تاريخ البوسنة الثقافي، المملكة العثمانية

الملخّص:

إن نتائج دراسات سجلات التركة لقاضيلوق سراييفو من مرحلة ١٧٠٧– ١٨٢٨. تمكّننا من التوصل إلى الاستنتاجات العديدة عن ثقافة الكتاب في ذلك العصر بما فيها من مسألة انتشار الكتب بين سكان سراييفو في مرحلة الثقافة الكتابية الخطية في المقام الأول. والمعلومات المتوصّل إليها تمّت مقارنتها بالنتائج في أربع مدن أخرى بالمملكة العثمانية وهي: دمشق، وصولون، وصوفيا، وطرابزون. ومن الممكن الاستنتاج أن عدد الكتب عند سكان سراييفو بالمعدّل كان أكبر منه عند سكان المدن الأربع المذكورة. لكن، يجب اعتبار هذا الاستنتاج أوليّا حتى نتوصّل إلى المعايير الأكثر تنسيقا في دراسة موضوع امتلاك الكتب بالمملكة العثمانية.

FIN_Zbornik 24.indd 210 27/05/2021 11:52

Uvod[1]

Kao što se može vidjeti iz literature, pitanje o tome koliko su knjige bili prisutne u životu običnih ljudi Osmanskog Carstva – pokušavajući dati odgovor na temelju proučavanja popisa ostavina (*kasam defteri, tereke defteri, muhalefat defteri*) – privlači sve veću pažnju istraživača.[2] Pored posebnih studija o tome, primjetno je i da opće studije kulturne povijesti Osmanskog Carstva povremeno uključuju poglavlja posvećena toj temi.[3] Na osnovi rezultata istraživanja za više gradova Osmanskog Carstva sada je moguće napraviti poređenje.

Na početku treba istaći najmanje dva problema metodološke naravi, usljed kojih se dobiveni zaključci ne mogu uzeti kao posve pouzdani. Prvi je odsustvo jedinstvenog komparativnog okvira, a drugi je različitost vremenskog okvira za pojedine studije. To je, s jedne strane, nesumnjivo odraz različitih pristupa istraživača, ali i objektivnog faktora ograničenosti izvora, s druge. Dok se neka istraživanja, koja će ovdje biti predstavljena, temelje na principu uzorka, druga obuhvaćaju sve raspoložive kasam-deftere jednoga grada. Nadalje, dok se u nekim istraživanjima naglasak stavlja na društveno-ekonomsko porijeklo vlasnika knjiga, a manje na same knjige, druga su, opet, usredotočena prvenstveno na knjige i više se bave njihovim predmetnim sadržajem, novčanom vrijednošću i sl.

Ali, bez obzira na navedena ograničenja, vrijedno je uvide u podatke o posjedovanju knjiga među stanovnicima različitih gradova pokušati uporediti kolikogod je to moguće kao poticaj za buduća istraživanja. U ovome radu bit će upoređeni rezultati

1 Ovaj tekst je, uz određene preinake, preuzet iz neobjavljene doktorske disertacije, odbranjene na Univerzitetu u Lajdenu 11. 11. 2015. godine.

2 Opširna bibliografija radova o posjedovanju knjiga, kulturi knjige te kulturnoj povijesti Osmanskog Carstva na temelju popisa ostavina, data je u: Sabev 2013. Treba istaći da istraživanja o posjedovanju knjiga na osnovi popisa ostavina nisu neka posebnost za historiografiju Osmanskog Carstva te da se slična istraživanja javljaju i za gradove na Zapadu. Primjer takve studije je: Chartier, R. (1989) *Lectures et lecteurs dans la France d'ancien regime*. Paris: Seuil. Za opis ostavina vidjeti: Ždralović 1988, 41–45; Zubčević 2010, 432–440.

3 Hanioğlu 2008, 38–40, 96; Faroqhi 2000, 189–191, 264.

FIN_Zbornik 24.indd 211 27/05/2021 11:52

istraživanja o posjedovanju knjiga stanovnika Sarajeva sa stanovnicima Damaska, Soluna, Sofije i Trabzona.

Damask (1686–1717)[4]

Colette Establet i Jean-Paul Pascual analizirali su 450 popisa ostavina iz dva sidžila za oporezovano stanovništvo (*re'aya*) Damaska u doba osmanske uprave grada za period 1686–1717. Identificirali su ukupno 1.100 naslova knjiga, od kojih je 90 bilo zavedeno pod općim pojmovima kao što su *kitāb* (knjiga) ili *majmū'a* (zbirka). Za 190 knjiga nisu mogli ustanoviti cijenu ili vrijednost. Najveća zbirka, a sastojala se od 266 knjiga, pripadala je Damaščaninu po imenu sayyid Faḍlallāh-afandī al-Usṭuwānī. Iza njega slijedi zbirka od 215 knjiga u vlasništvu šafijskog kadije po imenu Sāliḥ al-Shaykh Muḥammad al-Hilālī.

Od 174 žene čija imovina je popisana u kasam-defterima za Damask, samo dvije su imale knjige. U prvom slučaju radilo se o 16 svezaka u vrijednosti od tri pjastre, a u drugom 13 svezaka u vrijednosti od šest pjastri.[5] Prva vlasnica je bila hudovica jednog šejha, a druga kći nekog drugog šejha. Drugim riječima, obje žene su potjecale iz ulemanskih porodica.

Od 275 muškaraca, 50 njih je posjedovalo barem jednu knjigu, što čini 18,2% svih muškaraca u kasam-defterima.[6] Svi oni bili su muslimani po vjeri, osim dva kršćanina i jednog Jevreja. Od njih 50, 33 (ili 80,5%) posjedovali su do 20 naslova (sedmerica su imala samo po jedan naslov), dok su četverica imali 21–40 naslova (9,8%). Jedan muškarac je imao zbirku u kategoriji 41–100 naslova, a trojica su posjedovala veće zbirke od preko 100 knjiga, tj. po 266, 215 i 111 knjiga.[7] Ovdje treba istaći da autori studije koriste izraze "naslov" (*titre*) i "knjiga" (*livre*) kao sinonime. Iz naprijed navedenog jasno je da su najveće zbirke knjiga imali pripadnici ulemanskog staleža.

4 Establet i Pascual 1999.
5 *Pjastra* je drugo ime za osmansku valutu *guruš*.
6 Establet i Pascual 1999, 147.
7 Isto, 148.

FIN_Zbornik 24.indd 212 27/05/2021 11:52

Kada je riječ o posjedovanju knjiga prema zanimanju vlasnika, u istraživanju je to zabilježeno kod 37 umrlih osoba. Od ukupnog broja, njih 12 su bile pripadnici uleme, a 26 trgovci ili zanatlije. Zanatlije su u prosjeku posjedovale po sedam knjiga koje su prosječno vrijedile 0,7% od ukupne vrijednosti imovine. Na drugoj strani, pripadnici uleme posjedovali su prosječno 67 naslova i u njihovom slučaju knjige su činile značajan dio ukupne vrijednosti imovine. U 9% slučajeva knjige su vrijedile 20% ili više od toga od ukupne vrijednosti imovine.

Najupečatljiviji je bio slučaj čovjeka po imenu Khalīl b. shaykh Muḥammad al-Hilālī, čije su knjige vrijedile 56% od ukupne vrijednosti njegovog imetka.[8] Također, uočljiva je visoka zastupljenost učenjaka i pisaca iz memlučkog perioda Damaska (1260–1517) među identificiranim naslovima, a skoro sve knjige su na arapskom, samo devet ih je na turskom, a četiri na perzijskom jeziku.

Solun (1828–1911)[9]

Koristeći metodu slučajnog uzorka u proučavanju kasam-deftera za grad Solun u naznačenom periodu, Meropi Anastassiadou zaključuje da su vlasnici knjiga u tom gradu relativno rijetki. Samo 54 osobe od njih 835 (6,46 %) posjedovale su knjige, sve skupa oko 100 naslova. Autorica primjećuje da su to "izrazito male brojke" u poređenju s privatnim bibliotekama u onovremenoj Zapadnoj Evropi.

Osam vlasnika knjiga su žene (14,8%). Od tog broja, njih četiri nisu imale muža, što može značiti ili da su bile hudovice ili neudate. Najveća zbirka u vlasništvu žene brojala je 50 knjiga. Jedna žena imala je devet knjiga, a ostale po jednu ili dvije. Svih osam žena vlasnica knjiga bile su dobrostojeće. Što se muškaraca tiče, uočljivo je da su skoro svi vlasnici knjiga imali neku titulu (*afandī*, *āghā*, *bey*, *pāshā* itd.), a da onī bez titule čine manjinu

8 Isto, 152.
9 Anstassiadou 2000, 197–152.

FIN_Zbornik 24.indd 213 27/05/2021 11:52

u solunskim kasam-defterima (autorica ne kaže koliku). Od 46 vlasnika knjiga, samo njih sedmorica nemaju neku titulu.

Anstassiadou je obratila posebnu pažnju na osobe kojima se otac zvao "Abdullah" (Božiji rob), što ona uzima kao pokazatelj obraćenika s kršćanstva ili judaizma. Takvih je 20–35% u popisima ostavina, ali samo 13% među vlasnicima knjiga, tačnije šest osoba čiji je otac nosio ime Abdullah. Među vlasnicima knjiga 19 ih ima titulu "efendija" (tj. više od polovine). S druge strane, svega 30 nositelja titule "efendija" nisu imali knjige. Za skoro polovinu popisanih nije navedeno zanimanje.[10] Studija o solunskim vlasnicima knjiga uključuje tabelu o veličini i vrijednosti zbirki knjiga u posjedu efendija, pri čemu je najveća zbirka brojala 42 knjige.

Druga tabela pokazuje veličinu i vrijednost knjiga u vlasništvu osoba s titulom "aga" (*āghā*)[11], a iz nje se vidi da je svega 10% aga posjedovalo knjige. U njihovom slučaju vidljiva je jasna veza između bogatstva i posjedovanja skupocjenih knjiga. Begovi (*bey*) se rijetko javljaju u solunskim popisima ostavina.[12] Trojica su imala knjige, uključujući nekog Kudret-bega, vlasnika 129 svezaka, najveće zbirke utvrđene ovim istraživanjem.[13] Četverica vlasnika knjiga s titulom "paše" ukupno su posjedovali samo 15 svezaka, uključujući primjer zbirke od osam svezaka. Zanimanje je navedeno kod 28 vlasnika knjiga (od njih 54).

Postoji vidna učestalost vojnih lica u solunskim kasam-defterima, što autorica objašnjava time da je devet od 12 vojnih lica umrlo ne ostavivši iza sebe nasljednike. U takvim slučajevima imovina se popisivala, prodavala, a dobiveni novac uplaćivao u državnu kasu. Među 12 oficira s knjigama, deveterica su imala samo po jednu, ali se najveća zbirka sastojala od 40 svezaka. Istraživanjem je identificirano devet javnih službenika među vlasnicima knjiga (sekretari, blagajnici i sl). Za razliku od vojnih

10 Isto, 213.
11 Isto, 215–218.
12 Isto, 219–221.
13 Isto, 219.

FIN_Zbornik 24.indd 214 27/05/2021 11:52

lica, svi oni su posjedovali barem po nekoliko svezaka, a najveća zbirka sastojala se od 35 knjiga.

Konačno, u studiji su izneseni podaci o posjedovanju knjiga među tzv. "neklasificiranim", tj. osobama čije zanimanje nije navedeno u popisima. Nemali broj njih je imao ono što autorica određuje kao zbirke srednje veličine. Najveća se sastojala od 131 sveska i pripadala je trgovcu Emin-agi. Od oko 100 zanatlija, svega peterica su imala knjige. Autorica primjećuje odsustvo knjiga kod osoba za koje bi se prema njihovom zanimanju očekivalo da ih imaju (inženjeri, računovođe, pa čak i "ne baš zanemariv broj vjerskih lica").[14]

Istraživanjem je predstavljena geografska rasprostranjenost vlasnika knjiga. Ona pokazuje da, iako je vlasnika knjiga bilo u svim dijelovima Soluna, najveće zbirke su identificirane u mahalama koje autorica opisuje kao privilegirane. U isto vrijeme, knjige su najrjeđe bile proširene u mahalama naseljenim zanatlijama i trgovcima (uz očitu iznimku ranije spomenutog Emin-age, koji je možda bio trgovac knjigama). Napokon, autorica je mjerila posjedovanje knjiga prema vrijednosti imetka i zaključila da nije moguće utvrditi uzajamnu vezu između bogatstva i posjedovanja knjiga.[15] Istraživanje o posjedovanju knjiga među stanovnicima Soluna pokazalo je da je vrijednost knjiga znala dosta varirati. Tako, naprimjer, Mushaf u vlasništvu Mustafe Nuri-beja bio je četiri puta skupocjeniji od čitave zbirke knjiga od 35 svezaka u vlasništvu Husejna Husni-efendije, vrijedne 413 pjastri.

Sofija (1671–1833)[16]

Studija Orlina Sabeva pokriva period 1671–1833. Njome je obuhvaćeno 58 sidžila s 1.212 popisa ostavina, od kojih je 1.111 pripadalo muslimanima a 101 nemuslimanima. Svega trojica nemuslimana posjedovala su knjige.[17] Od 1.111 muslimanskih

14 Isto, 232.
15 Isto, 240.
16 Sabev 2003.
17 Isto, 39.

lica, 752 su bila muškarci (skoro 70%), a 358 žene (skoro 30%). Među njima je bilo 180 ili 16,2% osoba koje su posjedovale knjige, od toga 139 muslimana (18,5% svih muškaraca čija imovina je zavedena u kasam-defterima) i 40 muslimanki (11,2% od 358 ženskih osoba).

Proučavanjem podataka o 180 vlasnika knjiga muslimana utvrđeno je da su 130 muškaraca i 34 žene posjedovali jednu ili dvije knjige. Analiza posjedovanja knjiga pokazuje vezu između broja posjedovanih knjiga i njihovog predmetnog sadržaja. Naime, u slučajevima vlasnika jedne ili dvije knjige uglavnom govorimo o primjerku Kur'ana ili En'am-i šerifa[18]. Mushaf je obično najskupocjenija knjiga i Sabev pravi poređenje različitih novčanih vrijednosti Mushafa s prosječnom cijenom stoke, da bi čitalac dobio jasniju predstava o kupovnoj moći ljudi. Druga knjiga po raširenosti je poema *Muḥammadiyya* od Jezidžiolua (Yazījī-oghlū).[19]

Od 43 osobe koje su pripadale vojnom i administrativnom staležu (*'askerī*), 32 su posjedovale samo jednu do dvije knjige, tri su imale tri do šest knjiga, a osam više od šest knjiga. Očekivano, pripadnici uleme su imali najveće zbirke knjiga, tako da je 16 od 25 alima posjedovalo više od šest knjiga, šestorica su imala jednu do dvije knjige, a trojica su imala tri do šest knjiga. U poređenju s ulemom, zanatlije su imale manje knjiga. Od njih 20, 15 ih je posjedovalo jednu do dvije knjige, dok su preostalih petorica imala tri do šest knjiga.

Zanimanje 49 lica nije navedeno. Osam muškaraca nosilo je titulu "sejjid" (gospodin, prvak, obično oznaka za potomka Muhammeda, a.s.), a 23 titulu "hadžija." Trojica vlasnika knjiga umrla su na hadžu. Zanimljivo je da su popisane hadžije posjedovale najskupocjenije primjerke Kur'ana, što je sigurno odražavalo činjenicu da su samo imućniji ljudi tada mogli priuštiti odlazak na hadž.

18 Enam ili En'am-i šerif je zbirka izabranih kur'anskih sura, dova i ilustracija. Naziv je dobila po suri el-En'am, šestoj suri Kur'ana. Obično je držana u kožnoj ili metalnoj torbici, tzv. enamluku. Više o En'amima i enamlucima vidjeti: Gruber 2009; i Radojković 1974.

19 Sabev 2003, 42.

FIN_Zbornik 24.indd 216 27/05/2021 11:52

Autor je identificirao 30 velikih zbirki knjiga, ali potpune podatke uspio je dati za njih 19. Od tih 19 zbirki, devet je pripadalo ulemi, šest osobama koje su obavljale vojne ili administrativne dužnosti (označene titulom "aga"), jedna osoba je nosila titulu "čelebi". Za tri osobe nije navedeno zanimanje, ali, ako uzmemo u obzir da se radi o djelima koja su korištena za podučavanje u medresama, najvjerovatnije je riječ o pripadnicima ulemanskog staleža. Čitalačke sklonosti vojnih lica nešto su raznovrsnije od uleme, tako da su manje zastupljena djela iz područja prava, a više iz historije i pjesništva, a primjetno je prisustvo i nekoliko djela iz područja medicine.

Novčana vrijednost knjiga je relativno visoka.[20] Knjige na arapskom su daleko zastupljenije od onih na vernakularnim jezicima. Kao što je rečeno, najveće zbirke knjiga imali su pripadnici uleme.[21] Najveća i najraznovrsnija zbirka pripadala je Ebu Bekr-efendiji, sofijskom muftiji, koji je svoju zbirku od 174 sveska, odnosno 159 djela, uvakufio 2. zulhidžeta 1190/12. januara 1777. za polujavnu biblioteku, čiji je povjerenik i bibliotekar bio upravo on.

Članak Orlina Sabeva donosi i tabelu kojom autor poredi procenat posjedovanja knjiga za Bursu, Istanbul, Ruse, Sofiju i Solun te zaključuje da je posjedovanje knjiga u Sofiji bilo više zastupljeno nego u Solunu, a manje nego u Istanbulu.

Trabzon (1795–1846)[22]

Navedeni vremenski okvir za grad Trabzon ima sedmogodišnju prazninu (1812–1818), jer su podaci za taj period nepotpuni. Abdullah Saydam u svojoj studiji daje podatke o vlasnicima knjiga prema godini bilježenja, mahali, imovnom stanju i posjedu kuća. Od 369 popisanih osoba, njih 81 imala je knjige (22%). Od tog broja, 35 lica posjedovalo je jednu knjigu, a osam lica dvije knjige, tako da je ukupno 43 lica ili više od jedne polovine

20 Isto, 46.
21 Isto, 46, 47.
22 Saydam 2006.

svih vlasnika knjiga (53,1%) posjedovalo ne više od dvije knjige. Deset lica je imalo tri do pet knjiga. Ni jedna žena nije imala više od šest knjiga, a samo tri žene imale su knjige koje nisu bile samo primjerci Kur'ana ili En'am-i šerifa. 20 osoba posjedovalo je preko 10 knjiga, 15 ih je imalo preko 20 knjiga, a 12 više od 30 knjiga.

Sarajevo (1707–1828)

Sarajevski kasam-defteri za period 1118–1244/1707–1828. obuhvataju popise ostavina 4.376 osoba, među kojima je 1.236 ili 27,86% imalo knjige. Evo kako to, još jednom, izgleda u poređenju s četirima naprijed navedenim gradovima: Trabzon 22% (81 vlasnik knjiga od 369 popisanih ostavina); Sofija 16,2% (180 vlasnika knjiga od 1.111 popisanih ostavina); Damask 11,56% (52 vlasnika od 450 popisanih ostavina); i Solun 6,46% (54 vlasnika od 835 popisanih ostavina).

Ako bi vlasnici knjiga bili razdvajani prema rodnom identitetu, vidljivo je da od 1.236 stanovnika Sarajeva, koji su posjedovali knjige, njih 928 su muškarci, a 308 žene. To znači da su žene činile 24,92% od svih vlasnika knjiga. Taj postotak može biti uspoređen s četirima ostalim gradovima, kako slijedi: Sofija 22,35% (40 žena od ukupno 179 vlasnika); Solun 14,8% (osam od 54); Damask 3,85% (dvije od 52); i podaci za Trabzon su nejasni.

Ako je ukupan broj sarajevskih popisa ostavina za ženska lica 1.521, kako je i poznato, a da je 308 žena posjedovalo knjige, to znači da je svaka peta žena čija imovina je popisana (20,25%) imala knjige.

Većina Sarajki vlasnica knjiga imala je samo jednu knjigu. Među njima je bila jedna Jevrejka kao jedina nemuslimanka. Ako su muslimanke posjedovale samo jednu knjigu, onda je to po pravilu bio Kur'an. Međutim, ima nekoliko izuzetaka žena s većim zbirkama knjiga, pa će ovdje biti ukratko spomenute:[23]

23 Za više pojedinosti o ovim vlasnicama knjiga vidjeti: Zubčević 2010, 441–442.

FIN_Zbornik 24.indd 218 27/05/2021 11:52

1. Durija kaduna, kći hadži Husejna[24], imala je 46 svezaka koji su sadržavali najmanje 63 različita djela ukupne vrijednosti 41.124 akče ili 12,33% neto vrijednosti njezine ostavine;
2. Arifa, kći Mišče Muṣṭafa-bega[25], imala je 45 svezaka, uključujući četiri slučaja papira zavedenih kao *parīshān* (razno), ali ne i *awrāq-i parīshān (razni papiri)*;
3. Ṭatlija, kći Sulejman-efendije[26], imala je 29 djela, uključujući skupocjeni primjerak Kur'ana (4.740 akče), zatim djela iz područja sufizma, nekoliko rječnika i barem jedno djelo iz medicine. Zanimljivo je da je njen muž hadži Salih, sin Sadika Čelebije, iza sebe ostavio samo pet knjiga, uključujući primjerak Kur'ana (1.560 akči) i četiri ilmihala (*Namazlıḳ*)[27];
4. Nefisa-hatun se javlja kao jedan od tri suvlasnika knjiga, skupa sa sinovima mula Ahmedom i mula Mustafom[28], i to za 22 sveska knjiga, uključujući jedan primjerak Kur'ana (2.400 akči) te 21 svezak neodređenog sadržaja (*kitab džild 6*[29] i *kitab džild 15*), ukupne vrijednosti skromnih 3.800 akči.

Ovo su svakako najveće zbirke u vlasništvu sarajevskih žena. Iza njih dolaze one koje su imale do deset knjiga i većina vlasnica koje su imale samo po jednu knjigu. Poređenja radi, najveća zbirka knjiga među muslimankama Soluna sastojala se od 50 svezaka, jedna je imala devet, a sve ostale po jednu ili dvije knjige.

U Sarajevu su sve vlasnice knjiga bile muslimanke osim Jevrejke po imenu Rajna, kći Mijameda, u čijoj ostavini je zabilježena jedna jevrejska knjiga (*kitab yehudi*).[30]

24 S23/113 (21. ševal 1198/7. septembar 1784).
25 S38/125-7 (29. rebiul-ahir 1213/10. oktobar 1798).
26 S19/165 (4. šaban 1192/28. august 1778).
27 S19/164, 165 (4. šaban 1192/28. august 1778). On je umro na povratku s hadža. Primjetno je da su njegova i ženina mu ostavina popisane istog dana.
28 S22/187 (3. redžeb 1197/4. juni 1783).
29 Ovaj broj se može čitati kao "šest" (6) i kao "jedan" (1). Ali, uzimajući u obzir visinu novčane vrijednosti (1.200), više je vjerovatno da je u pitanju šest. S tim u vezi, primjetno je da je petnaest svezaka bilo vrijedno 3.600 akči.
30 S35/174 (17. safer 1210/2. septembar 1795).

FIN_Zbornik 24.indd 219 27/05/2021 11:52

Zaključak

Analiza sarajevskih kasam-deftera pokazuje veći postotak vlasnika knjiga općenito, ali i među ženama. Ostavine vlasnica knjiga među Sarajkama otkrivaju postojanje i većih zbirki nego je to slučaj s ostalim četirima gradovima. I inače među stanovnicima oba rodna identiteta Sarajeva vidljiv je u prosjeku veći broj velikih zbirki knjiga.

Dobivene rezultate treba ipak tumačiti oprezno. Većina navedenih istraživanja za Damask, Solun, Sofiju i Trabzon ne zasniva se na sistematskom pretraživanju kasam-deftera za duži vremenski period, već na ograničenom uzorku manjeg broja popisa. Izuzetak čini studija Orlina Sabeva za Sofiju, koja je po rezultatima i najbliža podacima za Sarajevo. Glavni problem većine istraživanja o posjedovanju knjiga u Osmanskom Carstvu je u tome što su istraživači zauzimali različit metodološki pristup u analizi kasam-deftera. Zato je teško dati konačne usporedne rezultate u odsustvu jedinstvenog skupa mjerila. Ipak, rezultati istraživanja za Sarajevo po svojoj temeljitosti i sveobuhvatnosti svakako će olakšati nastanak takvih usporednih studija u narednom periodu.

Literatura

Anstassiadou, M. (2000) Des défunts hours du comun: les possesseurs de livres dans les inventaires après décès musulmans de Salonique. *Turcica*, 32, 197–252.

Establet, C. i Pascual, J. P. (1999) Les livres des gens à Damas vers 1700. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 87-88, 143–175.

Faroqhi, S. (2000) *Subjects of the Sultan: culture and daily life in the Ottoman Empire*. London, New York: I. B. Tauris.

Gruber, C. (2009) A Pious Cure-All: the Ottoman Illustrated Prayer Manual in the Lilly Library. U: C. Gruber (ur). *The Islamic Manuscript Tradition: Ten Centuries of Book-Arts in Indiana University Collections*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 117–153.

Hanioğlu, M. Ş. (2008) *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.

Radojković, B. (1974) *Filakteriji, enamluci, pripojasnice*. Beograd: Muzej primenjene umetnosti.

Sabev, O. (2003) Private book collections in Ottoman Sofia, 1671–1833 (Preliminary Notes). Études Balkaniques, 1, 34–82.

Sabev, O. (2013) Osmanlı toplumsal tarihi için değerli kaynak teşkil eden tereke ve muhallefat kayıtları. U: *Osmanlı Coğrafyası Kültürel Arşiv Mirasının Yönetimi ve Tapu Arşivlerinin Rolü Uluslararası Kongresi/International Congress of The Ottoman Geopolitics Management of Cultural Archive Heritage and Role of Land Registry Archives*. Istanbul 2012. Ankara: T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Tapu, Kadastro Genel Müdürlüğü, 259–272.

Saydam, A. (2006) Trabzon'da halkın kitap olma düzeyi (1795–1846). *Millî Eğitim*, 170, 187–201.

Sidžili sarajevskog suda br. 3, 4, 8, 9–66.

Zubčević, A. (2010) Knjige i njihovi vlasnici prema kassam defterima Sarajevskog suda 1762.-1787. *Prilozi za orijentalnu filologiju,* 60, 431–450.

Zubčević, Asim. (2015) *Book Ownership in Ottoman Sarajevo 1707-1828*. PhD, Leiden University.

Ždralović, M. (1988) *Bosansko-hercegovački prepisivači djela u arabičkim rukopisima, I-II*. Sarajevo: Svjetlost.

FIN_Zbornik 24.indd 221 27/05/2021 11:52

FIN_Zbornik 24.indd 222 27/05/2021 11:52

ORHAN BAJRAKTAREVIĆ
Zeki Nedžib Mahmud i savremeni arabizam

Orhan Bajraktarević
vanredni profesor na Katedri za islamsku filozofiju
orhan.bajraktarevic@fin.unsa.ba

Stručni rad
Primljeno: 30. 10. 2020.
Prihvaćeno: 17. 11. 2020.

Ključne riječi:
rekonstrukcija, arapska kultura, arapska i evropske filozofija, staro i novo, velike ličnosti u kulturi i religiji

Sažetak:
Zeki Nedžib Mahmud spada u najistaknutije mislioce i filozofe savremene arapske misli, moderne arapske filozofije, kulture, umjetnosti, književnosti i književno-umjetničke publicistike modernog arapskog i islamskog svijeta. Razumijevanje konfliktnog odnosa prošlosti i sadašnjosti kod arapskog čovjeka našeg vremena, odnosom modernog arapsko-islamskog Istoka i evropskog Zapada, u širem smislu riječi: sa svim onim šta on podrazumijeva u nauci, filozofiji, umjetnosti, religiji, književnosti, kulturi i sl. predstavljaju njegove dominantne teme i velike misaone projekte po kojima je bio i ostao nezaobilazan u razmatranjima arapske savremenosti, arapske kulture i arapskog društva u cjelini danas.

FIN_Zbornik 24.indd 223 27/05/2021 11:52

Orhan Bajraktarević

Zaki Nagib Mahmoud and Modern Arabism

Keywords:

reconstruction, Arab culture, Arab and European philosophy, old and new, great personalities in culture and religion

Abstract:

Zaki Naguib Mahmoud is one of the most prominent thinkers and philosophers of contemporary Arab thought, modern Arab philosophy, culture, art, literature and literary-artistic journalism of the modern Arab and Muslim world. Understanding the conflicting relationship of past and present in the Arabs of today, the relationship of the modern Arab-Islamic East and the European West, in the broadest sense of the word: with all it implies in science, philosophy, art, religion, literature, culture, etc. represent Mahmoud's dominant topics and great thought projects for which he has always been inescapable in the considerations of Arab modernity, Arab culture and Arab society as a whole today.

أورهان بايراكتارفيتش

زكي نجيب محمود والعروبة المعاصرة

الكلمات المفتاحية:

إعادة الإنشاء، الثقافة العربية، الفلسفة العربية والأوروبية، القديم والجديد، الشخصيات الكبيرة في الثقافة والدين

الملخّص:

يُعدّ زكي نجيب محمود من أشهر المفكّرين والفلاسفة في الفكر العربي المعاصر، والفلسفة والثقافة والفنّ والأدب العربي الحديث والنشر الأدبي الفنّي للعالم العربي والإسلامي الحديث. إن فهم العلاقة الصراعية بين الماضي والحاضر عند الإنسان العربي في عصرنا كعلاقة الشرق العربي الإسلامي الحديث بالغرب الأوروبي، بمعنى الكلمة الأوسع، بكل ما تحتويه في العلم، والفلسفة، والفنّ، والدين، والأدب، والثقافة، وإلخ، تمثّل موضوعاته السائدة والمشاريع الفكرية الكبرى التي كان على أساسها وما زال ضروريا في دراسات العصرية العربية، والثقافة العربية، والمجتمع العربي بأسره اليوم.

FIN_Zbornik 24.indd 224 27/05/2021 11:52

(rekonstrukcija arapske misli, forme komunikacije i njeni prekidi; tradicija i savremenost: naučna ili književno-literarna dimenzija, svođenje tradicije na religiju, svođenje Zapada na nauku; put novuma: terminologija, značenja, principi, pojmovi; sekundarnost pojma, izvora, određenog pogleda i stajališta; dva Arapa između dvije kulture, negativno Ja i afirmativni Drugi, dijalektika ja i drugi, je li rješenje u približavanjima sporednog, umanjivanje vlastitog i uvećavanje drugog kao iščezavanje realiteta; prvi front i stav spram tradicije, drugi i stav spram zapadnjačke tradicije, treći front i stav spram realiteta)

Između prošlosti i sadašnjosti

Temeljno pitanje rekonstrukcije savremene arapske misli[1] vezano je za pitanje o mogućnostima savremenog Arapa da zadrži vlastiti identitet i njegovu slobodu, a da u isto vrijeme bude i savremen i moderan. Ovaj problem kao problem odnosa tradicije i savremenosti, starog i novog, prošlosti i sadašnjosti, nosi u sebi jednu izrazitu proturječnost: čovjek nije u mogućnosti da bude i tradicionalan i moderan u isto vrijeme i on je prisiljen da bira jedno a na štetu drugog, da bira tradiciju bez savremenosti ili savremenost bez tradicije. Ali kako je moguće boraviti u poziciji u kojoj smo prisiljeni da biramo između zakonitosti duha i zakonitosti tijela osim da ih objedinimo u jednu nedjeljivu cjelinu. A kako, opet, izvesti to objedinjavanje, da li udvajanjima koja se onda poslije ovako ili onako približavaju, da li da moderni Arap u svom privatnom životu bude tradicionalan a u javnom savremen i moderan, da jedno govori a drugo radi, da priziva jedinstvo a praktikuje razliku, da je prosvijećen i obrazovan u svom

1 Zaki Nagib Mahmud, *Tagdid al-fikr al-arabi*, Kairo, 1986. - Zeki Nedžib Mahmud, (u daljenjm tekstu) je egipatski mislilac, intelektualac, filozof , pionir i protagonist moderne arapske filozofske misli bečko-londonske škole logičkog pozitivizma i engleskog empirizma. Rođen je u delti Nila, u Dumjatu, 1905.god, a umro u Kairu, 1993.god. Studij filozofije je diplomirao na Univerzitetu Ajni Šems u Kairu, a doktorsku tezu iz filozofije je branio na Kraljevskom koledžu u Londonu.Predavao je filozofiju na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Kairu, a kao gostujući profesor boravio je na Kolumbija univerzitetu Južne Karoline i Bulman Univerzitetu u Vašingtonu gdje je jedno vrijeme obavljao i ulogu egipatskog atašea za kulturu. U više navrata kao professor predavač boravio je na Univerzitetu u Kuvajtu.Bio je pod velikim kulturološko-filozofskim i književnim uticajima Muhameda Abduhua i Taha Husejna, a tijesno je sarađivao sa velikim brojem egipatskih intelektualaca njegova doba, a posebno sa Mahmudom Abasom Akkadom. Bio je aktivan saradnik brojnih egipatskih novina i časopisa, a sam je uređivao časopis Savremena misao, u kojem je svakog mjeseca vodio i ispisivao filozofske stranice. Napisao je veliki broj djela iz filozofije i logike (*Ka filozofiji nauke/Nahve felsefa ilmija*, *Logički pozitivizam/Al-Mantiq al-wad'i*, *Teorija spoznaje/Nazariyya al-ma'arifa*, i druga (oko 20 knjiga), zatim brojna djela iz egipatskog kulturnog i društvenog zivota (oko 20 djela), djela iz književnosti, pa brojna prevedena djela sa evropskih jezika (Povijest zapadne filozofije od B. Rasela, npr.) i sl.

FIN_Zbornik 24.indd 225 27/05/2021 11:52

djelovanju na liniji prihvatanja evropske nauke a mističan i fantazmagoričan u priznavanju čuda i čudesa unutar vlastite kulture. Ali ovo je način na koji se gubi identitet i cjelina spoznaje. Da li osciliranje između ovoga dvoga, ove dvije strane, "ima za cilj ustrojstvo arapske kulture, arapske umjetnosti, arapske književnosti, arapske filozofije, arapske etike, arapske politike, arapskog pogleda na svijet" i to u neprekidnom paničnom prebacivanju s jedne strane na drugu stranu bez ikakve logike ili metode, da bi se na kraju ostalo na jednoj strani, bez mogućnosti spoja i jedinstva, jer je i samo to pitanje kontradiktorno i nemoguće "kao što je kvadratura kruga u geometriji ili tri kao parni broj u aritmetici". Ova prividna harmonija okončava u drugostepenosti izvora i općih vrijednosti, u razdvojenom odnosu čovjeka i Boga iz prošlosti, i čovjeka sa čovjekom i prirodom, iz sadašnjosti. Ovaj odnos završava kao dvostrukost arapske ličnosti (homo duplex) koja prošlost svodi na religiju a sadašnjost reducira na nauku i moderno društvo kao da je klasična tradicija u cjelini samo religija koja u sebi nema nikakve nauke ni društvene teorije a zapadnjačka tradicija kao takva čista nauka i filozofija koja u svijetu odbacuje svaku vrijednost koja uspostavlja bilo kakav odnos čovjeka prema Bogu. Zeki Nedžib Mahmud podsjeća i sebe i čitaoca na neophodnost vremenske distance i nužnost povratka u sami temelj pitanja o tradiciji i savremenosti. On se odnosi prema starome tako da mu omogućava da se ono, unutar vlastitog diskursa, samo sebi pokazuje a da i ne zahtijeva ni pitanje ni odgovor na postavljeno pitanje. A što se tiče zapadnjačke tradicije, on je izlaže na taj način da izbjegava pitanje o odnosu starog i novog. U tom kontekstu on, i neke sporne društvene pokrete kao što su pokreti ateizma ili tradicije ezoterizma pa i neka ekstremistička studentska udruženja i pokrete predstavlja u javnosti a bez ikakvog interesa i cilja unaprijed, dakle izvan onog postavljenog pitanja.[2]

2 H. Hanefi, *Hivarul-l-agyal*, Kairo, 1998, str. 236-237.

FIN_Zbornik 24.indd 226 27/05/2021 11:52

Razlika i jedinstvo

Stoga, u strukturi vlastite filozofske misli i izraza on, u odnosu na naučno istraživanje, preferira književno-umjetnički i novinarski diskurs, što potvrđuje i djelo *Rekonstrukcija* čije dijelove je prethodno objavljivao u časopisu *Savremena misao* ili egipatskim dnevnim novinama Al-Ahram. Zeki Nedžib Mahmud vrši trostruku projekciju i analizira sve tri pojma iz proširenog naslova, i rekonstrukciju i mišljenje i arapsko. "Rekonstrukcija" je modernizacija, razvoj, kritika, transformacija, reforma. "Misao" je sažetak naslijeđenog, kao ono što je sadržano u umu, ustvari, misao je ovdje misao ili ideja i teorija kao jedna konkretizacija stila, metode, mišljenja, objektiviteta... A što se tiče termina "arapski", to je stari naziv koji se, u svjetlu formiranja nacionalne ideje s početka XX. vijeka, poistovjećuje sa terminom "islamski". Ovo poistovjećivanje posebno dolazi do izražaja kod brojnih sirijskih i magrebljanskih autora i djela o arapskoj misli: kod Sirijaca zbog velikog pritiska stranih nacionaliteta na njihovoj sjevernoj granici, pritiska koji je, unutar hilafeta, prisilio ostatak muslimanskog stanovništva, nearape, da potraže neko drugo, jače nacionalno pribježište – arapski nacionalitet, s jedne strane, a sa druge strane, zbog toga što su sirijski kršćani, nakon pada i ukidanja hilafeta, arabizam prepoznali kao faktor unutardržavne veze sa muslimanima; kod Megrebljana zbog jake struje arapskog nacionalizma na njihovoj istočnoj granici i nacionalnih tendencija evropske misli na sjevernoj, tako da se i građanin Berberin, npr., prikazivao kao "drugi Arap".[3] Ustvari, o misli ili ideji kao takvoj uopće nije moguće govoriti kao o arapskoj ili nearapskoj nego je tradicija ta koja se tu uvijek skriva, ona je pravi predmet analize i govora, jer misao je najbliža logici i valjanom logičkom umu.

Zapad se, ističe Zeki Nedžib Mahmud, preko orijentalistike i orijentalizma pojavljuje i kao izvor našeg poznavanja vlastite tradicije, i tu se ističu orijentalisti: Korben, Nikolson, Goldziher,

3 Z. N. Mahmud, *Aš-Šuruq min al-garb*, Kairo, 1983., str. 229.

FIN_Zbornik 24.indd 227 27/05/2021 11:52

Brik i dr. On se poziva na *Povijest islamske filozofije* od Korbena u više mahova opravdavajući njegova iskustva o velikim podjelama i razlikama koje postoje u arapskim izvorima kada je u pitanju islamska filozofija kao što se slaže i sa mišljenjem Nikolsona o Mearriju, ali ističe i nemogućnost njegovog razumijevanja ateističke struje preko autorice Aiše Abdur-Rahman, on govori o Goldziherovim istraživanjima stavova prvih sljedbenika poslaničke tradicije i predaje (ahlis-sunna) spram filozofskih nauka iskazanih u okviru djela *Grčko naslijeđe unutar islamske civilizacije*, djela koje je priredio i preveo Abdur-Rahman Bedevi. Neke svoje stavove Zeki Nedžib Mahmud gradi i na stavovima Žaka Brika u djelu "Arapi" i njegovim karakterizacijama arapskoga jezika da arapski jezik ne pripada svijetu stvarnih ljudi, da nema nikakvu vezu sa praktičnim životom, da je on jezik trgova i ulice, žargonski jezik literarne povijesti i svakodnevnog života, jedan goli prostor u kojem je usko područje standardnoga jezika (fusha) izdvojeno, a otvorena široka područja za narodne jezike i dijalekte. "Međutim, kao što znamo", Hasan Hanefi ističe Mahmudove stavove, "orijentalizam nije nikakva relevantna studija ove teme i ovog pitanja, nego obratno, on je predmet istraživanja i studija".[4]

Naše vrijeme

Istovremeno, Zeki Nedžib Madmud će priznati da ga je, kada je u pitanju odnos tradicije i savremenosti, iz "teorijskog drijemeža" probudio Herbert Rid i njegovo shvatanje tog problema, a ne Džemaludin Afgani, niti Muhamed Abduhu, niti bilo koji muslimanski mislilac savremenih pokreta za reformu islamske misli. Na tom tragu on izlaz pronalazi u teoriji pragmatizma kao jednoj praktičnoj tendenciji korisnosti, unutar koje se njeguje i čuva ono što je korisno, a napušta i ostavlja ono što nije korisno. Pa ipak, kriterij prosuđivanja tradicije nije sama korisnost nego djelatna i afirmativna korisnost: korisnost ovdje ne

4 H. Hanafi, "Savremena islamska filozofija", *Dijalog*, 1-2, 2010., str. 243.

FIN_Zbornik 24.indd 228 27/05/2021 11:52

znači nužno nešto materijalno i instrumentalno nego je to prije jedna moralna i civilizacijska projekcija budućnosti. Proturječnost između istinitosti i zakonitosti, unutarnjeg i vanjskog, interpretacije i konstitucije, izabranosti i vjerovjesništva, jeste djelatna proturječnost koja ima veliki uticaj na život i mišljenje ljudi kao društvenih bića. Uz Herberta Rida, on još jedanput određuje i značenje pojma kultura, pa ustvđuje da kod starih Grka nije postojala posebna riječ u značenju kulture jer, nije ni postojala kultura sama po sebi neovisno o njihovom svakidašnjem životu.

Postoje brojne savremene filozofije na Zapadu: filozofija nauke unutar anglo-saksonskog svijeta, na sjevero-zapadu Evrope i Americi; ontološke filozofije na zapadu Evrope, u Francuskoj i posebno u Njemačkoj; filozofija sociologije na istoku Evrope i u Rusiji..., ali ono što je posebno cijenjeno na Zapadu jeste nauka i filozofija nauke i što se tiče čovjeka Zapada, on je potpuno podređen nauci. I ovdje se javlja ona prva kritika: filozofi koji se bave ovom pozicijom čovjeka Zapada su uglavnom književnici ili filozofi iako je ova filozofija i dalje bitno filozofija nauke te bi stoga bilo bolje da se čovjek ovdje ne podređuje nauci i ne pretvara u jedan fenomen koji je podređen isključivo naučnim standardima, kao što je bolje i to da se uspostavi jedna etika na temeljima kategoričkog imperativa, a ne na temelju korisnosti, kako bi se čovjek sačuvao kao slobodno i odgovorno biće, biće koje ima slobodu izbora.

Ovdje se Zeki Nedžib Mahmud pojavljuje kao kritičar Zapada koji se udaljava od filozofije nauke i približava humanističkoj filozofiji; a kada smo mi u pitanju, smatra Mahmud, stvari su uveliko drugačije jer, nama nauka stiže sa Zapada, a humanističke tendencije pridolaze iz naše vlastite tradicije. Stari su imali filozofiju, a mi je danas preuzimamo od Zapada iako je filozofija starih živa u našim osjećanjima i prisutna u povijesti i kulturi naroda. Ako moderna Indija ima svoju filozofiju u djelu Radakrisnana, onda i naša savremenost u procesu obnove ima tri izrazita toka:

FIN_Zbornik 24.indd 229 27/05/2021 11:52

- religioznu obnovu kod Afganija,
- liberalnu misao kod Tahtavija koja se proteže na četiri generacije i
- sekularnu misao kod Šibli Šemila i Antuna Faraha.

A upravo modernu kulturu karakteriše objedinjavanje tradiranog i novog kao što je to u djelima Muhameda Abduhua, Mahmuda Abbasa Akkada, Taha Huseina i Teufika al-Hakima. Tako će Akkad preuzeti i jedno i drugo, u cjelini, dok će Teufik al-Hakim i Osman Emin ovu spregu tradiranog i novog preuzimati samo djelimično: na taj način i arapska kultura ovog doba oscilira, jedanput je bliža tradiciji, a drugi put je bliža savremenosti.

Mišljenje iznad mišljenja

Djelo *Arap između dvije kulture* predstavlja temeljnu kulturološko-teorijsku poziciju za svakog arapskog mislioca od početka arapske renesanse do danas. Ta pozicija kao domen historijskog u sebi sadrži tri osnovna horizonta:

- stav prema tradicionalnom nasljeđu i prošlosti,
- odnos prema zapadnjačkom nasljeđu i budućnosti i
- stav prema životnoj stvarnosti i sadašnjosti.[5]

Odnos prema prošlosti i tradiciji na vidjelo iznosi mislioce i imena filozofa, pravnika, teologa, književnika, vjerovjesnika, umjetnika, kao što su Adem, a.s., Gazali, Ibn Arebi, Ibn Miskavajh, T. Husein, Mearri, Gahiz, Ibn Rušd, Akkad, Mutenebbi, Ibn Sina, Ibn Halil, Sibavajh, Farabi, Ibn Ginni, M. Abduhu, Hafiz Ibrahim, Teufik el-Hakim, Zuhair, Ibn Mukaffa, Antara, Ebu Zejd el-Hilali, Malik, Šafija, Ibn Hanbel, Ebi Hanifa, el-Hadžadž, Dž. b. Hayyan, Ibn Heysem, Ihwanus-saffa, Abd al-Qahal-Kindi, Ibn Haldun, dok se odnos prema savremenosti uspostavlja preko mislilaca kao što su Afgani, Tahtawi, Ahmed Lutfi Sayyid, Muhamed Husein Hejkel, Salamat Musa, Mustafa Abdur-Razik, Muhamed Sadiq ar-Rafi'i, Ahmad Ševki, Ahmed Emin,

5 H. Hanafi, *Humumu-l-fikr wa-l-watan*, Kairo, 1998., str. 257.

FIN_Zbornik 24.indd 230 27/05/2021 11:52

Muhamad Abdu-l-Vehhab, Nedžib Mahfuz, Salah Tahir, Urabi, Džemal Abdun-Nasir. U tom kontekstu Zeki Nedžib Mahmud ističe velika djela koja su obilježila tradicionalno mišljenja kao što su na prvom mjestu Kur'an a zatim *Tahafutu-l-falasifa*, *Al-Hasais, Ahlu-l-Kahf, Tehzibu-l-Ahlaq, al-Usul wa al-Gayat, al-Hayawan, Šaharzad, Fedžru-l-Islam* i sl.[6]

A kada je u pitanju odnos prema zapadnjačkoj tradiciji, Zeki Nedžib Mahmud insistira na naučnicima, filozofima, književnicima i historičarima kao što su Njutn, Abelar, Rasel, Platon, Aristotel, Hegel, Darvin, kraljica Viktorija, Viljem Džems, Galileo, Šopenhauer, Niče, Marks, Frojd, Šiler, Eliot, Kant, Bekon, Kroče, Džojs, Paund, Ajnštajn, Emerson, Napoleon, Haksli, Prust.

Ustvari, djelo *Arap između dvije kulture* predstavlja jednu od 27 zbirki u kojima je Zeki Nedžib Mahmud objedinio radove koje je objavljivao u egipatskim dnevnim novinama Al-Ahram u periodu imeđu 1971. i 1991. god. a prije djela *Godina opsade* kao dijela vlastite biografije. Odnos ja-drugi sagledava se kao odnos arapske i zapadnjačke kulture, negativnog ja i afirmativnog drugog, potiskivanja vlastitog ja koje se gubi u ravnoteži odnosa racionalno-iracionalno a razvijanja ljubavi spram drugog. Oživljavanje tradicije, pa i filozofske, nije cilj sam po sebi, ono treba da postojeću kutluru naroda preobrati u političku praksu kako bi se realizirali nacionalni projekti, da uspostavi određene sistematizacije i klasifikacije kao što su to činili Farabi u djelu *Ihsau-l-ulum* ili Ibn Sina u djelu *Aqsamu-l-ulum al-aqliyya*, da omogući čistotu arapskoga jezika kao što to čine Nijemci, Englezi ili Francuzi u svojim jezicima jer je jezik ogledalo svake nacije, da otvori mogućnost čitanja i razumijevanja tradicionalnih tekstova. Zeki Nedžib Mahmud izlaže i neke ideje i mišljenja zapadne filozofije i njene vrijednosti kao što su istina, dobro i lijepo, on mišljenje dovodi u vezu sa geografsko-historijskim kontekstom, sociologijom kulture, marksizmom, on utvrđuje da je identitet teorije i prakse bila sama osnova arapske tradicije u klasičnoj islamskoj teologiji, filozofiji, mistici, fundamentalnoj

6 Z.N. Mahmud, *Arabi bayna saqafatayn*, Kairo, 1990, str. 377.

FIN_Zbornik 24.indd 231 27/05/2021 11:52

teologiji i sl. Istovremeno, ova "pozlata tradicije" ne znači da se ona stavlja izvan kritike, izvan nove analize, izvan unutarnjeg razvoja i promjena.

Mostovi iza nas

Međutim, ono što je dovelo do slabosti i pada arapske kulture i civilizacije jeste izostanak ideje slobode u modernom značenju riječi, a to znači da je za svaku arapsku revoluciju kao transformaciju arapskog društva danas, umjesto stvaranja nacionalnih država i njihovog predvidljivog i neminovnog kraha, kao što je to nastojao Džemal Abdun-Nasir, nužna rekonstrukcija kulture i historijske svijesti naroda kao reafirmacija slobode, saradnje, ljubavi, dobra, sreće, povjerenja, jedinstva, svih onih vrijednosti i ostvarenja koje je klasična tradicija imala i poznavala. Stoga se može zaključiti da arapska civilizacija danas počiva na temeljima religije, etike, kulture, književnosti, knjige kao teksta, preuzimanja, intuicije, podređivanja žene muškarcu, a civilizacija Zapada izrasta na temeljima stroge nauke i uma, na istraživanjima prirode i njenih zakonitosti, na svakovrsnoj kreaciji i jednakoj slobodi žene kao i slobode muškarca. Zaboravljena su tradicionalna iskustva harmonije između filozofije i mistike, racionalnog i iracionalnog, nauke i poezije, i na Istoku još od Kine, Indije, Perzije, Babilona i starog Egipta, i na Zapadu još od stare Grčke. Arapi danas gube iz vida da su imali Kindija, Ibn Rušda, Ibn Sinu, Ibn Arebija, Gazalija, Ibn Farida, Suhraverdija i njihova paradigmatična prevazilaženja prethodnih proturječnosti.

Kada je u pitanju ovaj odnos arapske i zapadnjačke kulture, Zeki Nedžib Mahmud određuje tri izrazita stava:

- selefijski, koji staje u odbranu arapske kulture, a suprotstavlja se zapadnjačkoj,
- sekularistički, koji preuzima savremenu zapadnjačku kulturu i prekida svaki odnos sa klasičnom kulturom islama i
- integralistički, koji nastoji objediniti dva prethodna stava.

FIN_Zbornik 24.indd 232 27/05/2021 11:52

Ova tendencija objedinjavanja, iako oscilira između prethodna dva odnosa, jeste najbitnija jer, "ne postoji jedna kultura čija je osnova nauka, a druga čija bi osnova bila religija, jer svaka kultura objedinjava u sebi brojne dimenzije, istovremeno, i sve se one mijenjaju u skladu sa određenim vremenom i historijskim trenutkom".[7]

Kuda ide arapska kultura: umjesto zaključka

U tom kontekstu postavlja se i njegovo pitanje o arapskom identitetu, pitanje koje Zeki Nedžib Mahmud razmatra u trostrukom odnosu, egipatskom, arapskom i islamskom – jer savremena arapska renesansa iziskuje sve tri ova odnosa, svejedno da li je to izraženo prije Naserove revolucije kao kod Muslimanske braće ili poslije ove revolucije u samoj Naserovoj "filozofiji revolucije". Arabizam je ovdje jedan temeljni stav. A sukob između arapskog i staroegipatsko-faraonskog je neobičan, jer izostavlja i ne spominje ništa islamsko. Arabizam je ovdje odnos prema svijetu i životu, specifična kultura koja počiva na umjetničko-estetskom osjećaju koji proizlazi iz beskonačnosti pustinjske ljepote i njenih vrijednosti. Zbog toga Arap ne poznaje književnu formu romana niti pozorišna i teatarska djela kao što to zna čovjek na Zapadu jer je arapska umjetnost vezana za cjelinu i apsolutno, za sve, a ne za partikularno i fragmentarno, kao što je to slučaj u književno-umjetničkim i dramskim djelima na Zapadu. Sfinga kao čuvarica ispred piramide zagledana je u daljinu, u beskonačno, i u želji i nastojanju da vidi sve – ona je slijepa i ne vidi ništa. Arapska umjetnost se iskazuje u *arabeski* i *kasidi* kao poetici ritma i uvezivanja, u književnosti *mekama* i estetičkim tendencijama Mearrija, a jezik sa svojim karakteristikama upućuje na simetriju i matematičko-geomerijski vez i ustrojstvo arapske umjetnosti.

No, Arap iz doba nafte ne poznaje visoku savremenost i civilizaciju niti drži do nje osim Egipćanina koji nastanjuje oaze u

7 H. Hanefi, *ibid.*, II, str. 227.

FIN_Zbornik 24.indd 233 27/05/2021 11:52

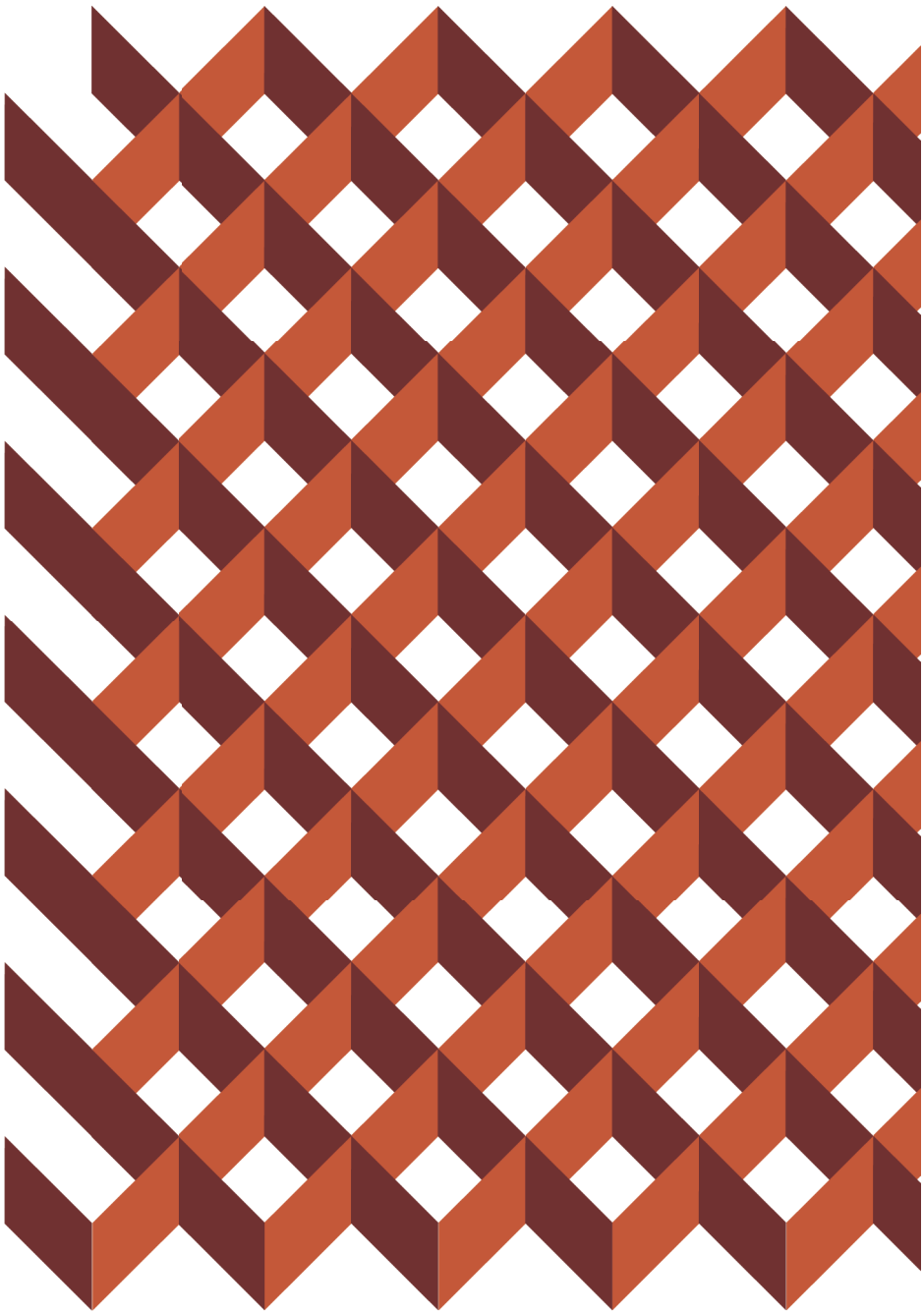
kojima ima vode i gdje je razvijena zemljoradnja. Umjetnost kao niz sistematizacija ili homogenizacija nije odlika samo arapske nego i klasičnog perioda zapadnjačke umjetnosti: ali kako da se Arap izrazi u formi Platonovog čistog filozofskog diskursa kada Platon nije Arap, a kako se to opet, s druge strane, umjetnost kod Hegela pojavljuje kao izraz apsolutnog duha baš kao što je to i u arapskoj umjetnosti, a ni on nije Arap? Kako, zapravo, stvari stoje sa arapskim stvaralaštvom i arapskom umjetničkom kreacijom danas, u kratkoj priči, romanu, pozorištu i primijenjenim umjetnostima, u slikarstvu, fotografiji, kiparstvu, dekoraciji, umjetnostima koje su tuđe i strane ovom iskustvu povijesti, onim umjetnostima koje su preuzete sa Zapada i koje, kao takve, ne izražavaju ni tradiciju ni duh arabizma? I šta da kažemo za Kur'an koji se upravo pripovjedačko-umjetničkim stilom, slikovito, obraća arapskom osjećaju i arapskom oduševljenju, daleko od svake čiste rasprave i svake čiste matematičko-geometrijske apstrakcije? Na ovaj način Zeki Nedžib Mahmud vrši objedinjavanje egipatskog nacionaliteta i arabizma jer taj identitet, kako naglašava, pretpostavlja dva uvjeta:

- uspostavu i jedinstvo pojmova jednoće i mnoštva i
- trajnosti tog jedinstva, nevremenitost.

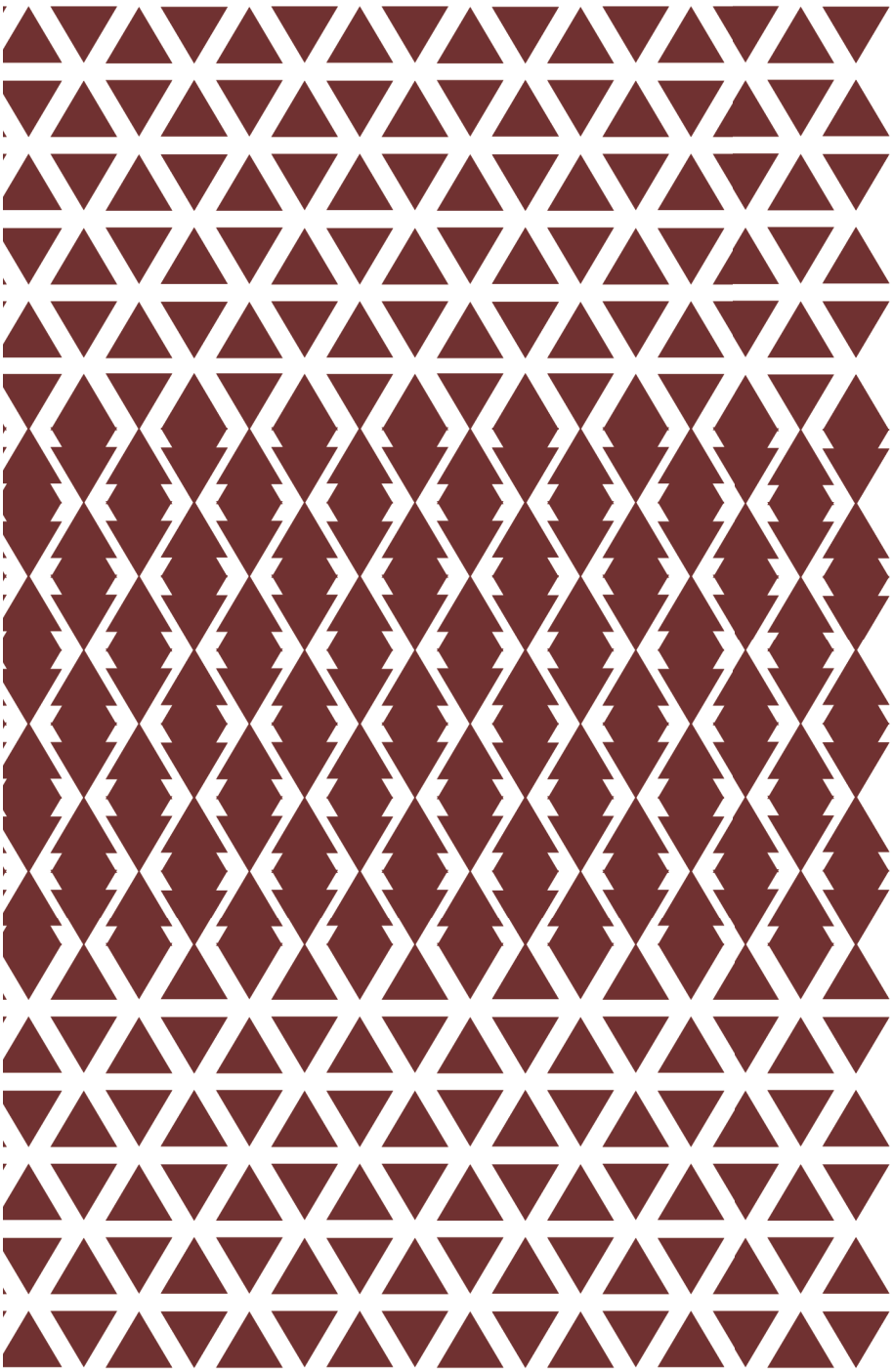
Na prvi uvjet ukazuje Kur'an u ajetu *Qul huwa Allah ahad, Allahu-s-Samad*, gdje je jednoća/*ahadiyya* prvi uvjet, a mnoštvo/*samadiyya* drugi, a tome slično, obrnutog redoslijeda, jeste predstavljanje i slikovitost jednoće i mnoštva u ajetu *Kullu man alayha fan, wa yabqa waǧha rabbuka zu-l-ǧalali wa-l-iqram*.

Dakle, tek dvadeseti vijek omogućava stvaranje jedne jedinstvene arapske svijesti koja bi, i unazad i unaprijed, premrežavala arapsko historijsko, naučno i lingvističko područje unutar svjetske povijesti i civilizacije, a preko brojnih oblika parcijalne svijesti jedne ili dvije zemlje (Egipat-Sirija) pa do nekog oblika opće nacionalne svijesti u novim ekonomsko-politički razvijenim arapskim društvima i državama koja željno očekuju šire, vlastite integracije.

FIN_Zbornik 24.indd 234 27/05/2021 11:52



FIN_Zbornik 24.indd 235 27/05/2021 11:52



FIN_Zbornik 24.indd 236 27/05/2021 11:52

SAMEDIN KADIĆ
Ontogeneza glavnog junaka u Ibn Ṭufaylovom *Ḥayy ibn Yaqẓānu*

Samedin Kadić
viši asistent na Katedri za islamsku filozofiju
samedin.kadic@fin.unsa.ba

Originalni naučni rad
Primljeno: 11. 11. 2020.
Prihvaćeno: 25. 12. 2020.

Ključne riječi:
Ibn Ṭufayl, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, Asāl, Salamān, vjera, spoznaja, religija

Sažetak:
U ovom tekstu se prikazuje razvoj glavnog junaka u djelu *Ḥayy ibn Yaqẓān* od rođenja, preko procesa učenja i (samo)spoznavanja, do susreta sa civilizacijom. U tekstu se propituju mogućnosti islamske antropologije u okviru naznačenog razvoja. Da bi potvrdio postavku da su svi ljudi po prirodi dobri i, samim time, vjernici, Ibn Ṭufayl se odlučuje da napravi eksperiment izoliranja fiṭre u prirodnom okolišu u cilju njene zaštite od kulturnog utjecaja. Izolacija je radikalna. Ḥayy nije nikakav genij, on je obični čovjek, svaki čovjek. Njegova vjera je sačuvana fiṭra. Religija je, s druge strane, rutinizirana vjera. Religija, kao imanentno društveni fenomen, ima potencijal da kvari i uljuljkava vjeru, jer kultura izobličuje fiṭru. Otuda Ibn Ṭufaylov tekst otkriva neke najunutarnije napetosti samog muwaḥḥidūnskog projekta: strah pred banaliziranjem i deformacijom žive vjere u društvenom konglomeratu religijskih formi.

FIN_Zbornik 24.indd 237 27/05/2021 11:52

صمدين كاديتش

تكوّن البطل الرئيسي في كتاب حيّ بن يقظان لابن طفيل

الكلمات المفتاحية:

ابن طفيل، حي بن يقظان، أسال، سلمان، الدين، الإدراك، العقيدة

الملخّص:

يُعرض في هذا البحث تكوّن البطل الرئيسي في كتاب حيّ بن يقظان بدءا من ولادته، مرورا بعملية التعلّم وإدراك (النفس)، وصولا إلى مقابلة الحضارة. وتتمّ في البحث دراسة إمكانيات علم الإنسان الإسلامي في إطار التكوّن المذكور. ولتأكيد الفرضية أن جميع الناس صالحون ومؤمنون بفطرتهم، يتّخذ ابن طفيل قرارا أن يعمل تجربة عزل الفطرة في البيئة الطبيعية بغرض وقايتها من التأثير الثقافي. والعزل شديد. ليس حيّ بعبقري، هو إنسان عادي، أيّ إنسان. وعقيدته فطرة محفوظة. والدين، من جهة أخرى، عقيدة رتيبة. وللدين، كظاهرة اجتماعية خاصّة، قدرة تعطيل وخداع العقيدة، لأن الثقافة تشوّه الفطرة. ولذلك يكشف نص ابن طفيل عن بعض التوتّرات الداخلية لمشروع الموحّدين نفسه: الخوف من ابتذال وتشويه العقيدة الحيّة في الخليط الاجتماعي للصيغ الدينية.

Samedin Kadić

The Ontogenesis of the Protagonist in Ibn Tufayl's *Ḥayy ibn Yaqẓān*

Keywords:

Ibn Ṭufayl, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, Asāl, Salamān, faith, cognition, religion

Abstract:

This text presents the development of the main character in the work *Ḥayy ibn Yaqẓān* from his birth, through the processes of learning and (self)cognition, to his encounter with civilization. The text examines the possibilities of Islamic anthropology within the frame of the mentioned development. In order to confirm the premise that all people are by nature good and, therefore, believers, Ibn Ṭufayl decides to make an experiment of isolated fiṭrah in the natural environment in order to protect it from any cultural influence. The isolation is radical. Ḥayy is no genius, he is an ordinary man. His faith is preserved fiṭrah. Religion, on the other hand, is a routinized faith. Religion, as an immanent social phenomenon, has the potential to corrupt faith, because culture distorts the fiṭrah. Hence, Ibn Ṭufayl's text reveals some of the most intrinsic tensions of the muwaḥḥidūn project itself: the fear of trivializing and deforming living faith in a social conglomerate of various religious forms.

FIN_Zbornik 24.indd 238 27/05/2021 11:52

1. Dijete na ostrvu[1]

Implicirajući premoć pripovijesti nad teorijom, posebno u tako delikatnim pitanjima kao što su "istočna filozofija" i iskustvo Božije blizine (iskustvo koje transcendira svako znanje), Ibn Ṭufayl se nakon "metodskog uvoda" okreće pripovijedanju priče o Ḥayy ibn Yaqẓānu, Salamānu i Asālu, kako bi čitaocima, u živoj skici jedne ontogenaze, predočio svu kompleksnost i raskoš takvih pitanja.

Priča započinje sa dvije verzije biološkog porijekla glavnog protagoniste: prirodnim nastankom bez roditelja i rođenjem. Varijante (ili verzije) su sastavni dio, primjećuje Fedwa Malti-Douglas, "kako svjetovnog, tako i religijskog intelektualnog korpusa islamske civilizacije", obuhvatajući radove iz *edeba*, biografijskih kompendijuma, historijskih prikaza, pa čak i hadiskih tekstova "gdje su varijante prije pravilo nego izuzetak."[2] U Ibn Ṭufaylovom radu, međutim, varijeteti nisu norma. Štaviše, dvije verzije rođenja su jedine dvije varijante u tekstu.

Prva verzija je povijesna. Sestra nekog kralja se, uprkos bratovljevom protivljenju, udaje za rođaka po imenu Yaqẓān. Iz ove zabranjene ljubavi rađa se Ḥayy. Plašeći se da njena tajna ne bude otkrivena, tokom noći polaže bebu u kovčeg (تابوت) i, "srca skrhanog od tuge i straha", predaje ga morskim talasima, učeći dovu:

اللهم إنك قد خلقت هذا الطفل ولم يكن شيأً مذكورا، ورزقته في ظلمات الأحشاء وتكلفت به حتى تم واستوى. وانا قد سلمته الى لطفك، ورجوت له فضلك، خوفا من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد. فكن له، ولا تسلمه، يا ارحم الراحمين[3]

1 Ovaj rad je dio autorove doktorske disertacije odbranjene na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu 20. 07. 2020. godine.

2 Fedwa Malti-Douglas, "Hayy ibn Yaaqzan as Male Utopia", u: *The World of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqẓān*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1996., str. 55.

3 *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*, Abū Bekr Ibn Ṭufayl, *Risālatu Ḥayy ibn Yaqẓan*, Bejrut, 1976., str. 28.

FIN_Zbornik 24.indd 239 27/05/2021 11:52

Kovčeg završava na susjednom otoku. Plač gladnog djeteta privlači gazelu (ظبية) koja je nedavno izgubila mlado.

U drugu verziju autor nas uvodi prizivanjem legende starih predaka (ذكر سلفنا الصالح) prema kojoj negdje u Indijskom okeanu postoji otok, odmah ispod ekvatora, na kojem se djeca, zahvaljujući savršeno uravnoteženoj klimi, "rađaju" bez roditelja (و هي الجزيرة التي يتولد بها الانسان من غير اب و لا ام).[4] To je, kaže Ibn Ṭufayl, upravo onaj legendarni otok Waq-Waq koje spominje historičar Al-Mas'ūdi.[5] Na jednom vlažnome mjestu glinovita masa (طينة) počinje fermentirati, a proces fermentacije proizvodi mjehurić (امشاج), podijeljen na dva dijela pregrađena finom membranom (حجاب رقيق) i ispunjen suptilnom pneumom, supstancom za koju može da se "zakači" (تعلق به) duša ili, u duhu našega jezika, koja može da primi dušu, koja je, u skladu sa kur'anskim idiomom, od Boga" (من أمر الله). Kada se duša spoji sa ovim embrionalnim mjehurićem, unutar njega nastaju tri nova mjehurića iz kojih nastaju srce, jetra i mozak. (Iako slijedi Galenovu embriologiju, Ibn Ṭufayl ne spominje i spolni organ.) Kada su svi organi formirani, blato se suši, potom lomi, i dijete je rođeno. Pojavljuje se gazela. Dvije se verzije sustižu.

Život "dvorođenog" junaka Ibn Ṭufayl razdvaja u faze od po sedam godina. Tokom prvih sedam godina, Ḥayy raste s brižnom gazelom i njenim stadom. Oponaša životinjske zvukove učeći da komunicira sa njima. Rano uviđa svoju inferiornost u odnosu na druge životinje koje su brže, jače i bolje "opremljene": on nema ni rogove, ni krila, ni kljun, ni velike zube. Najslabiji je među "zvijerima", ne može se ni odbraniti, niti pobjeći (فلا يستطيع المدافعة عن نفسه و لا الفرار).[6] Razmišljao je o tome, ali nije mogao dokučiti zašto je to tako (فكان يفكر في ذلك و لا يدري ما سببه).[7]

4 Ibid., str. 26.

5 U arapskom tekstu Gauthierovog izdanja nema toponima Waq Waq (الجزيرة الواق واق). Budući da je prevodilac na naš jezik, Tarik Haverić, koristio Gauthiuerovo izdanje, rečenica o otoku Waq Waq izostaje. Više o ovom toponimu u: Nicholas M. Parmley, "Philosophy of Floating Foundations: The Islands and Ethical Formation in Ibn Ṭufayl's", *La cronica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, Volume 45, Issue, Fall 2016, str. 89. i 115.

6 *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*, str. 34.

7 Ibid.

FIN_Zbornik 24.indd 240 27/05/2021 11:52

Postao je svjestan svoje golotinje (عري) kada je razabrao da su životinjski otvori za izlučevine i spolni organi bolje sakriveni nego kod njega.[8] Početkom drugog sedmogođa, pokriva donje dijelove tijela širokim palminim lišćem. Pošto su se listovi sušili, morao je da ih mijenja svježim. Tu će rutinu s radošću prekinuti kada naiđe na mrtvog orla čija će krila i kožu okačiti oko pojasa i ruku. Ovom novom "odjećom" zadobio je izgled od kojeg su se plašile druge životinje. Ubrzo se počinje koristiti štapom da se brani od jakih i napada slabe životinje. Sada uviđa superiornost svoje ruke u odnosu na životinjske udove (و رأى ان ليده فضلا كثيرا على ايديها).[9]

2. Susret sa smrću kao početak filozofiranja

Još uvijek je s gazelom, ali koja je sada stara i sve više slabi. Ubrzo umire ili, tačnije, "njeno se kretanje u potpunosti zaustavlja" (فسكنت حركاتها بالجملة).[10] Riječ je o vrlo potresnom prizoru koji, uprkos zvaničnoj peripatetičkoj terminologiji koja ga prati, zadržava moćan poetski naboj. Ḥayy kruži oko gazele pokušavajući dokučiti šta joj se dogodilo. Pažljivo proučava njeno tijelo tražeći ozljede. (Nikad nije vidio da neka životinja umre sama od sebe; uvijek je smrt bila nasilna.) Pošto na vanjskoj strani tijela nije bilo rana, Ḥayy odlučuje da provjeri nije li oštećenje nekog unutrašnjeg organa uzrokovalo zaustavljanje kretanja. Kamenom i suhim drvetom rasijeca gazelu tragajući za organom koji ju je pokretao. Dugo je proučavao unutricu, posebno prostor unutar pluća, uvjeren da traženi organ može biti samo u središtu tijela. Ovako započinje prvo Ḥayyovo empirijsko

8 Prema Helmuthu Plessneru, čovjek se stidi svoje golotinje jer je suštinski "umjetno biće". Njegova artificijelnost proizlazi iz njegove ekscentričnosti, lišenosti centra. Životinja je vezana za okolinu, ona joj je centar koji je određuje. Ali čovjek je lišen centra, on je "ekscentričan". Da bi zadobio ravnotežu i smiraj, mora da živi preko umjetnih stvari, kakva je, između ostalih, i odjeća. Zapravo, cijela kultura nastaje iz ove "nepodnošljive ekscentričnosti ljudskog bića" jer čovjek, u težnji za ravnotežom, stalno teži nečemu novom; drugim riječima, traži "prevazilaženje" ili "kompenzaciju svoje polovičnosti, neuravnoteženosti, ogoljelosti" (Helmuth Plessner, *Stupnjevi organskog i čovjek*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1981., str. 377 – 419.).

9 *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*, str. 34. Ovo je prvo oruđe koje koristi Ḥayy. Kasnije će, kao što ćemo vidjeti, još koristiti kamen (za rasijecanje gazele) i drvo.

10 Ibid., str. 35.

FIN_Zbornik 24.indd 241 27/05/2021 11:52

proučavanje (بحث) kojeg prate lanac zaključivanja (استنتاج), mala otkrića o objektivnom svijetu (u ovom slučaju o srcu kao središtu tijela), te uvijek nova pitanja koja će, kao kakav dijagram, ocrtavati cijelu njegovu egzistenciju. Drži gazelino srce u ruci i proučava ga. Krv je u njemu bila zgrušana. Lijeva je strana bila šuplja. Pošto je svaki dio tijela imao neku funkciju, ni ta šupljina nije bila bez svoje svrhe. Sigurno se u njoj nalazilo "to" što je pokretalo tijelo, a što je sada bilo iščezlo. U opčinjenosti nestalom "stvari" (شيئ), materijalno gazelino tijelo mu postade bezvrijedno (فصار عنده الجسد كله خسيساً).[11]

Pitao se: šta je ta stvar (ما هو) i kakva je (و كيف هو)? Čime je bila vezana za tijelo (و ما الذي ربطه بهذا الجسد)? Gdje je iščezla (و الى اين صار)? Kroz koji je tjelesni otvor otišla (و من أي الأبواب خرج عند خروجه من الجسد)? Koji uzrok ju je natjerao da ode – ako je već bila primorana otići (و ما السبب الذي ازعجه ان كان خرج كرهاً)? Ili, ako je otišla svojevoljno, zbog čega joj je tijelo postalo nepodnošljivo (و ما السبب الذي كرَه اليه الجسد فارقه ، ان كان خرج مختاراً)?[12]

Zaključio je kako je njegova majka (ovo je prvi put u tekstu da se gazela naziva majkom) bila upravo "ta stvar" koja je otišla (الشيء المراحل), a ne ovo neupotrebljivo, nefunkcionalno tijelo (و ان هذا الجسد العاطل).[13] Shvatio je kako je ono tek puko oruđe (بجملته انما هو كالآلة), poput njegovog štapa kojim se borio protiv zvijeri.[14] I misao mu skrenu od tijela ka vlasniku i pokretaču tijela (صاحب الجسد و محركه).[15] Gdje je iščezao vlasnik tijela, ovog tijela koje počinje zaudarati? Dječak je sada u dilemi: tijelo nije njegova majka, a opet ne može da ga tek tako ostavi. Ovdje Ibn Ṭufayl reciklira kur'anski motiv gavrana koji zakopava drugoga gavrana kako bi omogućio dječaku da uradi isto. Nakon što je iskopao rupu i u njega položio "majčino tijelo" (جسد امه), posu ga zemljom

11 Ibid. 39.

12 Ibid. - Haverić je ova pitanja preveo izjavnim rečenicama, i tako, po našem mišljenju, ne samo otupio stilski efekat teksta, nego i zakrio važnost *pitanja* u Ibn Ṭufaylovom postupku koji glavnog junaka vodi od jednog do drugog pitanja kroz cijelu pripovijest. Usp. *Živi sin Budnoga,* str. 44.

13 Ibid., str. 40.

14 Ibid.

15 Ibid.

i ode u tuzi nastavljajući razmišljati o "onoj stvari" koja je pokretala tijelo. Posmatrao je druge gazele i sve ih vidje u liku svoje majke (فیراها علی شکل امه).[16] Svaku od njih je pokretala "stvar" koja je pokretala i njegovu majku. I stoga zavoli sve gazele.

Ovdje je smrt povod da glavni junak prvi put počne "filozofski" misliti. Potresna mješavina tuge i zbunjenosti uvode ga u frenetični niz teških ontoloških i metafizičkih pitanja. Smrt izoštrava tajnovitu prazninu svijeta u kojem živi i njegovu vlastitu samotnost; gazelina smrt će ostati ključni povod (ili trauma) koji će ga usmjeriti da cijeli život istražuje kako empirijski svijet, tako i vlastito biće. Drugim riječima, Ibn Ṭufayl etablira smrt kao početak filozofskog mišljenja, kao onaj, kako bi rekao Eugen Fink, "najunutarnjiji poriv filozofije" budući da filozofija "proizlazi iz znanja smrti", "ona je najčistiji otisak tog znanja."[17] Štaviše, "život nam se kao čudo i zagonetka", kaže Fink, "pojavio tek sa smrću."[18] Vladimir Jankelevich, s druge strane, smatra kako je smrt nemisliva, jer ona nije objekat poput drugih. I pošto smo "u nemogućnosti da smrt mislimo, preostaju nam izgleda samo dva rješenja: ili da razmišljamo o smrti, oko smrti, povodom smrti, ili da mislimo nešto drugo... naprimjer, na život."[19] To je upravo ono što čini Ḥayy, počinje da misli i istražuje život.

3. Vatra i imaginacija

Smrt je, dakle, povod da krene za odgovorima. Luta tražeći jedinku sličnu sebi, ali nakon što je obišao otok sa svih strana, uviđa kako je svuda okolo more (و کان یری البحر قد احدق بالجزیرة من کل جهة) i da je ovo kopno cijeli njegov svijet.[20] Ubrzo mu se događa još jedno čudesno, prijelomno otkriće: vatra! Plamen kojeg je vidio u šipražju bio je potpuno novo stvorenje (خلقاً لم یعتده قبل).[21]

16 Ibid.
17 Eugen Fink, *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, Nolit, Beograd, 1984., str. 128.
18 Ibid.
19 Vladmir Jankelevitch, *Smrt*, Zid, Sarajevo, 1997., str. 61-62.
20 *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*, str. 40.
21 Ibid., str. 41.

FIN_Zbornik 24.indd 243 27/05/2021 11:52

Dugo je stajao pred njim začuđen, zadivljen, potresen (فوقف يتعجب منها ملياً).[22] I ponese ga fascinacija (فحمله العجب بها) da pruži ruku prema vatri želeći je "uzeti", ali plamen ga opeče.[23] No, vatra ga opčinjava. Uzima glavnju i odnosi je u pećinu. Stalno donosi travu i drveće kako bi je održavao. Sjedi pored nje i divi joj se, a još više noću, kada mu je zamjenjivala sunce. Bio je uvjeren kako je ona najbolja stvar koju je "imao" (واعتقد انها افضل الأشياء التي لديه).[24] Posmatrajući je, vidio je da se uvijek izvija naviše, prema nebu – iz čega zaključuje da je ona "nebeska", da pripada onim uzvišenim nebeskim suštinama (الجواهر السماوية). Stalno je bacao različite stvari u nju, a jednom i neku morsku životinju. Pošto se ispekla, miris se proširio i pobudi mu apetit.[25] Počinje loviti životinje i jesti meso, i na kopnu i u moru. Sirova, divlja vatra biva pripitomljena, pretvara se u ognjište pored kojeg Ḥayy svakodnevno sanjari. Nalakćen na koljena, dok, rukama podbočivši glavu, posmatra plamen i njegove pirosfere, Ḥayy postaje mislilac. Za primitivnog čovjeka, primjećuje Gaston Bachelard, misao je "usredsređena sanjarija", dok je za obrazovanog sanjarija razlabavljena misao.[26] Ḥayy se zaljubljuje u vatru, ona mu, takoreći, postaje sugovornik.[27]

U njemu se postepeno formira ideja "toplote" koju ubrzo povezuje sa onom "stvari" koja je pokretač tijela. Nije li vatra bila to što je otputovalo iz gazelinog srca?[28] Naumpade mu da uhvati i raspori neku živu životinju i pokuša tu "stvar" zateći u njenom srcu. Ibn Ṭufayl daje značajan prostor ovom veselom prizoru Ḥayyovog otvaranja žive životinje: uvlači prst u njeno srce, osjeća toplotu ("gotovo da je opekao prst"), ali ponovo ne otkriva to što je tražio. Potom pretpostavlja kako je možda topla

22 Ibid.
23 Ibid.
24 Ibid.
25 O razmirisavajućem djelovanju vatre kao jednoj od njenih ključnih funkcija v. više: Gaston Bašlar, *Psihoanaliza vatre*, Gradac, Beograd, 1996.
26 Ibid., str. 23.
27 Vatra je, kaže Bachelard, "jedna povlašćena pojava koja može sve da objasni." Dalje: "Jedna slamčica koja uzleti u dimu dovoljna je da nas gurne našoj sudbini! Kako bolje dokazati da nas posmatranje vatre vraća na same izvore filozofske misli" (*Psihoanaliza vatre*, str. 12).
28 *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*, str. 42.

FIN_Zbornik 24.indd 244 27/05/2021 11:52

para (البخار الحار) što se puši iz srca to što traži, ona bît ovog rasporenog bića (كان من جوهر هذا الموجود). (Ali kako para ostaje u tijelu, odakle izvire, zašto ne gubi toplotu?)[29] Pažljivo proučava cijelo tijelo, organ po organ, gdje dolazi do izražaja liječnik Ibn Ṭufayl. Svaki je organ zasebno oruđe ((آلةkojim tijelo vrši neku radnju, poput gledanja, mirisanja, kušanja, probave, dodirivanja itd., a ona topla para je neki "duh" (روح) koji upravlja tijelom kao "mnoštvom" mnogih funkcija. Ovaj eksperiment rasijecanja životinja je ponovio više puta.

4. Divlja misao i klasifikacija bića

Iskustvo se, dakle, postepeno gomila. Sada Ḥayy ima dvadeset i jednu godinu. Napravio je sebi kućerak u koji ostavlja ono što sakupi. Čak je i pripitomio neke životinje. Nastavlja da istražuje svijet oko sebe i tijela u njemu: životinje (حيوانات), biljke (نبات), minerale (معادن), kamenje (حجارة), zemlju (تراب), vodu (ماء), paru (بخار), led (ثلج), snijeg (برد), dim (دخان) itd. Taj je svijet – svijet promjene, svijet nastajanja i nestajanja ili, preciznije, svijet *bivanja* (عالم الكون و الفساد), a tijela u njemu su mnogovrsna sa mnogim svojstvima (اوصاف كثيرة), raznolikim funkcijama (أفعال مختلفة) i sličnim i različitim kretanjima (حركات متفقة و متضادة).[30] Imaju dužinu (طول), širinu (عرض) i dubinu (عمق) tj. protežnost. Uspoređivao je tijela, njihova svojstva, funkcije i kretanja, i ponekad mu se ona učiniše kao jedna stvar, a ponekad, opet, kao mnoštvo bez kraja (ثم انه تأمل جميع الاجسام ... وهي التي عنده تارة شيء واحد، وتارة كثيرة لا نهاية لها).[31] Pita se šta je to što ovo mnoštvo drži na okupu i dolazi do zaključka da je to ona animalna duša ili *životni duh* (الروح الحيواني) što se manifestira kao topla para.[32] Ona je u svojoj biti jedna, a sva tijela i njihovi organi su tek njeni alati. Duša je ista, samo stavljena u mnoga srca (انه انقسم على قلوب كثيرة).[33]

29 Ibid., str. 43.
30 Ibid., str. 45.
31 Ibid., str. 49.
32 Haverić ovaj izraz prevodi kao "životni duh" iako je doslovan prijevod "animalna duša."
33 Ibid., str. 47.

Na osnovi sličnosti i razlika među bićima, glavni junak postepeno razvrstava svijet oko sebe. Biljni i životinjski svijet su slični po tome što rastu i hrane se, dok se razlikuju po kretanju. Zanimljivo je da Ibn Ṭufayl ubraja i biljke, pored životinja, u tijela koja osjećaju za razliku od kamenja, zemlje i vode koja se ne hrane, ne rastu i ne osjećaju (الاجسام التي لا تحس).[34] Spoznaje kruženje materije u prirodi iz čega zaključuje da su sva tijela u biti jedno (ان جميعها شيء واحد في الحقيقة) i da je cijelo postojanje zapravo "jedna stvar" (يرى الوجود كله شيئاً واحداً).[35] Vidimo, dakle, kako Ḥayy kreće od konkretnog svijeta (biljke, životinje, neživa priroda) kojeg, zbog njegove preplavljujuće raznolikosti, kako-tako razvrstava da bi na koncu zaključio kako su, naprimjer, biljke i životinje jedna te ista stvar u različitim stanjima, poput tekuće vode i leda.[36] Ne radi se samo da je, kako to primjećuje Claude Levi-Strauss u analizi "primitivne" misli, "svako razvrstavanje bolje od nereda", koliko o tome da razvrstavanje "olakšava stvaranje jednog 'pamćenja'" jer "klasifikacija, čak i kad je heteroliktna i proizvoljna, čuva bogatstvo i raznolikost propisanih stvari."[37] (Osim toga, ovaj autor pokazuje kako su homologije i divergencije, preko kojih, kao što smo vidjeli, i Ḥayy vrši svoja svrstavanja, ključni principi taksinomija i klasifikacija kod različitih primitivnih plemena u različitim periodima.)

Nakon sortiranja bića, (nakon "stvaranja pamćenja"), u Ḥayyovom se umu formiraju neke osnovne jednostavne ideje kao što su toplota, mnoštvenost, jednost, kretanje, oblik, težina, lahkoća, tjelesnost itd. Ḥayy je uspio da se distancira od okoline ili da jē, kako bi rekao Scheler, *supstantivira* ili *apstrahira*, odn. da iz bića izdvoji pojmove. Samim činom klasificiranja, bića Ḥayyu postaju predmeti. (Budući da životinje "ekstatično urastaju u okolinu" koji nose "kao puž svoju kućicu", one nemaju

34 Ibid. 48. - Prema Max Scheleru, biljke imaju "čuvstveni poriv" koji je u cijelosti okrenut prema vani. Dakle, nije riječ o "osjetima", budući da osjet već podrazumijeva neku svijest (Max Scheler, *Položaj čovjeka u kosmosu*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987.).

35 Ibid., str. 49.

36 Ibid.

37 Klod Levi-Stros, *Divlja misao*, Nolit, Beograd, 1978., str. 56

FIN_Zbornik 24.indd 246 27/05/2021 11:52

nikakvih "predmeta").[38] Ḥayyova ontogenaza je tako filogeneza: samo čovjek može izvršiti "distanciranje" od svoje okoline.

Apstrahiranje se umnožava. Ḥayy traga za osobinom koja bi obuhvatala sva tijela, i živa i neživa, i zaključuje da su to tvar i protežnost. Naprimjer, čovjek je jedinstvo gline (طين) i protežnosti (طول و عرض و عمق). Tvar je ono što filozofi nazivaju materijom ili *hayūlom* (الذى يسميه النظّار المادة والهيولى), a protežnost je oblik ili forma tijela (أي شكل كان به).[39] Nijedno tijelo nije moguće misliti izvan ova dva modusa (و انه لا يفهم الجسم الا مركبا من هذين المعنين).[40] Ovdje, kao što vidimo, Ibn Ṭufayl u potpunosti slijedi Aristotelovu metafiziku materije i forme, onako kako je interpretirana kod Al-Fārābīja i Ibn Sīnāa.

5. Od fizike ka kosmologiji

Sa dvadeset i osam godina, glavni akter se okreće nebu. Zaključuje kako su i nebeska tijela nužno protežna i ograničena, jer je pojam beskonačnog tijela besmislen. Kao što je posmatrao osjetilni svijet zemaljskih tijela, sada opsesivno proučava nebo, nebeska tijela i njihova kretanja.

Autor prilično brzo i jednostavno dovodi svoga junaka do ideje prvog uzroka. Posmatrajući godinama osjetilni svijet, svijet bivanja, svijet tijela i njihovih kretanja, Ḥayy dolazi do formulacije činitelja/tvorca (فاعل). Svako kretanje mora da ima uzrok, pa tako i svijet kao ukupnost svih kretanja. Kada ne bi bilo prvog uzroka ili tvorca, tada bi lanac uzrokovanih uzroka ili stvorenih tvoraca išao do u beskraj (و يتسلسل الى غير نهاية).[41] Prosto *mora* postojati uzrok ko je svijet izveo iz ništavila u postojanje.

> فرأى انه ان اعتقد حدوث العالم وخروجه الى الوجود بعد العدم، فاللازم عن ذلك ضرورة انه لا يمكن ان يخرج الى الوجود بنفسه، وانه لا بد له من فاعل يخرجه الى الوجود.[42]

38 Scheler, nav. dj., str. 48.
39 *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*, str. 54.
40 Ibid.
41 Ibid., str. 61.
42 Ibid.

FIN_Zbornik 24.indd 247 27/05/2021 11:52

Tvorca ili pokretača nije moguće spoznati osjetilima, jer osjetilima se može spoznati samo nešto tjelesno, a tvorac ne može biti tjelesan jer bi tada bio dio svijeta, odn. bio bi propadljiv. Ḥayyova misao se kreće u prepoznatljivoj silogističkoj formi koja ovako izgleda:

وان ذلك الفاعل لا يمكن ان يدرك بشيء من الحواس،
لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسما من الاجسام،
ولو كان جسما من الاجسام لكان من جملة العالم،
وكان حادثا، واحتاج الى محدث.[43]

Budući da je tvorac izvan domena osjetila, njegovo biće nije moguće ni zamisliti. Nema ništa u uobrazilji što prije nije bilo u osjetilima; uobrazilja je tek prisustvo "osjetilnih oblika" nakon njihovog nestanka (و اذا كان لا يمكن ان يحسّ فلا يمكن ان يتخيل لان التخيل ليس شيئا الا احضار صور المحسوسات بعد غيبها).[44] Ako tvorac nije tjelesan, onda - kakav je? Pošto nije tijelo, znači da je lišen tvari i protežnosti. Ovdje Ibn Ṭufayl, kao što to radi svaki put kada zakorači na "klizavo" tlo, citira Kur'an.

الا يعلم من خلق، وهو اللطيف الخبير[45]

Pošto je tvorac – tvorac, On sve zna, On je vrhunska inteligencija. Ali da li nam citiranjem upravo ovog ajeta na kraju jednog deduktivnog niza, Ibn Ṭufayl poručuje kako je Bog čisto "znanje", kao što je kod Aristotela "čisto mišljenje"? Da li implicitno hoće reći kako je Bog "mišljenje koje samo sebe misli" ili negira Aristotelov deizam koji suspendira Božije sveznanje? Smatramo kako je riječ o potonjem.

Na ovome mjestu Ibn Ṭufayl svome junaku, pomalo vještački, nameće i razmišljanje o pitanju stvorenosti/vječnosti svijeta (قدم العالم), što je vjerovatno motivirano porivom da uzme učešće u jednoj od najintrigantnijih rasprava u okviru *falsafe*. Je li svijet

43 Ibid., str. 61.

44 Ibid. - Sličnost sa Lockeovim kredom "nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu" više je nego očigledna.

45 *Al-Mulk*, 14.

nastao iz ništavila (هل هو شيء حدث بعد ان لم يكن و خرج الى الموجود) ili je on nešto čemu ne prethodi ništavilo (او هو امر كان بعد العدم)(موجوداً فيما سلف و لم يسبقه العدم بوجه من الوجوه)?[46] Nakon razmišljanja o ovom složenom pitanju, Ḥayy zaključuje kako je ideja o vječnosti svijeta kontradiktorna sa idejom o nemogućnosti postojanja nečega što bi bilo (prostorno i vremenski) beskrajno (وجود ما لا نهاية له) i idejom o nužnoj nastalosti svega. S druge strane, pitanje vječnosti svijeta se može razmatrati samo u kontekstu vremena, a budući da je vrijeme neodvojivi dio totaliteta svijeta (و غير منفك عنه الزمان من جملة العالم), slijedi kako je nezamisliv svijet koji je kasniji od vremena (فإذاً لا يفهم تأخر العلم عن الزمان).[47] Rezultat je zaključak kako je pitanje o vječnosti svijeta (قدم العالم) suštinski antinomično, jer obje opcije imaju svoje prednosti i slabosti. Drugim rječima, ovo pitanje ne može biti riješeno teorijski ili, kako će to kasnije formulirati Immanuel Kant, na temelju *čistog uma*. Bilo kako bilo, tvorac je uzrok (علة), a svijet je njegov učinak (معلولة). Bitak učinka u potpunosti ovisi o svome uzroku. Svijet je poput nekog tjelešceta u Tvorčevoj šaci: kretanje svijeta je vremenski sinhronizirano sa Tvorčevim djelovanjem.[48] Drugim riječima, tvorac je nužan, a svijet kontingentan (الذي لا سبب لوجوده و هو سبب لوجود جميع الاشياء).[49] Ibn Ṭufayl, kao što vidimo, prati Ibn Sīnāovu metafizičku tematiku "nužnog bića" (موجود الواجب الوجود) vjerno slijedeći ne samo njegovu terminologiju, nego i metafizička i logička rješenja.

6. Od kosmologije ka vjeri

Kada nedvosmisleno uvidi nužnost postojanja tvorca, svijet će za Ḥayya poprimiti novu boju. Svijet više nije tek neka datost, već volšebni učinak jednog mudrog, moćnog pokretača. (Ibn Ṭufayl nijednom ne koristi riječ الله u Ḥayyovom kontekstu). I najmanje stvarčice sada zrače tragovima jednog savršenog

46 *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*, str. 60.
47 Ibid. 61.
48 Ibid., str. 63.
49 Ibid., str. 65

demijurga (فتبين له في اقل الأشياء الموجودة فضلا عن اكثرها من آثار الحكمة).[50] Posmatrajući čudesni svijet životinja i biljaka, Ḥayy spoznaje kako je Tvorac najplemenitiji, najmilostiviji. On je sva bića stvorio i nadahnuo kako da upotrebljavaju svoja tijela. Svijet se otvara pred Ḥayyom, svako biće nosi pečat tvorčeve mudrosti, savršenstva, ljepote.[51]

Kada napuni trideset i pet godina, Ḥayy ostavlja postrani istraživanje bića (بحث الموجودات) i u potpunosti se predaje razmišljanju o onom uzvišenom, postojanom, čvrstom uzroku svekolikog postojanja (الموجود الرفيع ، الثابت الوجود).[52] Meditacija o tvorcu ga u potpunosti obuzima, poput kakve groznice, i postaje njegov *modus vivendi* (قد رسخ في قلبه من امر الفاعل ما شغله عن الفكرة في كل شيء الا فيه).[53] Više ne istražuje svijet, pa opet u svakom njegovom djeliću prepoznaje Tvorčev trag. Srce mu napušta osjetilni svijet i nastanjuje se u višem umnom svijetu (انزعج قلبه باكلية عن العالم الأدنى المحسوس ، و تعلق باالعالم الارفع المعقول) u žudnji da spozna tvorca svijeta.[54] Ali na koji način, kojom sposobnošću (و بأي قوة ادرك هذا الموجود)? Razmišljajući o biti tvorca, brzo dolazi do pitanja o vlastitoj biti. Šta je on, u čemu je njegova bit? (Tako počinje jedan dugi proces Ḥayyove introspekcije i autorefleksije s ciljem postizanja samospoznaje, koja je, kako to primjećuje Cassirer, općepoznati najviši cilj filozofskog istraživanja.[55]) To ne može biti tijelo pošto je ono propadljivo, promjenljivo, i. kao takvo, dostupno čulima. Pošto je tvorac nematerijalan i neperceptibilan, pošto je, napokon, savršeno biće, onda je razmišljanje o njemu najbolje što Ḥayy može da radi. U tome je, u tom razmišljanju o savršenom tvorcu, sadržana njegova bît (ذات). Sada kada je otkrio vlastitu bît, mora djelovati u skladu s njom, uvijek mora misliti na stvoritelja (فكان يلازم الفكرة في ذلك الوجود كل ساعة) ne gubeći vrijeme na osjetilni svijet. Ali to je bilo teško zbog snažne uronjenosti u taj svijet čiji su ga razni podražaji malo-pomalo

50 Ibid., str. 63.
51 Ibid., str. 64.
52 Ibid., str. 65.
53 Ibid.
54 Ibid.
55 Usp. Ernest Cassirer, *Ogled o čovjeku*, Naprijed, Zagreb, 1978., str. 13.

FIN_Zbornik 24.indd 250 27/05/2021 11:52

odvraćali (اعراض) od meditacije.[56] Stalno ga je ometalo nešto: ptičiji kliktaj, obris šumske siluete, slika u mašti, glad... I stoga počinje živjeti u mučnom stanju, jer njegova sreća (مساعدة) neposredno ovisi o spoznaji tvorca.

Ali, kako bi rekao Scheler, "svijest o svijetu, samosvijest i svijest o Bogu tvore nerazorivo strukturno jedinstvo..."[57] i Ḥayy se ponovo okreće životinjskom i biljnom svijetu ne bi li uočio neki nagovještaj, slutnju; ali brzo uviđa kako su i biljke i životinje zatvorene u svoje ekološke niše: one Nužno biće "ne osjećaju" niti žude za njim (انها لم تشعر بذلك الموجود و لا اشتاقت اليه).[58] Potom posmatra zvijezde (كواكب) i nebeske sfere (افلاك) sluteći kako one znaju za njega i kako, zapravo, samo one imaju spoznajne suštine (الذوات العارفة).[59] Ta ga spoznaja ponovo vraća na samog sebe. Zašto on jedini "među životinjama" ima bît sličnu nebeskim tijelima? Pošto je shvatio da je jedini na zemlji koji dijeli sa nebeskim suštinama ovo svojstvo, smatra da mu je obaveza i da ih oponaša. Ali osim što nalikuje na životinjski svijet i nebeska tijela, on, svojom sposobnošću da meditira o Nužnom biću, također nalikuje i na to Nužno biće čija je suština – kako je to već formulirano kod Aristotela – upravo mišljenje o samom sebi.[60] Kosmologija ga dovodi do etike: zaključuje kako svaku od ovih sličnosti *treba* unaprijediti na najbolji način: održavati tijelo u životu; biti čist i izdašan poput nebeskih tijela, kretati se poput njih i stalno kontemplirati o Tvorcu. Uspjeh svake faze neposredno ovisi o poštovanju principa prethodne faze. Prema tijelu je imao obavezu (jer u tom tijelu počiva njegova bît) da mu pruži ono najnužnije (ضرورة): hranu (toliko da utoli glad i samo kad ga obuzme slabost koja ometa meditaciju) i zaštitu, poput odjeće od životinjske kože i skloništa.

Oponašanje nebeskih tijela je bilo trostruko. Prvo svojstvo nebeskih tijela koje je Ḥayy uočio jeste: pomažu bićima nižim od

56 *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*, 69
57 Scheler, str. 102.
58 *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*, str. 69.
59 Ibid., str. 70.
60 Ibid., str. 73.

FIN_Zbornik 24.indd 251 27/05/2021 11:52

sebe, daju im toplotu, svjetlost, orijentaciju itd.; drugo je svojstvo bilo da su čista, prozirna, svijetla, a treće da vječito meditiraju o Tvorcu žudeći za njim. Pošto želi oponašati nebeska tijela, prvo pravilo koje donosi je opće unaprjeđenje okoline. Njegova je etika silom prilika biocentrična: on nema bližnjih osim biljaka i životinja. U poetskim prizorima vidimo glavnog aktera kako pomaže biljkama u potrebi: raskrčuje im put do sunčeva svjetla, oslobođa ih drugih biljaka, zalijeva ih vodom.[61] Ili kako pomaže životinjama: hrani ih, štiti od zvijeri, izbavlja iz trnja ili njegovih zaostalih zamki. Ukoliko je riječni tok bio poremećen ili zakrčen nekom naplavinom, vraćao bi ga u prirodni smjer kako bi se biljke i životinje mogle napajati. Potom uviđa da je potrebno dodatno regulirati i ishranu. Njegova etička refleksija je bioetički intonirana. Jest će samo one biljne vrste kojih ima u izobilju, koje se lakše razmnožavaju, koje su dostigle zrelost i već dale plod.[62] Isto je i sa životinjskim vrstama: uzimati jaja i životinje kojih ima najviše strogo vodeći računa da ne poremeti balans vrsta. Ovaj Ḥayyov jedinstveni angažman nije promakao pažljivom Borgesovom oku: "Živi sin Budnog, nevjerovatni metafizički Robinson iz Abubacerova romana, miri se s tim da jede ono voće i one ribe kojih na njegovu otoku ima u izobilju, no pri tome pazi da nijedne vrste ne zatre i da svijet ne osiromaši njegovom krivicom."[63]

Potom, želeći biti čist poput zvijezda, uklanja svaku nečistoću sa svoga tijela i uljepšava ga koliko je moguće. Zatim, prakticira kružno kretanje (الحركة على الاستدارة) tako što šeta oko otoka (كان يطوف بالجزيرة), kruži oko svoga skloništa ili kakve stijene (كان يطوف بيته او ببعض الكدى) ili se okreće oko svoje ose (يدير على نفسه)[64] i, napokon, po uzoru na nebeska tijela, misli koncentrira na Nužno biće, ali sada na radikalan način - tako što prekida skoro svaku vezu sa osjetilnim svijetom (يقطع علائق المحسوسات): zatvara

61 Ibid., str. 77.
62 Ibid., str. 76.
63 H. L. Borges, *Povijest vječnosti*, u: Sabrana djela 1923. – 1982., Grafički zavod Hrvatske, 1985., str. 70.
64 *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*, str. 78.

FIN_Zbornik 24.indd 252 27/05/2021 11:52

oči, začipa uši, a kako bi otklonio svaku sliku iz uobrazilje, okreće se oko svoje ose dok ne izgubi svijest. Ali ova "fenomenološka redukcija" često mu ne uspijeva, tjelesne ga moći sputavaju i ponovo se vraća u osjetilni svijet: na "najniži stepen" (اسفل السافلين).[65] Tijelo je njegov neprijatelj.

Sada Ḥayy već ima preko četrdeset godina i susrećemo ga u tišini neke skučene pećine, zatvorenih očiju i podvijenih koljena (و ما زال يقتصرعلى السكون في قصر مغارته مطرقا ، غاضأ بصره), odvojenog od osjetilnog, tjelesnog svijeta (معرضأ عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية), kako neprestano misli na Nužno biće ne pridružujući mu, u mislima, ništa drugo (مجتمع الهم و الفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركه).[66] Postigao je visok nivo misaone redukcije koja ge napokon dovodi do poništenja (فناء) svake osjetilne, tjelesne slike u njegovoj svijesti, zapravo svega osim "nužnog, istinitog bića postojanog bitka" (و لم يبق الا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود).[67] Jednim očajničkim naporom stroge akseze i putem radikalnog mentalnog ogoljenja konačno dolazi u stanje u kojem njegovo čisto egzistencijalno "ja" stoji naspram bîti Nužnog bića. Cijeli mu svijet postade poput "prašine razasute" (هباءً منثوراً).[68] Objavljuje mu se Nužno biće govoreći kur'anskim jezikom (لمن الملك اليوم؟ لله الواحد القهار), a Ḥayy to shvata i prihvata, bez obzira što ne poznaje nijedan jezik. Ovo je trenutak kada Ḥayy konačno stiže u stanje zanosa, stanje slično pijanstvu, u kojem mu se raspetljavaju svi spoznajni čvorovi i u kojem je *doživio* ono što "oko nije vidjelo ni uho čulo, niti je predočeno čovjekovom srcu" (شاهد ما لا عين رأت ، و لا اذن سمعت ، و لا خطر على قلب بشر).[69] Potpuno apsorbiran u kontemplaciji Tvorca, Ḥayy "spoznaje" kako je njegova bît identična bîti Tvorca (لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى), a da je ono što je prije mislio da je njegova bit zapravo ništa (و ان الشيء الذي كان يظن اولاً انه ذاته... ليس شيئاً في الحقيقة) jer u njegovoj bîti nema ništa osim bîti Istine, što se da objasniti

65 Ibid., str. 79.
66 Ibid. str. 80.
67 Ibid.
68 *Furqān*, 23.
69 Ibid., str. 81.

FIN_Zbornik 24.indd 253 27/05/2021 11:52

slikom sunčeve svjetlosti i predmeta kojeg obasjava.[70] Njegova bît potiče od Tvorca i Njemu pripada (ان حقيقة ذاته هي ذات الحق).[71]

Ovdje Ibn Ṭufayl žuri da stavi jednu zagradu. Takvo je stanje, kako je to već naglasio u uvodu, suštinski neopisivo i na svaki način izmiče jeziku. Ne može se istražiti, već samo neposredno iskusiti (لا سبيل الى التحقيق بما في ذلك المقام الا بالوصول اليه).[72] Prosto nema načina da se Božanski svijet spozna osim neposrednim doživljajem (فلا يرفه الا من شاهده).[73] U njemu pojmovne kategorije, poput "jedno", "mnogo", "zajedno", "odvojeno"... ne vrijede; "da" se prelijeva u "ne" i "ne" u "da"; "jedno" je "mnogo" i "mnogo" je "jedno"; sve su to elementi i odrednice koje konstitutivno pripadaju tjelesnom svijetu.[74] Ibn Ṭufayl je svjestan mogućih prigovora filozofa na račun njegove suspenzije jezika i logike kada je riječ o religijskom stanju zanosa, i, štaviše, već sluti kako mu se "jedan od slijepih miševa" (خفافيش) podsmjehuje nad gubitkom zdravog razuma (المعقول) jer jedna stvar, u skladu sa logičkim principima (ponajprije principom proturječnosti i principom isključenja trećeg), ne može istovremeno sadržavati dvije kontradiktorne oznake (فان من احكام العقل ان الشيء اما واحد و اما كثير).[75] Nije li onda besmislica tvrditi kako u najdubljim, najintimnijim religijskim iskustvima ne vrijede razumske kategorije "mnogo", "malo", "jedno"? Ibn Ṭufayl lakonski prelazi preko "šišmiševog" ("onoga čije su oči oslijepile od sunca") sarkazma i njegovog poziva na zdravi razum. Taj razum, na kojeg "šišmiš" i njemu slični misle, samo je logička sposobnost koja istražuje pojedinačna bića osjetilnog svijeta i iz njih izvodi opći pojam (هو القوة الناطقة التي تتصفح اشخاص الموجودات المحسوسة و تقتنص منها المعنى الكلي).[76] Za razliku od osjetilnog svijeta (العالم المحسوس) u kojem vladaju logičke (i lingvističke) zakonitosti, u Božanskom se svijetu (العالم الالهي) jezički izrazi često preobražavaju u

70 Ibid.
71 Ibid. - Ovo bi se moglo prevesti i kao: "Bît njegovog spostva jeste sâm Apsolut."
72 Ibid., str. 81.
73 Ibid., str. 83.
74 Ibid., str. 82.
75 Ibid.
76 Ibid., str. 83.

FIN_Zbornik 24.indd 254 27/05/2021 11:52

vlastite negacije dovodeći nas pred pogrešne zaključke (و لا ينطق في امره بلفظ... الا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة).[77] Tako kur'anskom ajetu koji opisuje etički stav nevjernika (يعلمون ظاهراً من الحيات الدنيا و هم عن الآخرة هم معرصون)[78] Ibn Ṭufayl daje epistemološki smisao: razum je legitimno oruđe upotrebljivo za vanjski, osjetilni svijet, ali taj svijet nije sve što postoji, što *de facto* znači da ima nešto iznad razuma, što ga suštinski transcendira.

Nakon što se ogradio od mogućih prigovora, Ibn Ṭufayl se, iako je prostor za objašnjavanje prilično uzak (ان العبارة في هذا الموضع قد تضيق جداً),[79] upušta u opis Ḥayyovog stanja zanosa smatrajući kako se, kao pisac, ne smije ovdje zaustaviti, sada kada je takoreći povirio kroz djelomično odškrinuta vrata ovog dragocjenog iskustva. Ḥayy roni na dno sebe penjući se sa visokog stepena (رتبة) na još viši, i u stanju zanosa uviđa kako svijet nalikuje na jedan beskrajni kaleidoskop, nepregledni niz ogledala u kojem svako zrcali čistu sliku sunca. Uviđa kako je materijalni svijet samo sjenka Božanskog svjetla.[80] Nužno biće sija među umnostima najviših sfera, ali čiji sjaj postepeno slabi kako silazi do sublunarnog svijeta. Lanac ontoloških uzroka, opisan kao preplavljujući val svjetlosti, spušta se sve do materije, do osnovnih elemenata, i potom se vraća samom sebi. Ovaj neoplatonički opis ekstaze koji je u skladu sa teorijom emanacije (نظرية الفيض) potom se miješa sa eshatološkim vizijama beskrajnih biti (ذوات) od kojih neke bliješte, a neke pate u tami i bolovima.

Ḥayy se vremenom uvježbava u ovom postupku i stanje zanosa postiže sve lakše i lakše. Dostigao je ljudski vrhunac na ovom svijetu, i sve što mu preostaje je mirno iščekivanje budućeg svijeta.

77 Ibid.

78 *Rūm*, 7.

79 *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*, str. 82.

80 Ovdje je utjecaj Gazalijeve *Niše svjetlosti* više nego očigledan. Već u narednoj generaciji andaluzijskih sufija, Ibn 'Arabi će "svjetlost", "sjenke", "svijet likova", "ogledala" i druge simbole koji ukazuju kako je "Bog transcendentan i imenentan u isto vrijeme" razviti u svoje fundamentalne koncepte. Usp. Toshihiko Izutsu, *Sufizam i taoizam*, Sarajevo – Publishing, Sarajevo, 1995.

FIN_Zbornik 24.indd 255 27/05/2021 11:52

7. Vjera i religija

Na ovome mjestu konačnog raspleta, očekivane bonace, zatišja, u tekstu se događa potpuni zaokret i remećenje rutiniziranog toka. Dolazi do snažne deautomatizacije čitaočeve pažnje, a cijeli postupak može poslužiti kao školski primjer idealne primjene *očuđenja* (rus. *ostranenie*), čuvene teorije ruskog formaliste Viktora Školovskog prema kojoj je cilj umjetničkog djela viđenje, a ne prepoznavanje; šokiranje, a ne podilaženje.[81] Na otok stiže novi lik, čime autor kao da priznaje nedovoljnost introspekcije u procesu samospoznaje. Potrebno je, izgleda, da Ḥayy bude jukstapozicioniran; nijedna stvar ne postoji ako nema svoj antipod. Jer, Ḥayy možda jeste spoznao Nužno biće i sebe nasuprot Njemu, ali ne i drugog čovjeka, posebice ne u disharmoniji povijesti. Zato je potrebno da se susretne sa Drugim, da s njim stane licem u lice, kako bi i sam postao čovjekom, kako bi u ogledalu drugog lica uvidio koliko je ogromno polje čovjekovih izričaja.

U maniru vrhunskih pripovjedača, vodeći računa o nužnim detaljima, Ibn Ṭufayl nas sažeto[82] obavještava kako se na istome moru nalazio još jedan, nastanjen, civiliziran otok na kojem je bila raširena jedna od ispravnih religija (ملة من الملل الصحيحة) jednog od (drevnih, prvih) Božijih poslanika (المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين).[83] Sada je to već bila u priličnoj mjeri pučka (جمهوري) religija u kojoj su velike vjerske istine bile prispodobljene kroz priče i primjere. U toj su zajednici bila i dva čestita mladića koja su dosljedno i ustrajno poštovala objavljeni Zakon. Ali sam Zakon pokazuje stanovitu ambivalenciju: jedan od njih, Salamān, bio je tradicionalni vjernik, zainteresiran za zakonom određenu rutinu u okviru zajednice (ملازمة الجماعة), a drugi, Asāl, za duh zakona koji je upućivao na povlačenje i samoću (عزلة و انفراد). Jedan je vidio spas (نجات) i uspjeh (فوز) među ljudima, drugi daleko od ljudi.

81 V. *Književne teorije*, str. 129

82 Ovo poglavlje ima potencijal čitavog romana, ali autor kao da je zamislio kako taj roman već postoji i samo nam ispričao sažetak.

83 *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*, str. 89.

FIN_Zbornik 24.indd 256 27/05/2021 11:52

Nezadovoljan tradicionalnom formom religije koja je živi duh vjere pretvarala u okaminu i učmalost obredne kolotečine, Asāl odlučuje da napravi radikalan raskid sa civilizacijom, i tako prvim brodom isploviti na more. Željeni mir pronalazi na Ḥayyevom otoku gdje se nastanjuje provodeći dane u veličanju Svevišnjeg Allaha (ovdje se, prvi put, pojavljuje ime الله u odnosu na jednog od likova), razmišljanju o Njegovim lijepim imenima (اسمائه الحسنى), posteći i klanjajući.

Za to vrijeme Ḥayy je utonuo u svoje uzvišeno stanje (و كان في تلك المدة حي بن يقظان شديد الاستغراق في مقامه الكريم) napuštajući pećinu tek jednom sedmično kako bi donio nešto hrane.[84] Iako je Asāl u njegovoj blizini već izvjesno vrijeme, Ḥayy nije opazio tragove "stranca" na otoku. Pretpostavimo kako je proteklo nekoliko mjeseci prije nego što su se susreli. Smatramo kako Ibn Ṭufayl namjerno ostavlja ovaj vremenski vakuum kako bi susret učinio efektivnijim, dinamičnijim, napetijim, moćnijim:

فوقع بصر كل واحد منهما على الآخر[85]

Asāl u prvi mah misli kako je i Ḥayy jedan od osamljenika (العباد المنقطعين) i želi ga po svaku cijenu izbjeći kako mu ne bi pomutio mir, jer, na kraju krajeva, on je od ljudi već pobjegao. A Ḥayyu se, opet, učini, zbog Asālovog odijela, da se radi o nekoj životinji, što mu pobudi znatiželju jer nikad sličnu životinju nije vidio (فلم يدر ما هو). Prvi susret završava tako što Asāl pobjegne. No Ḥayy ga prati – već smo upoznali njegovu radoznalu narav (كان في طباعه من البحث عن حقائق الاشياء)[86] – i posmatra dok ovaj klanja, čita objavljeni tekst, plače. (Asāl, za razliku od Ḥayya, osim zbog ljubavi prema Gospodaru, možda plače i nad svojim grijesima.) Kao što je nekada posmatrao vatru, sada zadivljen posmatra Asāla (فوقف يتعجب منه ملياً).[87]

I napokon shvati kako je riječ o istoj vrsti kakav je i sam (فرآه على صورته), da je on (pošto plače i uči) jedna od onih spoznajnih

84 Ibid., str. 90.
85 Ibid.
86 Ibid., str. 91.
87 Ibid., str. 90.

FIN_Zbornik 24.indd 257 27/05/2021 11:52

suština koja misli o Nužnom biću, te krenu da mu se primiče (يقرب منه قليلاً قليلاً). Opazivši ga, Asāl ponovo počinje bježati, ali ovaj ga put Ḥayy, budući da je obdaren i tjelesno koliko i umno (بسطة في العلم و الجسم)[88], sustiže i obuhvata rukama tako da se nije mogao iskobeljati. Vidjevši ga izbliza, njegovu zaraslu kosu i bradu, njegovu snagu i brzinu, Asāla spopada jeza.

U nastavku nam Ibn Ṭufayl predstavlja, pripovjedački prilično uvjerljivo, susret divljaka i civiliziranog čovjeka: divljak pušta životinjske glasove želeći uspostaviti komunikaciju te dodiruje rukama čovjeka pred sobom.[89] Nakon što Asāl uviđa da mu Ḥayy ne želi zlo (ovdje se nagovještava identifikacija prirode/*fiṭre* sa dobrom), započinje njihovo druženje. Asāl, koji je, ispostavlja se, poliglot, pokušava naći riječ sa divljakom na poznatim mu jezicima, ali brzo shvata kako je Ḥayy "nemušt". Ḥayy se, štaviše, čudi govoru kao takvom (يتعجب مما يسمع ، و لا يدري ما هو).[90] Nakon ovog prvobitnoga komešanja, počinje proces "civiliziranja" i Ḥayyov ulazak u svijet simboličkih formi: govor, znanje i vjera (يعلمه الكلام و العلم و الدين).[91] Asāl shvata da time čini dobro djelo i da će zaslužiti nagradu. (Na čisto osobnom planu se ispostavlja kako njegov put do spoznaje, suprotno onome što je inicijalno mislio, nužno vodi preko ljudi).

Ḥayy uči jezik. Asāl riječima prelazi biće po biće. Pretpostavljamo da se radi o godinama učenja i imenovanja. Kada se to dogodi, kada Ḥayy progovori, Asāl ga pita o porijeklu, ali mu on ne zna ništa reći o tome, ništa više osim da ga je odgojila gazela i kako je dostigao spoznaju (كيف توقى بالمعرفة) sve dok nije stigao na nivo spojenosti (درجة الوصول).[92] A kada Asāl čuje opis toga stanja (na siromašnom Ḥayyovom jeziku), momentalno shvata kako je riječ o spoznaji koja je savršeno kompatibilna sa vjerovanjem u jednog Boga, Njegove meleke, knjige, poslanike, Džennet i Džehennem. I u tom trenutku se raskriljuje i samom Asālu, u

88 *Al-Baqara*, 247.
89 V. više u posljednjem poglavlju, u djelu posvećenom recepciji *Ḥayy ibn Yaqẓāna* u Novoj Engleskoj. Qrueggle ovaj susret smatra centralnim dijelom cijele knjige.
90 *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*, str. 91.
91 Ibid. 92
92 Ibid.

FIN_Zbornik 24.indd 258 27/05/2021 11:52

njegovom umu dolazi do sretnog preklapanja razuma i predaje (تطابق عنده المعقول و المنقول).[93] Spoznao je smisao vjerozakona. Shvativši kako je Ḥayy jedan od evlija, prihvata ga za svoga duhovnog učitelja. Ispostavlja se da su Nužno biće i Allah jedan te isti Bog.

Činjenica da civilizirani čovjek i divljak uspostavljaju komunikaciju na ovako visokom nivou potvrđuje nam temeljnu kongruenciju, da se vratimo na Levi-Straussa, civilizirane i divlje misli. Asāl je samo oživio strukture (kao "pojmovne apstrakcije iz jednoga konkretnog niza odnosa") koje su već postojale u divljakovom umu. Tu je, naravno, i fenomen jezika.

Sada dolazi red na Ḥayya da postavlja pitanja. Asāl mu opisuje ljudsko društvo i vjeru koju je donio Božiji poslanik sa svim njezinim temeljima, od zakona (شريعة) do eshatoloških koncepata kao što su oživljenje (بعث), polaganje računa (حساب), Džennet (جنة), Vatra (نار) itd. Iako u prvi mah Ḥayy razumije i prihvata poslaničku religiju, dvije stvari mu ostaju nejasne (لا يدري وجه الحكمة فيهما).[94] Prvo, zašto se poslanik (tj. Objava) ljudima obraća figurativnim jezikom koji nosi evidentnu opasnost antropomorfizma (تجسيم); i drugo, zašto je poslanik insistirao samo na poštivanju obaveza (فرائض) i izvršavanju obreda (عبادات) dozvoljavajući sticanje i gomilanje imovine (koja u njegovim očima nije imala nikakvog smisla – و اما الأموال فلم تكن عنده معنى) i prejedanje (on jede tek da se održi na životu), tj. sve ono što je u njegovim očima ljude odvraćalo od istine. Dozvoljavanje sticanja imetka je bespotrebno multipliciralo čitav niz propisa o kupoprodaji, zekjatu, kamati i kažnjavanju zbog otimanja i krađe. Na ovom svečanom mjestu Ḥayy prvi put progovara u tekstu, pa dajmo mu riječ:

> ان الناس لو فهموا الامر على الحقيقة، لا عرضوا عن هذه البواطل، واقبلوا على الحق، استغنوا عن هذا كله. و لم يكن لاحد اختصاص بما يسأل عن زكاته او تقطع الايدي على سرقته ، او تذهب النفوس على اخذه مجاهرة [95]

93 Ibid., str. 93.
94 Ibid., str. 92.
95 Ibid., str. 93.

Ova Ḥayyova, pokazat će se, naivna "komunistička" opaska otkriva želju da ljudima saopći Istinu i tako reformira njihovo društvo. (Pripovjedač se odmah ograđuje od Ḥayyovih "naivnih" riječi potcrtavajući da je to izjavio usljed svog neznanja o ljudima, njihovoj krnjavoj, pohlepnoj naravi, ne znajući kako su ljudi često, kako kaže Kur'an, gori od stoke.) Ḥayy kritizira dijelove "halala" kao nesumnjivo ne samo suvišne, nego i dugoročno štetne; možda i zato što on, kao prirodni čovjek, u potpunosti, kao i sva priroda, stoji izvan halala i harama.

A kada se jedan brod nasuče na obali njihovog otoka, Asāl i Ḥayy se ukrcavaju i odlaze u Asālov zavičaj. (Ḥayyov odlazak da prosvijetli mase, Kilita neodoljivo podsjeća na Don Kihotovu 'misiju'.)[96] Tamo ih ljudi oduševljeno dočekuju, posebno nakon što im Asāl objasni Ḥayyov slučaj. (Salamān je, u međuvremenu, postao vladar cijelog otoka, što je, po našem mišljenju, sasvim suvišan podatak u tekstu, osim ako je autor možda želio poručiti kako samo odanost tradicionalnom obrascu vodi do uspjeha u politici.)

Ḥayy ne čeka dugo sa svojim pozvanjem u pozivanju u višu istinu, a ljudi, još brže, bježe od njega (فجعلوا يقبضون منه).[97] Navođenjem specifične leksike iz sure *Nūh*, Ibn Ṭufayl ne samo da dramatizira Ḥayyou aktivnost, već povlači paralelu između njegova i pozvanja Božijih poslanika. Ḥayy ne shvata kako neko može da se, od trenutka kad ujutro otvori oči do navečer kada legne, nikad ne zapita o samom sebi, Bogu i svijetu, i čiji su svi postupci posvećeni uglavnom materijalnom svijetu. To je sljepilo u komfornoj zoni vjerozakona.

Uprkos trudu i posvećenosti, Ḥayy doživljava brodolom.[98] Pada u očaj kada shvati da ljude uopće ne zanima ni istina, ni spoznaja, ni mudrost, da samo slijede svoje porive i njima

96 Abdelfettah Kilito, *Les Arabes et l'art du récit*, na engleski preveli Mbarek Sryfi i Eric Sellin, *Arabs and the Art of Stroytelling, A Strange Familiarity*, Middle East Literature in Translation, Syracuse University press, 2014., str. 67.

97 *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*, str. 95.

98 Vidjeli smo kako je religija Esālovog naroda nazvana "poslaničkom". A, zapravo, Ḥayy je taj čiji je put bliži poslaničkim putovima, na čija neuspješna pozvanja Kur'an stalno podsjeća.

FIN_Zbornik 24.indd 260 27/05/2021 11:52

udovoljavaju. Mrak "odijeljenosti" potpuno ih je prekrio (ظلمات الحجب قد تغشيهم).[99] Mudrost im je trajno nedostupna (واما الحكمة فلا سبيل لهم اليها).[100] Vjerozakon masama, štaviše, služi samo za ostvarivanje ovozemaljskih koristi; oni ne prepoznaju da on traži od njih da idu dalje od propisa, da svoju energiju ne troše samo na isprazno trčanje za materijalnim dobrima i tjelesnim užicima, što Ibn Ṭufayl potvrđuje i osuđuje ponovnim angažiranjem kur'anskog idioma.[101]

Premda najveći broj autora smatra kako je religija koja je predmet Ḥayyove (a time i Ibn Ṭufaylove) kritike upravo islam, u tekstu se to nigdje izravno ne kaže. Ibn Ṭufaylova "kritika islama" (i to onoga islama njegovog doba) implicirana je od strane brojnih zapadnjačkih autora. Vidjeli smo kako Ibn Ṭufayl upotrebljava izraz ملة, što jasno ukazuje na bilo koju povijesnu reifikaciju bilo koje "poslaničke" religije. To što su pripadnici Asālove i Salamānove religije prakticirali molitvu (صلاة), post (صيام), davali zekjat i vršili hodočašće, govori kako svaka "poslanička" religija nužno sadrži spomenute "vanjske" obrede (الاعمال الظاهرة). Nema religije bez molitve/meditacije, askeze, milosrđa ili hodočašća. Naše je mišljenje da Ibn Ṭufayl naprosto uspostavlja suprotnost na relaciji vjerodostojno – nevjerodostojno, angažirano – rutinizirano, prosvijetljeno – neprosvijetljeno, kao stanovitu teorijsku osu oko koje se kreće povijesna dinamika znanja i vjerovanja. Drugim riječima, svaka autentična vjera može biti preoblikovana u pučku, svjetovnu religiju (ملّة) u kojoj osjećaji prevladavaju nad razumom, kojom dominira odbojnost prema apstraktnoj religioznosti i u kojoj se "slabašni odsjaji transcendencije" pokazuju tek sporadično.

Ḥayy, dakle, uči svoju lekciju iz povijesti; shvata da je većina ljudi na nivou životinja. (Kilitto primjećuje kako Ḥayy i među ljudima ostaje ono što je bio i na matičnom otoku: "usamljeno ljudsko biće među zvijerima."[102]). Tek tada mu se raskriljuje

99 Ibid., str. 96.
100 Ibid.
101 Ibid., str. 97.
102 Kilitto, nav. dj., str. 69.

FIN_Zbornik 24.indd 261 27/05/2021 11:52

mudrost zakona i uviđa kako su figurativni jezik i hlabava permisivnost savršeno usklađeni sa ljudskim prosjekom. Odlazi Salamānu i njegovoj sviti i izvinjava im se zbog svog ponašanja tražeći od njih da ustraju u tradicionalnom prakticiranju vjere. Zakon, kao rutina, jedini je put za većinu ljudi (لا نجاة لها الا بهذا الطريق).[103] Ukrcava se zajedno sa Asālom na brod i odlazi na svoj matični otok da u ibadetu provedu ostatak života.

Na kraju, Ibn Ṭufayl još jednom potcrtava razloge za pisanje svoje knjige koja sadrži "skriveno znanje" (العلم المكنون) dostupno samo onima koji su spoznali Allaha (اهل المعرفة بالله), neupotrebljivo onima koji Ga zanemaruju (اهل الغرة بالله). Pravi smisao knjige je prekriven tankim velom (حجاب رقيق). Iako se takvo znanje strogo čuva, Ibn Ṭufayl je, usljed rastuće pojave štetnih mišljenja (آراء مفسدة) koja su u njegovom vremenu širili brojni šarlatani i nadrifilozofi (متفلسفة) dovodeći do štetnih posljedica u društvu (ضرر), bio primoran da ga objelodani.[104] Tako na samom kraju shvatamo da iza Ibn Ṭufaylovog projekta stoje politički motivi: strah da oni "slabi" (ضعفاء) u društvu prestanu slijediti poslanike (تقليد الانبياء) i počnu slijediti glupane (تقليد السفهاء); drugim riječima, da se preduprijede mogući neredi u društvu.

Bibliografija

Bašlar, Gaston *Psihoanaliza vatre*, Gradac, Beograd, 1996.

Borges, Jorge Luis, *Povijest vječnosti*, Jorge Luis Borges sabrana djela 1923 – 1982, Grafički zavod Hrvatske, 1985.

Cassirer, Ernst *Ogled o čovjeku, Uvod u filozofiju ljudske kulture*, Naprijed, Zagreb, 1978.

Conrad, Lawrence I. (ed.), *The World of Ibn Tufaly: Interdisciplinary Perspectives on Hayy ibn Yaqzan*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1996.

Fink, Eugen, *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, Nolit, Beograd, 1984.

Hawi, Sami S. *Islamic Naturalism and Mysticism, A Philosophic Study of Ibn Ṭufayl's Ḥayy bin Yaqẓān*, Brill, Leiden, 1874.

103 *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*, str. 97.
104 Ibid., str. 98.

Hourani, George F., "The Principal Subject of Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān",*Journal of Near Eastern Studies*, The University of Chicago Press Stable Vol. 15, No. 1 (Jan., 1956).

Ibn Tufayl, Abū Bakr, *Risālatu Ḥayy ibn Yaqẓan fī asrār al-ḥikmat al-mašriqiyya*, Bejrut, 1976.

Ibn Tufayl, *Živi sin Budnoga*, Veselin Masleša, Sarajevo, prijevod Tarika Haverića, 1985.

Jenkelevitch, Vladimir, *Smrt*, Zid, Sarajevo, 1997.

Kilito, Abdelfettah, *Les Arabes et l'art du récit*, na engleski preveli Mbarek Sryfi i Eric Sellin, *Arabs and the Art of Stroytelling, A Strange Familiarity*, Middle East Literature in Translation, Syracuse University press, 2014.

Kukkonen, Taneli, *Ibn Tufayl, Living the Life of Reason*, Oneworld, London, 2014.

Levi-Stros, Klod*, Divlja misao*, Nolit, Beograd, 1978.

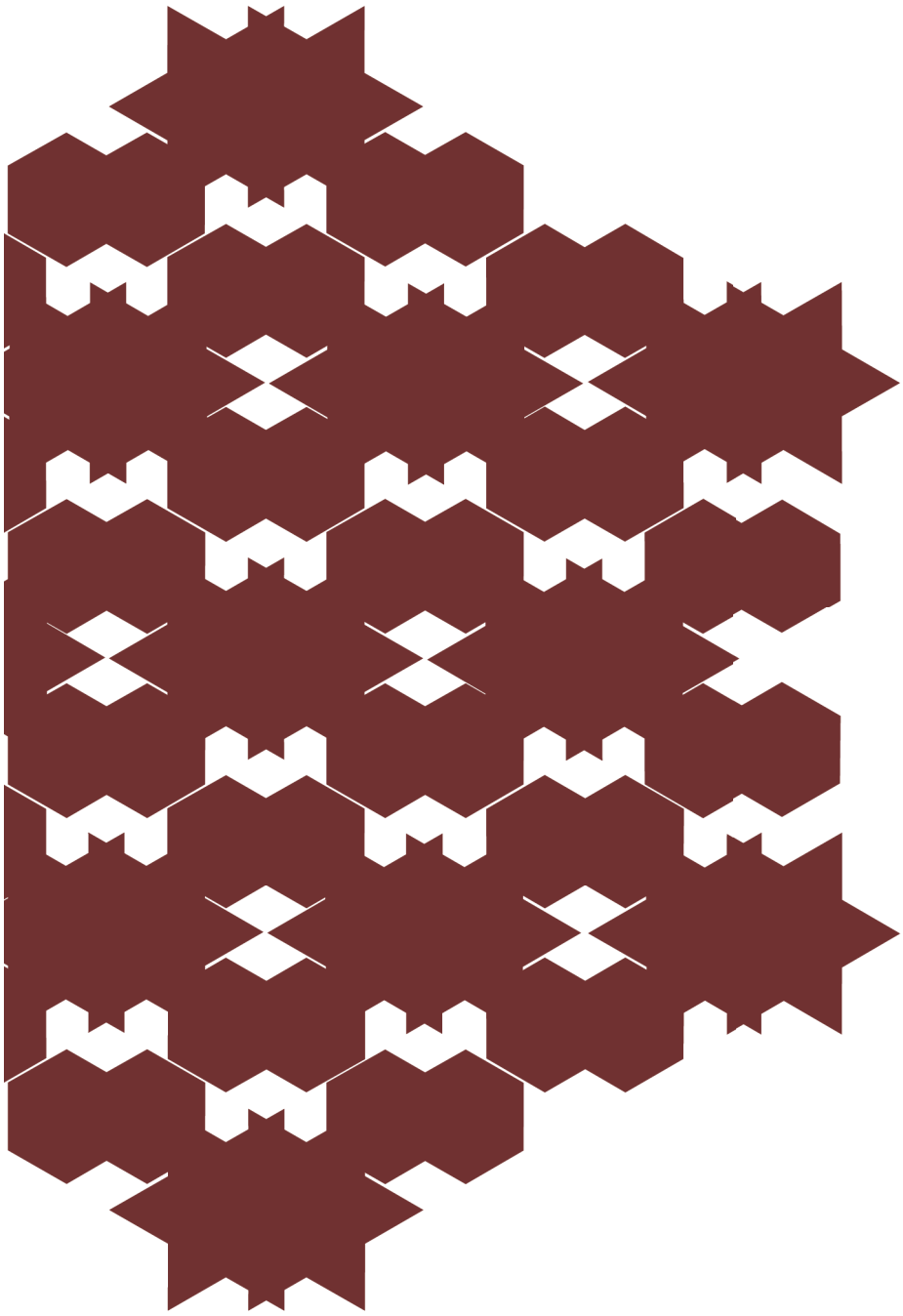
Nicholas M, Philosophy of Floating Foundations: "The Island and Ethical Formation in Ibn Tufayl's",. Parmley La corónica: *A Journal of Medieval Hispanic Languages*, Literatures, and Cultures, Volume 45, Issue 1, Fall 2016, (Article) Published by La corónica: *A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*.

Plessner, Helmuth, *Stupnjevi organskog i čovjek*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1981.

Scheler, Max *Položaj čovjeka u kosmosu*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987.

Solar, Milivoj *Teorija književnosti*, Školska knjiga, Zagreb, 1997.

FIN_Zbornik 24.indd 263 27/05/2021 11:52



FIN_Zbornik 24.indd 264 27/05/2021 11:52

AMRUDIN HAJRIĆ
O ekstralingvističkim faktorima učenja stranoga jezika

Amrudin Hajrić
vanredni profesor na Katedri za filologiju Kur'ana
amrudin.hajric@fin.unsa.ba

Stručni rad
Primljeno: 15. 10. 2020.
Prihvaćeno: 05. 12. 2020.

Ključne riječi:
učenje stranih jezika, motivacija, intenzitet, dinamika, kontinuitet, ustrajnost

Sažetak:
Doba opće globalizacije i internacionalizacije neutralisalo je prostorne distance među ljudima tako da je učenje stranih jezika, posebno onih među njima koji nose epitet svjetskih, postalo nužnost s kojom se suočavaju skoro svi stanovnici Svijeta. Iako se samostalno i institucionalno učenje stranih jezika po mnogočemu razlikuju, oni dijele i neka zajednička obilježja, na prvom mjestu činjenicu da i u jednom i u drugom slučaju motivacija igra ključnu ulogu. I dok u samostalnom učenju od motivacije zavisi koliko će se intenzivno ljudi posvetiti ovladavanju stranim jezikom te koliko dugo će u tome ustrajati, u institucionalnim okvirima intenzitet, dinamika i kontinuitet aktivnosti posvećenih učenju stranoga jezika zavise i od drugih programskih sadržaja te prostora koji je neophodan i za njihovo usvajanje. Cilj ovog rada je ukazati na najčešće motive učenja stranih jezika, kao i ulogu i značaj kontinuiteta i dinamike u tom procesu.

FIN_Zbornik 24.indd 265 27/05/2021 11:52

Amrudin Hajrić

On Extralinguistic Factors of Foreign Language Learning

Keywords:

foreign language learning, motivation, intensity, dynamics, continuity, perseverance

Abstract:

The era of general globalization and internationalization has neutralized the spatial distances between people so that learning foreign languages, especially so-called world languages, has become a necessity faced by almost all the inhabitants of the World. Although independent and institutional learning of foreign languages differ in many ways, they also share some common features, in the first place the fact that in both cases motivation plays a key role. While in independent learners motivation determines how intensively they will dedicate themselves to mastering a foreign language and how long they will persist in it, when it comes to institutional learning the intensity, dynamics and continuity of activities devoted to learning a foreign language also depend on other program contents and space necessary for their adoption. The aim of this paper is to point out the most common motives for learning foreign languages, as well as the role and importance of continuity and dynamics in this process.

عمروالدين خيريتش

في العوامل غير اللغوية لتعلم اللغات الأجنبية

الكلمات المفتاحية:

تعلم اللغات الأجنبية، الدفع، الكثافة، الدينامية، الاستمرار، المثابرة

الملخّص:

إنه في عصر العولمة العامة والتدويل تمّ إلغاء المسافات بين الناس فأصبح تعلم اللغات الأجنبية، وخاصة تلك التي تُعتبر عالمية، ضرورة يكاد يواجهها جميع سكان العالم. ومع أن تعلم اللغات الأجنبية الفردي والنظامي يختلفان في أمور كثيرة إلا أنهما يشتركان في بعض الخصائص، وفي المقام الأول الحقيقة أنه في كليهما يلعب الدفع دورا أساسيا. وبينما يتعلق بالدفع في التعلم الفردي كثافة اهتمام الناس بتعلم اللغات الأجنبية واستمرارهم فيه، فإن كثافة ودينامية واستمرار الأعمال الخاصة بتعلم اللغات الأجنبية في الأطر النظامية يتعلق كذلك بمضامين المنهج الدراسي الأخرى والمجال المحتاج إليه لاستيعابها. ويقصد هذا البحث الإشارة إلى أهمّ دوافع تعلم اللغات الأجنبية وكذلك إلى دور وأهمية الاستمرار والدينامية في تلك العملية.

FIN_Zbornik 24.indd 266 27/05/2021 11:52

Uvod

Poznavanje stranih jezika uvijek je bila hvalevrijedna osobina, dok je to danas, u doba opće globalizacije i internacionalizacije u kojem se čovjek vrlo često vrjednuje prema tome koliko jezika poznaje, nužnost i imperativ, posebno za neke kategorije društva, kao što su one koje su uključene u sferu biznisa, znanosti i tsl. Vladanje stranim jezicima danas često se spominje kao jedna od kompetencija neophodnih radi učestvovanja u savremenom društvenom životu i konkurentnosti na tržištu rada.

Sve dok su se kulture i civilizacije razvijale uglavnom neovisno jedne od drugih, pitanje međusobnog sporazumijevanja i komuniciranja nije bilo izraženo kao danas, u doba intenzivnih susreta kultura i njihovih pripadnika kao baštinika različitih jezika. Prirodno je da su uzajamno zainteresirane i da uspostavljaju veze, koje mogu biti obostrano korisne ili u korist jedne a na štetu druge strane, zajednice koje se međusobno dodiruju i prožimaju, a danas su, zahvaljujući savremenim prijevoznim i komunikacijskim sredstvima, u takvoj vrsti kontakta manje-više sve zajednice Svijeta. Za takve veze i kontakte posebno su zainteresirane one strane u dodiru koje su na nižem kulturološkom i civilizacijskom nivou, što se, naravno, odražava i na pitanje jezika čijem će učenju i ovladavanju biti posvećena veća pažnja i interesovanje.

Otuda je učenje i ovladavanje stranim jezicima postalo važno zbog komuniciranja s pripadnicima drugih kultura, ali i stjecanja uvida u njihova civilizacijska dostignuća te konzumiranja literature (književno-umjetničkih i znanstvenih djela) koju su oplodile strane kulture i civilizacije zarad njihovog boljeg upoznavanja i razumijevanja, kao i čvršćeg povezivanja s njihovim pripadnicima i predstavnicima.

Tako ljude na učenje stranih jezika podstiču različite okolnosti i stremljenja: nekada je to radoznalost i želja za komuniciranjem sa baštinicima stranih jezika i pripadnicima drugih kultura, nekada je to posao i potreba, nekada su to razlozi ideološke naravi, itd. Sve su to motivi od čije jačine zavisi intenzitet i dinamika učenja stranoga jezika, kao i kontinuitet i ustrajnost u tom

FIN_Zbornik 24.indd 267 27/05/2021 11:52

procesu, što su teme o kojima ćemo govoriti u ovom našem radu. Naravno, o ovim motivima i za njih vezanim spomenutim okolnostima učenja stranih jezika možemo govoriti samo u kontekstu osoba kod kojih su to svjesni procesi, dok to nije slučaj kada su u pitanju djeca manjeg uzrasta kod koje su to, zapravo, više nesvjesni procesi slični onima kod usvajanja maternjega jezika.

A o tome koliko je teorija nastave stranih jezika važna svjedoči i činjenica da danas u svijetu postoje mnoge asocijacije koje se u svom istraživačkom radu njome bave te da se redovno održavaju naučni skupovi međunarodnoga karaktera na kojima se razmjenjuju iskustva te izlažu nova saznanja i dostignuća u toj oblasti, kao i to da u svijetu postoje poslijediplomski studiji metodike nastave stranih jezika. Naša promišljanja u vezi sa gore naznačenim temama neće se zasnivati na metodološkim pristupima karakterističnim za glotodidaktiku koja se kao grana primijenjene lingvistike bavi teorijom nastave stranih jezika, poput upitnika, intervjua, analiza sadržaja, itd., nego više na dugogodišnjem iskustvu stjecanom u procesima učenja i poučavanja stranih jezika.

Motivacija u učenju stranih jezika

Studije o motivaciji i njenom utjecaju u procesu učenja i usvajanja stranih jezika danas su vrlo česte i frekventne, a njihovim začetnicima smatraju se kanadski psiholozi Wallace E. Lambert i Robert C. Gardner koji u svojoj knjizi *Attitudes and Motivation in Second-Language Learning* (Newbury House Publishers, Massachusetts, 1972.) iznose ideju o integrativnoj (unutrašnjoj, ukorijenjenoj u ličnosti i efektivnijoj u održavanju napora) i instrumentalnoj (vanjskoj, podložnoj vanjskim utjecajima i manje efektivnoj) motivaciji učenja jezika.

Motivacija je "skup motiva, odnosno psiholoških stanja koja pokreću i usmjeravaju ljudsko ponašanje te određuju intenzitet tog ponašanja".[1] Definiše se i kao proces unutar osobe koji utječe

1 Marta Medved Krajnović, *Od jednojezičnosti do višejezičnosti: Uvod u istraživanja procesa ovladavanja inim jezikom*, Leykam International, Zagreb, 2010., str. 77.

FIN_Zbornik 24.indd 268 27/05/2021 11:52

na nivo, smjer i trajanje napora uloženog u postizanje nekog cilja. Ona je uvjetovana procjenom vrijednosti cilja, mogućnosti postizanja uspjeha u datim aktivnostima te djelotvornosti koraka učinjenih na putu dostizanja postavljenog cilja. Cilj mora biti privlačan i izazovan, ali i dostižan i ostvariv, kao što i efektivnost poduzetih mjera treba biti mjerljiva. Što je cilj vrjedniji i mogućnost njegovog dostizanja veća, to je i motivacija jača, a vrijedi i obrnuto.

Motiviranim se smatra čovjek koji ima želju i usmjeren je prema postizanju nekog cilja, ispoljava pozitivan stav prema njemu, ulaže trud, ne posustaje, gaji očekivanja i pokazuje samopouzdanje.[2]

Ljude motiviraju na aktivnosti i određene vrste ponašanja, unutar njih ih usmjeravaju te ih podstiču da u njima ustraju različite ideje (populizma, identiteta, suvereniteta, itd.), raznovrsna emotivna stanja, kao što su: radost, zadovoljstvo, žalost, očaj, srdžba, mržnja, strah, tjeskoba, panika, fobija, itd., ali i stvari u kojima prepoznaju vlastite interese te mogućnost zadovoljavanja svojih prohtjeva i znatiželje.

Iza svake dobrovoljne ljudske aktivnosti kriju se, dakle, okolnosti koje djeluju na čovjeka kao pogonsko gorivo i pokretačka snaga koja ga vodi ka ostvarenju željenog cilja. Tako je i sa procesom učenja stranoga jezika.[3] Naime, ljude na učenje stranih jezika podstiču radoznalost i želja za proširivanjem vidika obzirom da se kroz taj proces, pored novih jezika, upoznaju i sa kulturama njihovih baštinika oličenim u književnim i umjetničkim djelima sa kojima se na taj način imaju priliku neposredno družiti i upoznati, bez prevodilačkog posredovanja u kojem se, ma koliko kvalitetan bio, izgubi ponešto od izvornog

2 Robert C. Gardner, Motivation and Second Language Acquisition, *Porta Linguarum*, 8, University of Granada, Granada, 2007., str. 15.

3 Neki autori ukazuju na potrebu pravljenja razlike između "usvajanja drugoga jezika" kao procesa spontanog unapređivanja komunikacijskih kompetencija u nekom nematernjem jeziku unutar dvojezičnih ili višejezičnih sredina i "učenja stranog jezika" kao procesa institucionalnog i sistematizovanog učenja jezika koji nije značajnije zastupljen u datoj životnoj sredini (v. Zrinka Jelaska i drugi, *Hrvatski kao drugi i strani jezik*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2005., str. 29-33.; Zoran Ćoso, "Problematika ovladavanja jezikom", *Croatica et Slavica Iadertina*, Sveučilište u Zadru, Zadar, 2016., str. 497.).

FIN_Zbornik 24.indd 269 27/05/2021 11:52

izraza, kao i znanstvenom produkcijom ostvarenom na datim jezicima.

Ljudi se danas vrlo često na učenje stranih jezika odlučuju i zbog posla i potreba profesionalnog angažovanja. Naime, u savremenom dobu u kojem je svijet postao globalno selo na ovladavanju stranim jezicima insistiraju univerzitetski studiji, stručna usavršavanja i tržište rada koje je otvorenije za one koji poznaju strane jezike, na prvom mjestu one koji nisu samo potrošački nego i jezici na kojima se producira znanost i razvija tehnologija. Prema tome, što je neki jezik prisutniji u znanstvenoj, tehnološkoj, industrijskoj i svakoj drugoj vrsti produkcije na svjetskom nivou i što su, samim time, ljudi više izloženi tom jeziku u svojoj sredini, to su njihovi stavovi o njemu pozitivniji a motivacija za njegovo učenje i usvajanje veća.

Povodi i motivi učenja stranih jezika mogu biti i ideološke naravi. Poznato je da su svete knjige i spisi objavljeni i izvorno zabilježeni na jezicima kojima se ne služe svi sljedbenici datih vjerskih učenja. Iz tog razloga značajan broj njih ima potrebu da ovlada tim jezicima kako bi na njima konzumirao izvore svojih vjerskih učenja te na osnovu njih razvijenu egzegetsku i drugu vrstu vjerske literature.

Česta putovanja također mogu biti motiv i povod za učenje stranih jezika, s tim da se u tom slučaju izbor svodi na one jezike koji su, na neki način, poprimili epitet svjetskih, kao što su engleski te u nešto manjoj mjeri francuski i njemački.

Osim toga, pozitivne popratne pojave učenja i ovladavanja stranim jezicima su i unaprjeđivanje kognitivnih sposobnosti (osnaživanje memorije i pamćenja), poboljšavanje koncentracije i samopouzdanja, podizanje kreativnosti na viši nivo, izoštravanje uma, stjecanje sposobnosti za obavljanje više zadataka istovremeno (multitasking), obogaćivanje iskustava, jačanje fleksibilnosti i tolerancije, itd.

Ako bismo gore navedene potencijalne motive učenja stranih jezika rangirali po jačini, na prvom mjestu svakako bi bio motiv posla i profesionalnog angažmana. Njega bi kao motiv na

toj ljestvici pratila želja za učenjem i proširivanjem vidika stjecanjem uvida u literaturu zabilježenu na stranim jezicima, da bi nakon toga uslijedili motivi ideološke naravi, zatim oni koji se dovode u vezu sa čestim putovanjima, itd. Iako epitet "sveti" ima svoju težinu i donosi određene privilegije jezicima koji ga nose, on u kontekstu rangiranja stranih jezika vrijednih učenja i usvajanja može biti i otežavajuća okolnost zato što ljudi takve jezike često svode u domen vjere i za vjeru vezanih znanstvenih disciplina i ne doživljavaju ih kao jezike koji bi mogli biti interesantni i izvan tih uskih okvira, tako da ta pohvalna okolnost i, na prvi pogled, prednost postaje, zapravo, njihova "manjkavost".

Prema tome, ljudi strane jezike uče i nauče zbog toga što za to imaju motiva i što u tome vide svoj interes, a ne zato što su, eventualno, lahki i jednostavni, ili zato što se u procesu podučavanja primjenjuju uspješne metode. Ta motiviranost proizilazi iz objektivne percepcije važnosti nekog jezika, dok je demotiviranost vrlo često posljedica subjektivnog utiska da neki jezik ne zvuči lijepo ili da je težak za učenje. Motivacija rezultira aktivnom ulogom pojedinca koji nije samo pasivni konzument informacija, nego on na tim informacijama insistira i procesuira ih.

S druge strane, slabi rezultati u procesu učenja stranog jezika nisu rezultat komplikovanosti njegove gramatike, slabih i prevaziđenih metoda podučavanja i sličnoga, a dokaz tome je činjenica da motivisani ljudi danas uspijevaju naučiti i neke od najtežih svjetskih jezika, kao što je, npr., kineski, a činili su to i u prošlosti iako metode i tehnike podučavanja nisu bile na nivou onih koje se u nastavi stranih jezika primjenjuju u savremenom dobu. Motivacija može nadoknaditi nedostatke u, npr., jezičkoj nadarenosti, strategijama učenja, nastavnim metodama i tehnikama, izloženosti datim jezicima, itd., te omogućiti postizanje uspjeha. Strani jezik ne može naučiti onaj koji to ne želi, odnosno onaj koji za to nije motivisan, a takav je slučaj s mnogima koji strane jezike danas ne izučavaju kao vlastiti izbor, nego kao sastavni dio nastavnih planova i programa u školama i na visokoobrazovnim ustanovama.

FIN_Zbornik 24.indd 271 27/05/2021 11:52

Kontinuitet i dinamika

Motivacija kazuje zašto se ljudi odlučuju nešto učiniti, a od nje zavisi i koliko snažno će izvoditi određenu aktivnost te koliko dugo su spremni ustrajati u njoj. Zato ćemo u nastavku govoriti o kontinuitetu i dinamici učenja stranoga jezika.

Pored vrijednosti cilja, za motivaciju je, a samim time i intenzitet i dinamiku, bitno i to koliko je cilj datih aktivnosti blizu ili daleko, odnosno koliko se brzo može dostići. Što je neki cilj vrjedniji i stavovi o njemu pozitivniji te što je put njegovog ostvarenja kraći, motivacija je jača, a intenzitet i dinamika su veći.

Što se tiče učenja stranog jezika, intenzitet i dinamika aktivnosti usmjerenih ka njegovom ovladavanju, kao i brzina dostizanja njihovog cilja, uslovljeni su time koliko je dati jezik prisutan u toj sredini, u kojoj mjeri su mu ljudi izloženi te koliko su, shodno tome, pozitivni njihovi stavovi o njemu. Što je neki jezik prisutniji u datoj sredini i što su mu ljudi izloženiji, to je za njegovo ovladavanje potrebno manje snage i energije te vremena i prostora, a vrijedi i obrnuto.

Kad je u pitanju učenje stranoga jezika u institucionalnom smislu (unutar obrazovnih ustanova), intenzitet i dinamika igraju presudnu ulogu u dostizanju postavljenog cilja. Od njih u velikoj mjeri zavisi kakvi će biti konačni rezultati toga procesa. Što su intenzitet i dinamika, koji se vrednuju obimom za tu svrhu predviđenih nastavnih i izvannastavnih aktivnosti, veći, do cilja se brže dolazi, dok u suprotnom dostizanje cilja zahtijeva više vremena i prostora. Naravno, isti intenzitet i dinamika daju bolje rezultate ukoliko su polaznici nastave izloženi datom jeziku i izvan institucionalnog ambijenta, u sredini u kojoj žive, te imaju pozitivan stav o njemu i motivisani su da ga uče.[4]

U ustanovama namijenjenim i specijalizovanim za učenje i podučavanje stranih jezika aktivnosti usmjerene ka dostizanju

4 Vidjeti: Jelena Mihaljević Djigunović, "Interdisciplinarna istraživanja u području obrazovanja na primjeru glotodidaktike", *Sociologija i prostor*, br. 51, Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, Zagreb, 2013., str. 481.

FIN_Zbornik 24.indd 272 27/05/2021 11:52

postavljenih ciljeva su jako intenzivne i dinamične i sve je podređeno što bržem i kvalitetnijem ovladavanju stranim jezicima, dok njihov intenzitet i dinamika te prostor koji im se posvećuje u institucijama koje nisu tako usko orijentisane zavise i od drugih programskih sadržaja. U takvim slučajevima, nedostajući intenzitet i dinamika u učenju stranoga jezika nadoknađuju se, ili bi to tako trebalo biti, kontinuitetom u smislu dužeg trajanja nastave stranoga jezika, ali i neposredne sukcesivnosti nastavnih sadržaja posvećenih njegovom ovladavanju.

Izvan institucionalnih okvira, učenje stranoga jezika je kontinuiran proces, kao što je to uostalom slučaj i sa maternjim jezikom. Naime, jezik je dinamičan mehanizam i poput živih bića konstantno se razvija, posebno u oblasti vokabulara i leksike, tako da se gotovo svakodnevno suočavamo s novim sadržajima u njemu.

Jezik živi životom svojih aktera i društvene zajednice u kojoj je aktuelan tako da snažno reaguje na prilike i okolnosti koje ga okružuju, posebno one koje su bogate intelektualnim, kulturnim i znanstvenim aktivnostima. Svaka pa i najmanja promjena u društvu rezultira određenim promjenama i u samom jeziku kao jednom od obilježja društvenih kolektiviteta na kojima se najdirektnije reflektuju dešavanja u njima, a prema mišljenju Ranka Bugarskog, dinamične društvene promjene svoje utjecaje na zbivanja u jeziku najneposrednije vrše u području leksike.[5]

Osim toga, danas su, pored ekonomske i političke globalizacije, prisutne i kulturološka i jezička koje se ostvaruju kroza sadržaje u printanim i elektronskim medijima na jezicima vodećih svjetskih ekonomskih sila, a očituju se kroz preuzimanje navika i običaja te određene leksike iz datih jezika, što je u svakom jeziku u sklopu globalističkih kretanja očekivano te je prirodan rezultat pratećeg lingvističkog i sociokulturološkog razvoja.[6]

5 Ranko Bugarski, *Jezik u društvu*, Čigoja štampa, Beograd, 1996., str. 49.

6 Amrudin Hajrić, *Kur'an kao standard arapskog jezika*, Fakultet islamskih nauka i El-Kalem, Sarajevo, 2016., str. 166-167.

FIN_Zbornik 24.indd 273 27/05/2021 11:52

U institucionalnim okvirima, naravno, kontinuitet učenja stranoga jezika u smislu dužeg trajanja nastave stranog jezika te neposredne sukcesivnosti nastavnih sadržaja posvećenih njegovom ovladavanju zavisi i od drugih programskih sadržaja kojima se također mora posvetiti određeni prostor. Međutim, sadržaji predmeta koji se slušaju na maternjem jeziku ni u kojem se slučaju, po intenzitetu, dinamici i kontinuitetu aktivnosti posvećenih njihovom usvajanju, ne bi trebali izjednačavati sa stranim jezicima. Za ovladavanje stranim jezicima potrebno je daleko više prostora u nastavnim planovima i programima, prostora koji će biti i kompaktan te bez povremenih kraćih ili dužih prekida i pravljenja pauza između različitih sadržaja u tom procesu.

Kontinuitet u smislu dužeg trajanja nastave stranoga jezika, a isto vrijedi i za druge nastavne predmete, igra značajnu ulogu i zbog toga što je utvrđeno da se brže zaboravljaju informacije koje su usvojene u velikoj količini za kratko vrijeme, nego one čije je usvajanje bilo postepeno te trajalo duži vremenski period.

Isto tako, u učenju stranoga jezika je od velikog značaja i kontinuitet u smislu neposredne sukcesivnosti nastavnih sadržaja posvećenih njegovom ovladavanju te ga je potrebno osigurati zbog toga što je ustanovljeno da se elementi stranog jezika zaboravljaju jednako brzo kao što se i usvajaju.

Zaključak

Kao Evropski dan jezika obilježava se 26. septembar i njime se kao temeljne ideje promoviraju multikulturalizam i višejezičnost te se skreće pažnja na važnost učenja stranih jezika kao medija posredstvom kojih se upoznajemo s drugim kulturama i njihovim dostignućima, ali i instrumenata zahvaljujući kojima ćemo globalno biti bolje pozicionirani u znanstvenim i inim okvirima te savremenom tržištu rada.

Za učenje stranoga jezika važne su predispozicije, nadarenost, uloga nastavnika, strategije učenja, itd., međutim, najznačajniju ulogu igra motivacija, bilo da je riječ o samostalnom ili

FIN_Zbornik 24.indd 274 27/05/2021 11:52

institucionalnom učenju, kao i za nju vezani intenzitet, dinamika i kontinuitet toga procesa. Učenje stranoga jezika je, dakle, proces, a ne čin, i zbog toga mu je neophodno osigurati potrebni prostor u smislu dovoljno dugog vremenskog perioda tokom kojeg će se polaznicima adekvatnim intenzitetom i dinamikom kontinuirano nuditi nastavni sadržaji.

Naravno, sve ove mjere i radnje imat će bolje bolje rezultate ukoliko su polaznici nastave stranog jezika i motivisani da ga uče i usvajaju, a takvi će biti u slučaju jezika koji su u znanstvenom smislu ne samo potrošački, nego i produktivni, koji igraju značajnu ulogu na svjetskom nivou, kojima su polaznici izloženi i izvan institucionalnih okvira te su o njima, posljedično, formirani pozitivni stavovi i utisci.

Literatura

Bugarski, Ranko: *Jezik u društvu*, Čigoja štampa, Beograd, 1996.

Ćoso, Zoran: "Problematika ovladavanja jezikom", *Croatica et Slavica Iadertina*, Sveučilište u Zadru, Zadar, 2016.

Djigunović, Jelena Mihaljević: "Interdisciplinarna istraživanja u području obrazovanja na primjeru glotodidaktike", *Sociologija i prostor*, br. 51, Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, Zagreb, 2013.

Gardner, Robert C.: "Motivation and Second Language Acquisition", *Porta Linguarum*, 8, University of Granada, Granada, 2007.

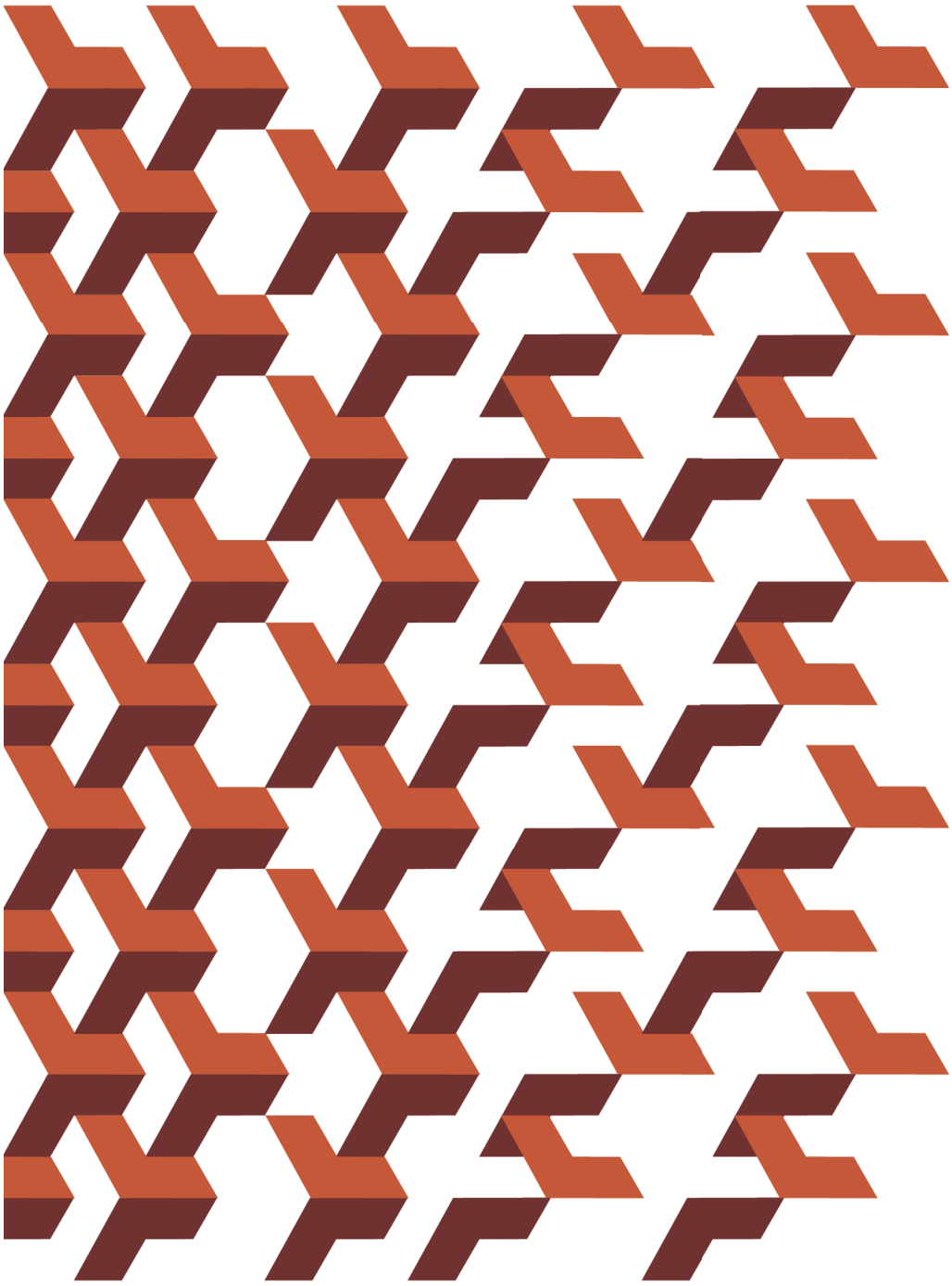
Hajrić, Amrudin: *Kur'an kao standard arapskog jezika*, Fakultet islamskih nauka i El-Kalem, Sarajevo, 2016.

Jelaska, Zrinka i drugi: *Hrvatski kao drugi i strani jezik*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2005.

Krajnović, Marta Medved: *Od jednojezičnosti do višejezičnosti: Uvod u istraživanja procesa ovladavanja inim jezikom*, Leykam International, Zagreb, 2010.

Lambert, Wallace E. i Gardner, Robert C.: *Attitudes and Motivation in Second-Language Learning*, Newbury House Publishers, Massachusetts, 1972.

FIN_Zbornik 24.indd 275 27/05/2021 11:52



FIN_Zbornik 24.indd 276 27/05/2021 11:52

ZEHRA ALISPAHIĆ
O ulozi svršenika VIŠT-a na polju orijentalne filologije u BiH

Zehra Alispahić
vanredni profesor na Katedri za filologiju Kur'ana
zalispahic@yahoo.com
zehra.alispahic@fin.unsa.ba

Pregledni članak
Primljeno: 10. 09. 2020.
Prihvaćeno: 23. 10. 2020.

Ključne riječi:
Šeriatska sudačka škola, Viša islamska šeriatsko-teološka škola, arapski jezik, Odsjek za orijentalistiku, Orijentalni institut, *Prilozi za orijentalnu filologiju*

Sažetak:
Rad nastoji skrenuti pažnju na znanstveni i jezikoslovni doprinos svršenika *Šeriatske sudačke škole* i *Više islamske šeriatsko-teološke škole* koji su predstavljali duhovnu i intelektualnu elitu širom Bosne i Hercegovine. Imajući u vidu nastavne planove i programe te nastavne oblasti koje su izučavali tokom svoga četverogodišnjeg studija, ali i posebnu pažnju koja se na ovim ustanovama polagala izučavanju arapskoga jezika i kompetencije koje su sticali na tom planu, značajan broj svršenika ovih islamskih visokoobrazovnih institucija bili su okosnica u utemeljenju i uspješnim naučnim i obrazovnim rezultatima Katedre za orijentalistiku Filozofskog fakulteta u Sarajevu i Orijentalnog instituta u Sarajevu kao i na planu pokretanja i znanstvenog valoriziranja časopisa *Prilozi za orijentalnu filologiju* Orijentalnog instituta u Sarajevu. Ovaj rad želi skrenuti dužnu pažnju na čitavu plejadu svršenika ovih dviju škola i njihovu ključnu ulogu u utemeljenju spomenutih institucija u kontekstu naučnog i istraživačkog rada ovih ustanova.

FIN_Zbornik 24.indd 277 27/05/2021 11:52

Zehra Alispahić

The Role of The Islamic Sharia Theological School Graduates in the Field of Oriental Philology in Bosnia and Herzegovina

Keywords:

Sharia Judicial School, Higher Islamic Sharia Theological School, Arabic Language, Department of Oriental Studies, Oriental Institute, *Contributions to Oriental Philology*

Abstract:

The paper seeks to draw attention to the scientific and linguistic potentials of the Sharia Judicial School and the Higher Islamic Sharia Theological School graduates, which represented the spiritual and intellectual elite throughout Bosnia and Herzegovina. Having in mind the curricula and the fields they studied during their four-year study, but also the special attention paid to the study of the Arabic language at these institutions and the competencies they acquired in that field, a significant number of graduates of these Islamic higher education institutions were the backbone in the establishment and successful scientific and educational results of the Department of Oriental Studies of the Faculty of Philosophy in Sarajevo and the Oriental Institute in Sarajevo as well as in terms of launching and scientific valorization of the journal Contributions to *Oriental Philology* of the Oriental Institute in Sarajevo. This paper seeks to draw due attention to the graduates of these two schools and their key role in the establishment of these institutions in the context of their scientific and research work.

زهرة عليسباهيتش

في دور خريجي المدرسة الشرعية اللاهوتية الإسلامية العليا في مجال فقه اللغات الشرقية بالبوسنة والهرسك

الكلمات المفتاحية:

مدرسة القضاء الشرعي، المدرسة الشرعية اللاهوتية الإسلامية العليا، اللغة العربية، قسم اللغات الشرقية، معهد الاستشراق، الأبحاث في فقه اللغات الشرقية

الملخّص:

يقصد هذا البحث الإشارة إلى القدرات العلمية واللغوية لخريجي مدرسة القضاء الشرعي والمدرسة الشرعية اللاهوتية الإسلامية العليا الذين كانوا يمثّلون النخبة الفكرية والذهنية في جميع أنحاء البوسنة والهرسك. ونظرا للمناهج الدراسية والمجالات العلمية التي كانوا يدرسونها خلال دراستهم المستمرّة لمدّة أربع سنوات، وكذلك للاهتمام الخاصّ الذي كان يُولّى في هذه المؤسّسات لدراسة اللغة العربية والمؤهّلات التي كانوا يكتسبونها في ذلك المجال، كان عدد كبير من خريجي هذه المؤسّسات التعليمية العليا الإسلامية قوة قيادية في تأسيس قسم اللغات الشرقية التابع لكلية الفلسفة ومعهد الاستشراق في سراييفو ونتائجهما العلمية والتعليمية البارزة، وكذلك في التأسيس والتقييم العلمي لمجلة الأبحاث في فقه اللغات الشرقية التابعة لمعهد الاستشراق. ويقصد هذا البحث الإشارة إلى المجموعة الكاملة من خريجي هاتين المدرستين ودورهم الرئيسي في تأسيس المؤسسات المذكورة في سياق بحثها العلمي.

FIN_Zbornik 24.indd 278 27/05/2021 11:52

Uvod

Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu predstavlja najstariju instituciju visokoškolskog islamskog obrazovanja u jugoistočnoj Evropi. On je plod viševjekovne tradicije islamskog obrazovanja u Bosni i Hercegovini čiji su mozaik gradile prve podignute džamije, mektebi, tekije, prve osnovne škole (*muallimhane*) u drugoj polovini XV. stoljeća, potom medrese, hanikah, škole *Daru-l Kur'an* i *Daru-l hadis* u XVI. stoljeću. Devetnaesto stoljeće na prostore Bosne i Hercegovine otvara prostor za nove modele islamskog obrazovanja bliske tada aktualnim evropskim trendovima. Tako se "neposrednim navjestiteljima današnjeg Fakulteta islamskih nauka UNSA mogu smatrati *Šeriatsko-sudačka škola* (*Mekteb-i nuvvab*) u Sarajevu utemeljena naredbom Zemaljske vlade za BiH – Rješenje br. 23972 od 14. maja 1887. godine, *Daru-l muallimin* – Učiteljska škola, osnovana odlukom Zemaljske vlade br. 22476/I od 16. maja 1891. godine, *Alijja* – Viši stepen Gazi Husrev-begove medrese, čl. 1. koji je usvojio Ulema medžlis rješenjem broj 281/1927., od 21.3.1927 i *Viša islamska šeriatsko-teološka škola* osnovana 1935./36. godine Uredbom o VIŠT-u, koja je odobrena od Ministarstva prosvjete br. P 191 30. marta 1937., Službene novine br. 93.A 31. marta 1937. i Službene novine br. 82-XXV od 10. aprila 1937.)."[1] *Šeriatsko-sudačka škola* (*Mekteb-i nuvvab*) je na taj način dala nemjerljiv obrazovni i naučni doprinos koji je predstavljao najavu i pokušaj formiranja Univerziteta u Sarajevu.[2]

To da je arapski jezik od samog početka bio temeljni predmet za ovu instituciju potvrđuje i podatak da u "Organizacionom institutu za Šeriatsku sudačku školu u Sarajevu u članu 2. stoji: Pitomci koji će se primati u ovu obrazovnu instituciju, bit će oni koji su s uspjehom položili ispit iz arapskog jezika, gramatike i sintakse". Ovaj ispit će polagati prema ovoj naredbi

1 "Fakultet islamskih nuaka", u *Historija razvoja Fakulteta islamskih nauka*, priredio prof. dr. Omer Nakičević, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1998, str. 117.

2 "Prvih 70 godina u matici razvoja Bosne i Hercegovine", u *70 godina Univerziteta u Sarajevu, Univerzitet u Sarajevu – pokretač razvoja bosanskohercegovačkog društva*, Univerzitet u Sarajevu, Sarajevo 2019, str. 23.

FIN_Zbornik 24.indd 279 27/05/2021 11:52

pred komisijom u sastavu: profesora Šeriatske sudačke škole, člana Muhamedanskog školskog odbora i činovnika (prestavnika) Zemaljske vlade."[3] Pozicija arapskoga jezika u Nastavnom planu i programu ove škole bila je uvjetovana činjenicom da on predstavlja bazu za izučavanje glavnine predmeta. I kasnija obrazovna orijentacija Teološkog fakulteta (danas Fakulteta islamskih nauka UNSA) čiji se rad baštini na temeljima Više islamske šeriatsko-teološke škole stoji "da će raditi na pripremi i edukaciji novih generacija promicatelja islama i arapskog jezika te na širenju islamskih znanosti i arapskog jezika među mladim naraštajima u Bosni i Hercegovini".[4] Treba napomenuti da se do najnovijih reformi studijskih programa ulaskom u novo 21. stoljeće arapski jezik na Fakultetu islamskih nauka izučavao na sve četiri godine dodiplomskog studija sa po šest sati u prve dvije i četiri sahata u trećoj i četvrtoj godini, a da je u jasno preciziranoj viziji postdiplomskog studija iz 1977. godine ostalo zabilježeno "da će postdiplomski studij obuhvatati slijedeće oblasti: Kur'an-i Kerim i kur'anske znanosti, Tefsir i tefsirske znanosti i arapski jezik, Hadis i hadiske znanosti, Akaid i savremene pravne škole (uporedne religije), Islamsku kulturu i civilizaciju i islamsku pedagogiju".[5]

Mnogolike kompetencije svršenika ŠSŠ i VIŠT-a

U pedeset godina svoga postojanja, od 1887. godine kada je utemeljena *Šeriatska sudačka škola* do 1937. godine kada je transformirana u *Višu islamsku šeriatsko-teološku školu*, diplomu ovih prestižnih škola ponijelo je 370 svršenika. Prema podacima Spomenice *Šeriatske sudačke* škole u Sarajevu izdate prilikom obilježavanja pedesetogodišnjice, ovu školu je pohađalo ali nije završilo, u različitim vremenskim periodima još 77

3 Omer Nakičević, *Svršenici Mekteb-i nuvvaba bili su utemeljitelji i nosioci orijentalnih studija na Sarajevskom univerzitetu*, u Muallimov forum o Arapskom jeziku, *Novi Muallim*, br. 60. Sarajevo, 2014, str. 10.

4 Ibid., 11.

5 Ibid., 11.

FIN_Zbornik 24.indd 280 27/05/2021 11:52

učenika.[6] Među svršenicima je bilo i ministara, narodnih poslanika, državnih savjetnika, članova ulema medžlisa, muftija, imama, sudija, nastavnika, šeriatskih sudija, upravnih činovnika, advokata, vojnih imama, vakufskih činovnika, željezničkih činovnika, općinskih činovnika, bankovnih činovnika, privatnika, studenata i onih koji su čekali namještenje...[7] Jednostano kazano, svršenici ove škole predstavljali su prvu intelektualnu elitu ovih prostora, nositelje brojnih kompetencija, koja je na poseban način obogatila vjerski, kulturni, znanstveni i privredni potencijal značajnog dijela bosanskohercegovačkog područja. "Većina ih je otišla u šeriatsko-sudsku službu ili u nastavnike i profesore vjeronauke i arapskog jezika u srednjim školama. Među njima je bilo i onih koji su se posvetili i drugim zanimanjima: sudačkoj struci, advokaturi, činovničkom zvanju raznih struka. Među onima koji su se posvetili šeriatsko-sudačkoj službi, bilo je i onih koji su se istakli i kao pisci u toj ili nekoj drugoj disciplini. Neki od njih su slovili kao poznati i veoma uvaženi stručnjaci svoga znanja."[8]

Arapski jezik kao temeljna odrednica u nastavnim planovima i programima

U periodu od 1937. do 1945. kada je radila kao *Viša islamska šeriatsko-teološka škola* i kada je obustavljen njezin rad, ovu školu je završilo još 37 kandidata.[9] Štatut o ustrojstvu škole za šeriatske suce jasno je opredijelio dužinu školovanja od pet godina te nastavne predmete čiju osnovu su na različitim nivoima činili: *Stari arapski jezik*, *Logika (mantik)*, *Retorika i stilistika (meani ve beyan ve bedi'*, *Dogmatika (Akaid)*, *Šerijatsko pravo (Ilmi fiqh)*, *Pravna pravila i nauka o tradiciji (Usuli fiqh)*, *Juristička stilistika (saqqi šer'-i)*, *Nasljedno pravo (faraiz)*, *Šeriatsko procesualno*

6 Spomenica *Šerijatsko sudačke škole u Sarajevu*, izdana prilikom pedesetogodišnjice ovog zavoda (1887.-1937.), Islamska dionička štamparija, Sarajevo, 1937., str. 92-93.

7 Ibid., 91.

8 Vidi: Mahmud Traljić, *Istaknuti Bošnjaci*, El-Kalem, Sarajevo, 1998., str. 322.

9 "Fakultet islamskih nuaka", u *Historija razvoja Fakulteta islamskih nauka*, priredio prof. dr. Omer Nakičević, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1998., 115.

FIN_Zbornik 24.indd 281 27/05/2021 11:52

pravo (Usuli muhakemat), *Zakon o zemljišnom posjedu (Kavanini erazi)*, *Evropsko pravo*, *Bosanski jezik*, *Matematika*, *Zemljopis*, *Povijest*.[10]

Tokom postojanja *Šeriatske sudačke škole* dešavale su se česte promjene u nastavnom planu i programu. Na temelju postignutih uspjeha u pojedinim nastavnim predmetima mijenjao se, povećavao ili smanjivao broj časova, uvodile se nove knjige, proširivao se nastavni plan i program novim nastavnim predmetima, a sve u cilju što bolje edukacije šeriatskih sudaca. Tako je npr. naredbom Zemaljske vlade od 25. septembra 1912. godine povećan fond sati iz arapskoga jezika, uvedena povijest arapske književnosti i turski jezik u svim godištima.[11] Šta god da su bili svršenici ovih škola, poznavanje arapskoga jezika prema temeljnim odrednicama ovih škola bio je dio njihovoga identiteta koji su dostojanstveno nosili u svim svojim namještenjima i poslovima koje su obavljali.

Iako je saglasnost o transformaciji *Šeriatske sudačke škole* potpisana 1935. godine, Uredbu o njezinom radu Ministarstvo prosvjete Kraljevine Jugoslavije dalo je tek 1937. godine. Namjera je bila da to bude visokoobrazovna institucija. Upisivali su je apsolventi *Šeriatske sudačke škole*, svršenici osmih razreda medresa u Sarajevu i Skoplju te apsolventi gimnazije sa položenom maturom. "Ovi uvjeti osiguravali su joj 'rang sveučilišta' ali je u javnosti isticano da postoje stanoviti razlozi formalne te djelimično materijalne i političke prirode zbog kojih je naziv obrazovne ustanove paradoksalan definirajući je ujedno i kao i višu i visoku obrazovnu instituciju."[12] Ipak je, "ustanovljenje visoke obrazovne institucije u Sarajevu dočekano kao "prvi zametak" bosanskog univerziteta.[13] Nužno je istaći da je *Viša islamska šeriatsko-teološka škola* uživala veliko povjerenje među

10 Spomenica Šerijatsko sudačke škole u Sarajevu, izdana prilikom pedesetogodišnjice ovog zavoda (1887.-1937.), Islamska dionička štamparija, Sarajevo, 1937., 27-29.

11 Ibid., 31-32.

12 Samir Beglerović, *Tesavvuf Bosne u vidicima Fejzulaha Hadžibajrića: Vjerski i kulturni razvoj muslimana u prvoj polovini XX stoljeća*, Bookline d.o.o., Sarajevo, 2014., str. 199.

13 Ibid., 200.

FIN_Zbornik 24.indd 282 27/05/2021 11:52

muslimanskom inteligencijom i narodom, ali je bila i prihvaćena u široj društvenoj zajednici. Zanimljivo je da su pojedina manja mjesta imala na desetine svršenika ove prestižne visoke odgojno-obrazovne ustanove koji su, a to se s pravom može kazati sa ove vremenske distance od gotovo cijelog stoljeća, gradili ozbiljnu intelektualnu elitu i snažan akademski, adminsitrativni i istraživački resurs ovoga podneblja. "Ono što nije uspjelo većini organizacija bosanskih muslimana, vjerskim i političkim – da okupi barem većinu političkih pravaca muslimana – čini se da je uspjelo *Višoj šeriatsko-sudačkoj školi*."[14] Tako krajnje angažiran rad profesora i svršenika *Šeriatske sudačke škole* i *Više islamske šeriatsko-teološke škole* kreirao je platformu za uspostavljanje kulturne i političke autonomnosti Bosne i Hercegovine u vremenima potonjim. U najnovijem monografskom izdanju Univerziteta u Sarajevu, u povodu sedamdesete godišnjice od njegovog utemeljenja, u dva uvodna teksta, o *Višoj šeriatsko-sudačkoj školi* govori se u kontekstu moderne povijesti visokog obrazovanja u Bosni i Hercegovini. Tako prof. dr. Nusret Isanović ističe da su "u više mahova činjeni pokušaji da se Škola transformira u fakultet ili visoko učilište, što se dogodilo tek 1935. godine kada je osnovana *Viša islamska šeriatsko-teološka škola* sa četverogodišnjim studijem; njena epistemologija i obrazovni telos bili su posvećeni razvoju šeriatsko-teoloških nauka te školovanju visokostručnog kadra za državne sudove, nastavnike u gimnazijama i drugim srednjim školama, kao i administrativnog kadra za Islamsku zajednicu. Studij je ostvarivao program iz tri glavne naučne oblasti: prava, teologije i lingvistike. Svršenici VIŠT-a mogli su nastaviti neku vrstu postdiplomskih specijalističkih studija, ali ne i doktorat."[15]

14 Ibid., 203.

15 "Bosanskohercegovačko visokoobrazovno tropuće", u *70 godina Univerziteta u Sarajevu, Univerzitet u Sarajevu – pokretač razvoja bosanskohercegovačkog društva*, Univerzitet u Sarajevu, Sarajevo 2019, str. 19.

FIN_Zbornik 24.indd 283 27/05/2021 11:52

Zašto nije osnovana Katedra za orijentalistiku na VIŠT-u?!

Budući da su današnji *Fakultet islamskih nauka* UNSA, ali i *Viša islamska šeriatsko-teološka škola* kao njegov neposredni navjestitelj najizravnije naslonjeni na vjerske i kulturnoprosvjetne temelje i na duhovno bogatstvo prošlosti islama na ovim prostorima, prirodno je zaključiti da su i svršenici ove škole, imajući u vidu nastavne planove i programe te široku naobrazbu koju su sticali tokom svog petogodišnjeg školovanja, predstavljali nukleus svih relevantnih aktivnosti i gibanja u znanstvenim i istraživačkim sferama na polju vjere, kulture i prosvjete, humanističkih, historijskih, pravnih i filoloških znanosti na prostorima Bosne i Hercegovine u drugoj polovini XX. stoljeća. Zato je i promocija bošnjačke kulturne baštine na orijentalnim jezicima bila u cilju afirmacije nacionalnog identiteta. Zavidna upućenost svršenika *Šeriatske sudačke škole* i *Više islamske šeriatsko-teološke škole* u bosansko kulturno naslijeđe, ali sistematski, organizirano i legitimno dala je svoje prave rezultate kroz osnivanje Orijentalnog instituta u Sarajevu, kod otvaranja Katedre za orijentalistiku na Filozofskom fakultetu u Sarajevu te kod pokretanja znanstvenog časopisa Orijentalnog instituta u Sarajevu *Prilozi za orijentalnu filologiju* 1950. godine. Ovdje nam se čini zanimljivim dodatno istaći rezultate istraživanja rahm. Samira Beglerovića o vjerskom i kulturnom razvoju bosanskih muslimana u prvoj polovini XX. stoljeća koji nam kazuju da "nikad nije realizirana inicijativa za osnivanje Katedre za orijentalistiku na *Višoj islamskoj šeriatsko-teološkoj školi* koja je zaista postojala. Ova inicijativa imala je svoje političke razloge, u promoviranju hrvatsva bosanskih muslimana, ali i one praktične naravi koji bi definitivno ustanovili i očuvali visokoobrazovne institucije muslimana na našim prostorima iz kojih je stvarno planirano kasnije razvijanje javnog univerziteta, prve moderne obrazovne institucije te vrste u Bosni i Hercegovini uopće. Jer, nakon ukidanja *Više islamske šeriatsko-teološke škole* s dolaskom nove komunističke ideologije prekinut je kontinuitet visokog obrazovanja u Bosni i Hercegovini koji je razvijan

FIN_Zbornik 24.indd 284 27/05/2021 11:52

skoro na identičan način kao u Zapadnoj Evropi: osnivanjem teoloških temeljnih, potom viših i visokih škola, te u moderno doba uspostavljanjem jedne krovne institucije – univerziteta... Nepunih pet godina nakon ukidanja *Više islamske šeriatsko-teološke škole* kao preteče bosanskog univerziteta, komunističke vlasti su osnovale Univerzitet u Sarajevu, koji, za razliku od većine univerziteta u Evropi, nije sadržavao teološki studij. Da paradoks bude veći, bosanskim muslimanima je ponovna uspostava teološkog studija onemogućavana više od trideset godina, nakon čega je, ponovo pod određenim protektoratom vlasti, osnovan Islamski teološki fakultet.[16]

Utemeljitelji orijentalne filologije u BiH

Detaljnim uvidom u raspoloživu arhivsku građu i spomenice *Šeriatske sudačke škole* i *Više islamske šeriatsko-teološke škole* i spiskove svršenika ovih institucija, iščitavanjem dostupnih biografija i građe jednog broja od spomenutih 407 svršenika ovih dviju škola koje su egzistirale oko šest desetljeća te uvidom u bibliografije *Priloga za orijentalnu filologiju* od 1950. do 2000. godine i uvidom u preglede radnika Orijentalnog instituta, naučnih i stručnih saradnika za period od 1950. do 2000. godine zaključili smo da su svršenici ovih dviju institucija predstavljali okosnicu naučno - istraživačkog rada na polju orijentalne filologije te utemeljenja i razvoja Odsjeka za orijentalistiku Filozofskog fakulteta u Sarajevu, utemeljenja i razvoja Orijentalnog instituta i pokretanja *Priloga za orijentalnu filologiju* barem u prvom, drugom i trećem desetljeću njihovog rada.

Derviš Korkut (diplomirao 1913.), Šaćir Sikirić (diplomirao 1915.), Hamid Hadžibegić (diplomirao 1921.), Omer Mušić (diplomirao 1924.), Besim Korkut (diplomirao 1925.), Mehmed Mujezinović (diplomirao 1939.), Adem Handžić (diplomirao 1940.), Hazim Šabanović (diplomirao 1941.), Muhamed Mujić (diplomirao 1944.), Salih Alić, Hifzija Hasandedić, Salih Trako i

16 Ibid., 227.

FIN_Zbornik 24.indd 285 27/05/2021 11:52

Alija Bejtić – iako se u spomenutim pregledima ne navodi njihova kompletna obrazovna vertikala, nužno je istaći da su svi bili svršenici *Šeriatske sudačke škole* i *Više islamske šeriatsko- teološke škole* te da su kao takvi dali ogroman doprinos utemeljenju, rastu i razvoju Odsjeka za orijentalistiku Filozofskog fakulteta, Orijentalnog instituta u Sarajevu i *Priloga za orijentalnu filologiju*.

S pojavom prvog broja *Priloga za orijentalnu filologiju* svoje radove potpisuju Hamid Hadžibegić (*Turski dokumenti Grbaljske župe iz XVII stoljeća* i *Turski dokumenti o početku ustanka u Hercegovini i Bosni 1875. godine*), Šaćir Sikirić (*Sudi kao komentator Sadijevog Gulistana*), Hazim Šabanović (*Turski diplomatički izvori za istoriju naših naroda*). Od drugog broja oni su i članovi Redakcije *Priloga za orijentalnu filologiju*.

Već od drugog broja svojim tekstovima poseban doprinos počinju davati Mehmed Mujezinović (*Turski natpisi u Sarajevu iz XVI vijeka*), Omer Mušić (*Poslanica Šejha Muhameda Užičanina beogradskom valiji Muhamed paši*) i Muhamed Mujić (*Jedna bujuruldija Husein bega Gradaščevića*).

Od trećeg i četvrtog broja *Priloga za orijentalnu filologiju* sa svojim znanstvenim radovima javljaju se i Alija Bejtić (*Spomenici osmanlijske kulture u Bosni i Hercegovini*) i Adem Handžić (*Pisma Ahmed-paše Dugalića dubrovačkom knezu i vlasteli*).

Ovoj iznimnoj grupi svršenika *Više islamske šeriatsko-teološke škole* od petog broja se pridružio i Hifzija Hasandedić (*Zadužbine Čejvan Kethode u Hercegovini*). Ova grupa znanstvenika i svršenika *Više islamske šeriatsko-teološke škole* nastavljaju svoj znanstveni doprinos kontinuiranim objavljivanjem originalnih znanstvenih radova u *Prilozima za orijentalnu filologiju*.

U osmom broju *Priloga* pojavljuje se i Besim Korkut (*Da li se Zadrani spominju u "Hiljadu i jednoj noći"?*).

U X. broju svoje radove počinje objavljivati Salih Trako (*Al-wasfu –l kamil fi ahvali veziri l-adil. Biografija bosanskog vezira Murteza-paše od Muhameda Nergisija*).

Od VIII. do XIX. broja na čelu *Priloga za orijentalnu filologiju* nalazi se dr. Hazim Šabanović.

O kontinuitetu znanstvene posvećenosti i predanosti svršenika *Više islamske šeriatsko-teološke škole* najbolje svjedoči bibliografija *Priloga za orijentalnu filologiju* koja nam kazuje da su spomenuti svršenici ove škole bogatili stranice ovog internacionalno valoriziranog časopisa svojim radovima iz sfere prevođenja osmanskih historijskih izvora, književnosti bosanskih autora na arapskom, turskom i perzijskome jeziku, islamistike, svih oblasti orijentalistike, historije i književnosti muslimana Bosne i Hercegovine na orijentalnim jezicima, historije Bosne, historiji materijalne i duhovne kulture Bosne i Hercegovine arapske filologije i književnosti, proučavanju osmanskih izvora i historije naših naroda pod osmanskom vlašću.[17] Valja napomenuti i to da su svi spomenuti istraživači i znanstvenici pored angažmana na Orijentalnom institutu u Sarajevu i posebnog doprinosa u publiciranju *Priloga za orijentalnu filologiju* svoje stručne znanstvene i istraživačke radove objavljivali i u drugim važnim znanstvenim časopisima širom bivše Jugoslavije. Kao naučni saradnici, viši naučni saradnici, stručni učitelji, knjižničari, stručni saradnici, viši stručni saradnici, naučni savjetnici, asistenti u Orijentalnom institutu od njegovog osnutka su dio svog znanstvenog i profesionalnog vijeka provodili Hamid Hadžibegić, Omer Mušić, Besim Korkut, Salih Alić, Hazim Šabanović, Adem Handžić, Alija Bejtić i Muhamed Mujić koji je u periodu od 1982. do 1984. godine obavljao dužnost direktora Orijentalnog instituta.

Među 470 svršenika *Šeriatske sudačke škole* i *Više islamske šeriatsko-teološke škole* do 1945. godine kada je ukinuta i kada drugih viših i visokih škola u kojima se izučavao na bilo koji način arapski jezik, poezija, književnost, itd. nije ni bilo, treba spomenuti i druga važna imena koja su dala značajan doprinos na polju orijentalistike i orijentalne filologije, ali u različitim oblastima humanističkih znanosti poput Šabana Hodžića (diplomirao 1925.), Muhammeda Emin Dizdara (diplomirao

17 Vidi: Orijentalni institut u Sarajevu 1950. – 2000., Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo 2000.

FIN_Zbornik 24.indd 287 27/05/2021 11:52

1902.), Muhammeda Pandže (diplomirao 1920.), Alije Aganovića (diplomirao 1925.), Muhammeda Tajiba Okića (diplomirao 1925.), Abdullaha Škaljića (diplomirao 1926.), Kasima Dobrače (diplomirao 1928.), Huseina Đoze (diplomirao 1933.). Među njima i hfz. Ibrahima Trebinjca, hfz. Mahmuda Traljića, Hasana Škapura, Kasima Hadžića, Mustafu Busuladžića i dugu plejadu zaslužnih koji su završili *Šeriatsko sudačku školu* ili *Višu islamsku šeriatsko-teološku školu*.

Zaključak

Dok najpoznatiji i najveći europski i svjetski univerziteti u Bolonji, Sorboni, Oxfordu, Cambridgu kao simboli intelektualnog i obrazovnog prestiža imaju snažnu konekciju sa svojim teološkim korijenima, dotle Univerzitet u Sarajevu svoju povijest do sada nije konektovao za Gazi Husrev-begovu vakufnamu i početak priče o institucionalnim oblicima visokog islamskog obrazovanja na ovim prostorima koji su slijedile Šeriatsko sudačka škola i Viša islamska šeriatsko-teološka škola koje su bile njegova preteča. Nasilni diskontinuitet visok islamskog obrazovanja u Bosni i Hercegovini porodio je univerzitet bez ikakve konekcije sa svojim teološkim korijenima. Povratak teoloških fakulteta u univerzitetsku zajednicu desio se na početku ulaska u novo stoljeće. A svršenici Šeriatske sudačke škole i Više islamske šeriatsko-sudačke škole imali su krucijalnu ulogu u osnivanju, radu i razvoju brojnih organizacionih jedinica Univerziteta, a posebno u sferi humanističkih znanosti i utemeljenja i razvoja orijentalne filologije na prostorima Balkana i Bosne i Hercegovine.

Literatura

Beglerović, Samir, "Tesavvuf Bosne u vidicima Fejzulaha Hadžibajrića: Vjerski i kulturni razvoj muslimana u prvoj polovini XX stoljeća", Bookline d.o.o., Sarajevo, 2014.

Islamski teološki fakultet, Nastavni plan i program, Sarajevo, 1991.

Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu 1977–2017, (monografsko izdanje), Fakultet islamskih nauka UNSA, Sarajevo, 2017.

Nakičević, Omer (priredio), "Historija razvoja Fakulteta islamskih nauka", Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1998.

Nakičević, Omer, "Svršenici Mekteb-i nuvvaba bili su utemeljitelji i nosioci orijentalnih studija na Sarajevskom univerzitetu", u Muallimov forum o Arapskom jeziku, *Novi Muallim*, br. 60., Sarajevo, 2014.

Orijentalni institut u Sarajevu 1950.–2000., Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2000.

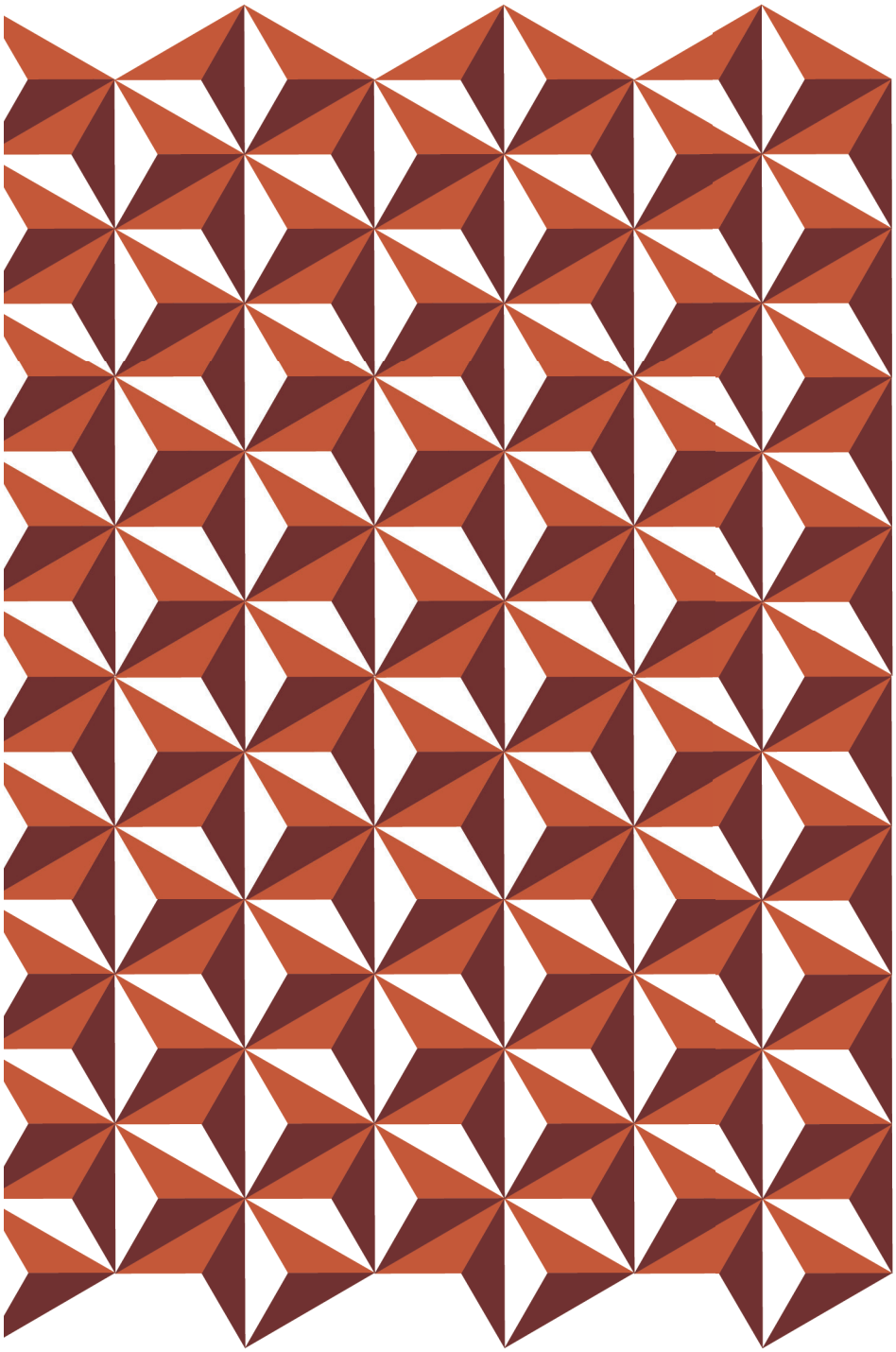
Spomenica *Šerijatsko sudačke škole u Sarajevu*, izdana prilikom pedesetogodišnjice ovog zavoda (1887-1937), Islamska dionička štamparija, Sarajevo, 1937.

Traljić, Mahmud, "Istaknuti Bošnjaci", El-Kalem, Sarajevo, 1998.

Univerzitet u Sarajevu, Orijentalni institut u Sarajevu 1950-2015., (priredio Aladin Husić), Sarajevo, 2015.

70 godina Univerziteta u Sarajevu, Univerzitet u Sarajevu – pokretač razvoja bosanskohercegovačkog društva, Univerzitet u Sarajevu, 2019.

FIN_Zbornik 24.indd 289 27/05/2021 11:52



FIN_Zbornik 24.indd 290 27/05/2021 11:52

DINA SIJAMHODŽIĆ-NADAREVIĆ
Islamski pristup kritičkom razmišljanju i primjena u odgojno-obrazovnom procesu

Dina Sijamhodžić-Nadarević
vanredni profesor na Katedri za religijsku pedagogiju i psihologiju
dina.sijamhodzic-nadarevic@fin.unsa.ba

Originalni naučni rad
Primljeno: 12. 09. 2020.
Prihvaćeno: 31. 10. 2020.

Ključne riječi:
kritičko razmišljanje, islamska perspektiva, odgoj, obrazovanje

Sažetak:
U prvom odjeljku ovog rada pokazuje se kako se Kur'an odnosi prema kritičkom razmišljanju i poticanju viših spoznajnih procesa kod čovjeka uključujući ujedno etički i odgojni aspekt. Analiziraju se raznoliki kur'anski pojmovi koji ukazuju na više misaone procese i kritičko razmišljanje. Ističe se i sunnetska perspektiva koja potiče razvijanje kritičkog rasuđivanja i razumijevanja.
Rad daje osvrt i na srednjovjekovnu islamsku učenost, koja je, slijedeći kur'ansku i sunnetsku ideju promicanja kritičkog razmišljanja, zagovarala širenje znanstvenog rasuđivanja razrađujući teorijski i praktično koncepcije nastave koje će promicati više spoznajne nivoe učenika/studenata vodeći brigu o etičkim, moralnim i emocionalnim aspektima obrazovanja.
Ove ideje i koncepcije su i danas relevantne i primjenljive u novom odgojno-obrazovnom kontekstu kojima dodatno treba operacionalizacija i razrada, na što se ukazuje u radu.

FIN_Zbornik 24.indd 291 27/05/2021 11:52

Dina Sijamhodžić-Nadarević

Islamic Approach to Critical Thinking and its Application in the Educational Process

Keywords:

critical thinking, Islamic perspective, upbringing, education

Abstract:

The first section of this paper shows how the Qur'an relates to critical thinking and the encouragement of higher cognitive processes in man, including both the ethical and educational aspects. A variety of Qur'anic concepts that indicate higher intellectual processes and critical thinking are analyzed. The Sunni perspective, which encourages the development of critical reasoning and understanding, is also emphasized.

The paper also reviews medieval Islamic scholarship, which, following the Qur'anic and Sunni idea of promoting critical thinking, advocated the spread of scientific reasoning by elaborating theoretical and practical concepts of teaching that would promote higher cognitive levels in students, taking care of ethical, moral and emotional aspects of education.

These ideas and concepts, that are still relevant and applicable in the new educational context, need further operationalization and elaboration, which is pointed out in the paper.

دينا صيامهوجيتش–ندارفيتش

الموقف الإسلامي من التفكير النقدي وتطبيقه في التعليم والتربية

الكلمات المفتاحية:

التفكير النقدي، المنظر الإسلامي، التربية، التعليم

الملخّص:

يُشار في الجزء الأول من البحث إلى موقف القرآن الكريم من التفكير النقدي والحثّ على العمليات المعرفية العليا عند الإنسان بما فيها من الجانبين الخلقي والتربوي. ويتمّ فيه تحليل الألفاظ القرآنية المختلفة التي تشير إلى العمليات الفكرية العليا والتفكير النقدي. ويُؤكّد فيه أيضا على منظر السنة الذي يحثّ على تطوير التفكير والفهم النقديين.

ويقدّم البحث لمحة إلى المعرفة الإسلامية في القرون الوسطى التي كانت، وهي تتابع فكرة القرآن الكريم والسنة النبوية لتطوير التفكير النقدي، تسعى إلى نشر التفكير العلمي من خلال التفصيل النظري والتطبيق العملي لنماذج التعليم التي ستطوّر مستويات الطلاب المعرفية العليا وهي تهتمّ بجوانب التعليم الخلقية والأدبية والعاطفية.

وهذه الأفكار والنماذج ما زالت مهمّة وقابلة للتطبيق في السياق التعليمي التربوي الجديد وتحتاج مزيدا من التفصيل والتطبيق مما يشير إليه هذا البحث.

FIN_Zbornik 24.indd 292 27/05/2021 11:52

Uvod

U savremenoj znanosti o odgoju sistematično i praktično su razrađene obrazovne kategorizacije/taksonomije ciljeva učenja (Bloomova, Finkova, Andersonova itd.) koje zorno pokazuju različite spoznajne nivoe, od onih činjeničnih stečenih pukim memoriziranjem, preko razumijevanja, primjene, analize, sinteze, kritičkog vrednovanja, kreiranja i sl. Neodvojive su i taksonomije afektivnih/odgojnih ciljeva te psihomotoričkih ciljeva. Ove kategorizacije nivoa znanja i odgojnih ciljeva primjenjuju se u obrazovnim sistemima diljem Svijeta i teže praktično kreiranju odgojno-obrazovnog procesa koji će promicati više spoznajne nivoe i kritičko razmišljanje učesnika u odgojno-obrazovnom procesu na svim nivoima obrazovanja, inkorporirajući ujedno i odgojnu komponentu.

Međutim, sama ideja kategorizacije nivoa znanja nije novina koju nudi savremena pedagoška misao. S druge strane, iz ugla religijske pedagogije nadaje se zanimljivim i korisnim analizirati religijsku perspektivu i pristup poticanju viših spoznajnih nivoa, kritičkog i kreativnog razmišljanja povezanih uvijek sa zadovoljenjem odgojnih ciljeva.

Kritičko razmišljanje je intelektualno discipliniran postupak aktivnog i vještog konceptualiziranja, primjene, analiziranja, sintetiziranja i/ili vrednovanja podataka prikupljenih promatranjem, iskustvom, razmišljanjem, obrazloženjem ili komunikacijom, kao vodič uvjerenju/vjerovanju i djelovanju.[1]

Islamski pristup razvoju viših misaonih procesa i kritičkom razmišljanju temelji se na izvorima vjerovanja i znanja u islamu.

Obrazovanje u islamu izvedeno je iz načela Kur'ana i Sunneta. Okvir islamskog obrazovanja naglašava upotrebu uma (*'aql* – kognitivno), srca (*qalb* – afektivno), duhovne, fizičke i moralne sposobnosti za formiranje visokoumnih, kreativnih i odgojenih pojedinaca. Upute za učenje nemaju za cilj samo

1 "Defining Critical Thinking", na veb-portalu: *The Foundation for Critical Thinking*. Dostupno na: https://www.criticalthinking.org/pages/defining-critical-thinking/766, posjećeno 17. 08. 2020.

FIN_Zbornik 24.indd 293 27/05/2021 11:52

ispunjavanje umova znanjem, nego i poticanje dobrih karaktera i razumijevanje društvenih obaveza. Stoga, iz islamske perspektive, poticajno učenje naglašava ugradnju islamskih vrijednosti za stvaranje holističkih pojedinaca (*insan al-kamil*). Kritičko rasuđivanje u islamskoj vjerskoj tradiciji, posebno njezino pisano nasljeđe, u osnovi Kur'an i Sunnet poslanika Muhammeda, a.s., ističu važnost kritičkog rasuđivanja i provjerljivo razmišljanje. Islamski pedagoški pogled na podučavanje kritičkog znanstvenog rasuđivanja također je duboko utemeljen u Kur'anu koji zagovara primjenu kritičkog uma za proučavanje prirode, prirodnih pojava i čitavoga kosmosa te potiče na putovanje radi otkrića.

Okvir islamskog obrazovanja koji bi trebao oblikovati visokoumnog i odgojenog čovjeka temelji se dobrim dijelom i na znanstvenom stavu muslimana kroz povijest, posebno onim iz zlatnog perioda islama. Islamsko obrazovanje je bilo zainteresirano za razvoj ljudskog intelekta i njegovanje znanstvenog rasuđivanja budući da je to ključ za razvoj ljudskih zajednica, a što bi trebala biti pretpostavka u sadašnjosti i budućnosti.

1. Kur'ansko poticanje viših misaonih procesa i kritičkog razmišljanja

Kur'an obeshrabruje vjeru u praznovjerja, sumnju, nagađanja, neutemeljena mišljenja itd. "Razmišljanje" i upotreba "razuma i pameti" riječi su koje se često koriste u Kur'anu. Te se riječi po svojoj prirodi odnose na razumijevanje, analiziranje, konceptualiziranje i kritičnost. Proces razmišljanja i promišljanja uključuje sve te funkcije. Poziva na razmišljanje o njegovim ajetima, kao što kaže: *I oni koji, kada budu opomenuti dokazima Gospodara svoga, ni gluhi ni slijepi ne ostanu* (25:73).

Ljudska bića stvorena su kao namjesnici na Zemlji i Allah je podučio prvog čovjeka znanju, kao što se spominje u Kur'anu: *I pouči On Adema nazivima svih stvari...* (2:31).

Islam podstiče sve da traže znanje, a oni koji nemaju znanja upućeni su da pitaju one koji znaju. Kur'an kaže: *Mi smo i prije*

tebe samo ljude kao poslanike slali i objavljivali im – pitajte sljedbenike Knjige ako ne znate (16:43).

Viši stepeni uzdizanja otvoreni su za ljude od znanja, kako Kur'an kaže: *Allah će na visoke stepene uzdignuti one među vama koji vjeruju i kojima je dato znanje* (58:11).

To je zbog mnogih faktora, a među tim faktorima je i to da se ljudi koji se bave znanjem više boje Allaha: *A Allaha se boje od robova Njegovih – učeni. Allah je, doista, silan i On prašta* (35:28).

Osim znanja na temelju Objave (*al-wahy*), korištenju osjetila (*hawas*), intelektu (razum i srce – *al-'aql wa al-qalb*), povijesnom iskustvu (*siyahah*), i meditiranju o prirodnom i fizičkom svijetu (*kawn*) pridaje se velika važnost. Posebna uputa data je (*hidayatu subul*) onima koji se bore (*džihad*) na Allahovome Putu, a razumijevanje i mudrost (*tafakkuh wa al-hikmah*) daje se onima kojima Bog želi; i istiniti snovi (*al-ru'ya al-sadiqah*), pronicljivost (*firasah*), otkrovenje (*mukashafah*) i nadahnuće (*ilham*) također su sredstva znanja.[2]

Kur'an poima osjetila kao sredstvo znanja i potiče ljude da koriste svoja osjetila za razumijevanje. Na primjer, Kur'an kaže: *Allah vas iz trbuha majki vaših izvodi, vi ništa ne znate, i daje vam sluh i vid i razum da biste bili zahvalni* (16:78). *Pa zašto oni ne pogledaju kamile – kako su stvorene, i nebo – kako je uzdignuto, i planine – kako su postavljene, i Zemlju – kako je prostrta?! Ti poučavaj – tvoje je da poučavaš* (88:17–20).

Kur'an stavlja intelekt na vrlo visoki nivo razumijevanja i kao sredstvo znanja. Intelekt je kombinacija uma i srca. Kur'an ponekad koristi rasuđivanje, a ponekad srce za razumijevanje. Čini se da postoji veza između srca i rasuđivanja, a njihovo međusobno funkcioniranje moglo bi se nazvati intelektom. Kur'an ohrabruje ljude da rasuđuju, kako stoji: *On život i smrt daje i samo od Njega zavisi izmjena noći i dana, pa zašto ne shvatite?* (23:80); *Sve što vam je darovano samo su naslade i ukrasi u životu na ovome svijetu; a ono što je u Allaha bolje je i trajno je. Zašto se ne opametite?* (28:60).

2 Mohammad Manzoor Malik (2017). *Islamic Approach to Critical Thinking*. OSF Preprints.

FIN_Zbornik 24.indd 295 27/05/2021 11:52

S druge strane, Kur'an potiče ljude da koriste svoja srca kako bi razumjeli: *Kako oni ne razmisle o Kur'anu, ili su im na srcima katanci!* (47:24); *Allah je zapečatio srca njihova i uši njihove, a pred očima njihovim je koprena; njih čeka patnja golema* (2:7).

Za više misaone procese i kritičko mišljenje Kur'an koristi različite pojmove poput razumijevanja, razmišljanja (*tafakkur*) i njegove sinonime: razumijevanje *(tafakkuh),* razmišljanje, pažljivo čitanje (proučavanje) (*tadabbur*), posmatranje, opažanje (*nazar*), motrenje, razumijevanje (*tabassur*), sjećanje, spominjanje (*tadhakkur*), razmišljanje (*tawassum*), razboritost (*ta'akul*).[3]

Ovi pojmovi, koje između ostalih temeljito analiziraju Jamal Badi, Mustapha Tajdin i Malik Badri u svojim djelima[4], uključuju kritičkog promatrača, čitatelja ili slušatelja, i spominju se u Kur'anu u raznim morfološkim oblicima.

1.1. Tafakkur – razmišljanje, rasuđivanje, razmatranje

Tafakkur je arapski termin za razmišljanje, rasuđivanje, razmatranje. Prema al-Fayruzabadiju, prominentnom muslimanskom lingvisti, *al-fikr* (misao, ideja) je razmišljanje o nečemu, a *afkār* je pluralna forma. Prema ovom gledištu, *fikr* i *tafakkur* su sinonimi i imaju isto značenje. Ibn Manzur koristi istu definiciju, ali tvrdi da je *tafakkur* imenica od *tafkīr*. *Tafkīr* – "misao, mišljenje, ideja" je apstraktan pojam, dok je *tafakkur* "razmišljanje" – svjestan i sistematičan proces reflektivnog diskursa.

Kur'an koristi izvedenice glagola *fakkara* koja je ukorijenjena u riječi *tafakkur* 18 puta. Koristi se više kao glagol nego kao imenica u svih 17 ajeta, tj. kao proces više nego apstraktna koncepcija. U jednom slučaju izraz je korišten u prošlom vremenu, a u svim ostalim slučajevima naglašava se kontinuitet procesa.

3 Ahmad Faizuddin (2017). "The Concept of Creativity and Its Application in Teaching and Learning from Islamic and Western Perspectives". *Proceeding: Paper presented at The 6th Aceh Development International Conference*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 24–26 March 2017. Dostupno na: https://www.academia.edu/32260844/The_Concept_of_Creativity_and_Its_Application_in_Teaching_and_Learning_from_Islamic_and_Western_Perspectives, posjećeno 23. 08. 2020.

4 Jamal Badi (2005). *Creative thinking: an Islamic perspective*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia; Malik Badri (2018). *Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study.* IIIT London – Washington.

FIN_Zbornik 24.indd 296 27/05/2021 11:52

Zanimljivo je i da se 17 sadašnjih formi glagola koriste u pluralnom obliku, što ukazuje na važnost kolektivnog razmišljanja u islamu ili ono što nazivamo šura način razmišljanja.[5]

Malik Badri pravi jasnu razliku između ovih pojmova. *Tafakkur* je dublji i širi pojam od *tafkir*. *Tafakkur* je kognitivna duhovna aktivnost u kojoj se racionalni um, osjećaji i duh kombiniraju. *Tafakkur* premošćava koncepcije i percepcije od ovog svijeta prema budućem svijetu, od stvorenja prema Stvoritelju. *Tafkīr* se može povezati sa rješavanjem problema ovosvjetskog života, dok emocije ne moraju biti uključene. Međutim, *tafakkur* nadilazi ovosvjetovni život i materijalizam prema višim duhovnim horizontima i prema tome motivira sve vanjske i unutarnje aktivnosti vjernika. Ljudi se razlikuju u stepenu *tafakkura* ovisno o dubini njihovog imana, mogućnosti fokusa i koncentracije, emocionalnog i intelektualnog stanja, okolišnih faktora, stepena znanja i poznavanja onoga o čemu razmišljaju i njegove suštine.[6]

1.2. Tafakkuh – razumijevanje, razmišljanje

Razumijevanje je viša faza u znanju. Kur'an potiče muslimane da razumiju svoju religiju te bi se stoga određeni ljudi trebali posvetiti ovom zadatku, kako Kuran kaže: *Svi vjernici ne trebaju ići u boj. Neka se po nekoliko njih iz svake zajednice njihove potrudi da se upute u vjerske nauke i neka opominju narod svoj kad mu se vrate, da bi se Allaha pobojali* (9:122).

1.3. Nazar – posmatranje, opažanje

Kur'an ukazuje na pažljivo posmatranje i opažanje pojava radi uzimanja pouke koristeći pojam *nazar.*

Reci: "Posmatrajte ono što je na nebesima i na Zemlji! – A ni od kakve koristi neće biti dokazi i opomene narodu koji neće da vjeruje!" (10:101).

5 Jamal Badi i Mustapha Tajdin (2005). *Creative thinking: an Islamic perspective.* Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, str. 2–3.

6 Malik Badri (2018). *Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study.* IIIT London – Washington, str. Xii.

FIN_Zbornik 24.indd 297 27/05/2021 11:52

I zašto oni ne promisle o carstvu nebesa i Zemlje i o svemu onome što je On stvorio, i da im se, možda, kraj njihov primakao? Pa u koje će riječi, ako ne u Kur'an, vjerovati?! (7:185).

1.4. Tabassur – motriti, razumijevati

Kur'an potiče ljude na razmišljanje i razumijevanje. Potiče razmišljanje o nebesima i o Božijem stvaranju. Kur'an kaže: *Za one koji i stojeći i sjedeći i ležeći Allaha spominju i o stvaranju nebesa i Zemlje razmišljaju. Gospodaru naš, Ti nisi ovo uzalud stvorio; hvaljen Ti budi i sačuvaj nas patnje u vatri!* (3:191).

Upućuje ljude da razmišljaju o parabolama i pričama: *A da smo htjeli, mogli smo ga s njima uzvisiti, ali se on ovome svijetu priklonio i za svojom strašću krenuo. Njegov slučaj je kao slučaj psa: ako ga potjeraš, on isplažena jezika dahće, a ako ga se okaniš, on opet dahće. Takvi su ljudi koji Naše dokaze smatraju lažnim; zato kazuj događaje da bi oni razmislili!* (7:176).

1.5. Tadabbur – razmišljanje, pažljivo čitanje (proučavanje)

Ovaj kur'anski izraz je važan i znači da čovjek mora duboko i u cijelosti razumjeti riječi koje citira i otkriti njihove implikacije, analizirati, determinirati glavne ideje te tragati za detaljima.

Knjiga koju ti objavljujemo blagoslovljena je, da bi oni o riječima njezinim razmislili i da bi oni koji su razumom obdareni pouku primili (38:29).

Kur'an potiče razmišljanje o samom Kur'anu kao Božijem tekstu, kako kaže: *A zašto oni ne razmisle o Kur'anu? Da je on od nekog drugog, a ne od Allaha, sigurno bi u njemu našli mnoge protivrječnosti* (4:82).

1.6. Tadhakkur – sjećanje, spominjanje, nošenje u pameti ili srcu

Tadhakkur znači da svaka osoba mora razmisliti o ovim ajetima i pitati se šta to znači, šta zahtijeva od nas, kako to možemo primijeniti u vlastitom životu. Za primjer se može navesti ajet: *Ne*

FIN_Zbornik 24.indd 298 27/05/2021 11:52

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. Oni zovu u Džehennem, a Allah, voljom Svojom, nudi Džennet i oprost, i objašnjava ljudima dokaze Svoje, da bi razmislili (2 :221).

1.7. I'tibār – uzimanje pouke iz historije ili nečijeg iskustva i neponavljanje njihovih grešaka

Za kritičko razmišljanje važno je i razvijanje sposobnosti poređenja događaja, činjenica, propitivanja iskustava i sl, s ciljem uzimanja pouke. Jedan od primjera je i ajet: *Imate pouku u dvjema vojskama koje su se sukobile: jednoj, koja se borila na Allahovu putu, i drugoj, nevjerničkoj, kojoj se činilo da pred sobom ima dva puta više protivnika. A Allah Svojom pomoći čini moćnim onoga koga On hoće. To je, zaista, dalekovidnim pouka* (3:13).

1.8. Ta'akul – razboritost, mudrost, shvatanje

Razboritost, odn. mudrost se spominje više od bilo kojeg gore navedenog termina u Kur'anu koji se odnosi na kritičnost. Kur'an potiče ljude da koriste svoja razmišljanja u razumijevanju prirodnih fenomena i kosmologije. Kur'an kaže: *Zašto oni po svijetu ne putuju pa da srca njihova shvate ono što trebaju shvatiti i da uši njihove čuju ono što trebaju čuti, ali – oči nisu slijepe, već srca u grudima* (22: 46).

Kur'an klasificira razum ili intelekt u dvije kategorije:

- *'aqlu rushd* ili upućeni razum,
- *'aqlu idrak* ili razum koji shvata, ali ga ne vodi prema polju etičkog i vjerskog.[7]

Mi smo za Džehennem mnoge džine i ljude stvorili; oni srca imaju – a njima ne shvaćaju, oni oči imaju – a njima ne vide, oni uši imaju – a njima ne čuju; oni su kao stoka, čak i gori – oni su zaista nemarni (7:179).

7 J. Badi i M. Tajdin, navedeno djelo, str. 6.

FIN_Zbornik 24.indd 299 27/05/2021 11:52

Razumijevanje ili shvatanje je u kur'anskoj perspektivi primarna funkcija razuma, i ako razum izgubi tu funkciju, gubi i svoju vrijednost: *Najgora bića kod Allaha su oni koji su gluhi i nijemi, koji neće da shvaćaju* (8:22).

Razum, '*aql*, iz islamske perspektive, jeste taj koji traži istinu i uvijek je u potrazi za njom.

Bog, dž.š., otkriva riječi i znakove kako bi ljudi mogli rasuđivati. Kur'an kaže: *Stvaranje nebesa i Zemlje, smjena noći i dana, lađa 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 rasijao svakojaka živa bića, promjena vjetrova, oblaci koji između neba i Zemlje lebde – doista su dokazi za one koji imaju pameti* (2:164).

1.9. Tawassum – razmišljanje

Svi ovi prethodno opisani pojmovi opisuju funkciju ljudskog razuma. Očito je da Kur'an potiče razmišljanje i refleksiju jer to vodi vjerovanju u Allaha, dž.š.

Allah navodi kao primjer roba u tuđem vlasništvu koji ništa nema i onoga koga smo Mi bogato obdarili i koji udjeljuje iz toga, i tajno i javno – zar su oni jednaki? Neka je hvaljen Allah! Ali većina njih ne zna (15:75).

Al-Razi je elaborirao termine koji se odnose na razmišljanje povezano sa znanjem (*'ilm*) i identificirao 30 sinonima povezanih s tim terminom. Među njima su: poimanje, opažanje, osjećanje, memoriziranje, pamćenje, vraćanje, sticanje, razumijevanje, shvatanje, obrazlaganje, bivanje mudrim, intelektualnim, intuitivnim, inteligentnim, uviđavnim, imaginativnim, brilijantnim, iluzija, razmatranje, slutnja, dogovoranje, ekspertiza, primjećivanje, mišljenje, dalekovidnost.[8]

Nadalje, Jamal Badi i Mustapha Tajdin u zasebnom poglavlju naveli su i analizirali detaljno petnaest stilova razmišljanja pronađenih u Kur'anu. To su: znatiželjno, objektivno, pozitivno,

8 J. Badi i M. Tajdin, navedeno djelo, str. 6–7.

FIN_Zbornik 24.indd 300 27/05/2021 11:52

hipotetičko, racionalno, reflektirajuće ili kontemplativno, vizualno, metaforičko, analogno, emocionalno, perceptivno, konceptualno, intuitivno, znanstveno i željeno razmišljanje.[9]

Učitelji/nastavnici mogu upotrijebiti neke od ovih vrsta razmišljanja kako bi podučavali učenike kritički i kreativno.

Kur'an sadrži razna pitanja koja se koriste za proširivanje opsega ljudske percepcije. Ona se također mogu uzeti kao sredstvo za prenošenje poruke ljudima s različitim kognitivnim preferencijama.

Istaknuti muslimanski mislioci jasno su stavili do znanja da je Kur'an knjiga koja je u stanju doprijeti do umova svih ljudi iako imaju različite kognitivne sposobnosti. Muhammed Abduhu je rekao da su poslanici poslani i masama i intelektualnoj eliti. Među ljudima u društvu su neuki i upućeni, sluga i gospodar itd. Kur'an se obraća svim ovim skupinama na način da njihovi kognitivni kapaciteti mogu u potpunosti shvatiti poruku. Zbog toga Kur'an sadrži ajete koji su *mutešabih*. Ajeti *mutešabiha* prenose poruke slojevitoj publici. Kur'an sadrži oko 1.200 pitanja. Ova pitanja omogućavaju ljudima različitih kognitivnih sposobnosti i sklonosti da radoznalo razmišljaju bez zarobljavanja ljudi u određeni kognitivni nivo.[10]

Kur'an kaže: *Zar su oni bez Stvoritelja stvoreni ili su oni sami sebe stvorili?! Zar su oni nebesa i Zemlju stvorili?! Ne, nego oni neće da vjeruju* (52:35–36).

Neobrazovane mase, kojima nedostaje sofisticiranosti, vidjet će u ovom ajetu retoričko pitanje koje upućuje na zdravorazumsko poimanje Božijeg stvaranja svijeta. Sofisticirani filozof naći će u ajetu argument za Božije postojanje. Dakle, postavljena pitanja dopuštaju bilo kome, bez obzira na njegovo obrazovanje i intelektualne sposobnosti, da se uključi u spoznaju.

9 Isto, str. 23–68.

10 Jamal Ahmed Badi i Salah Machouche (2018). "The Inquisitive Mindset and the Qur'anic Ethos: An exploration into Islamic Inquisitiveness". *Journal of Islam in Asia.* Vol. 15, No. 1, str. 3.

FIN_Zbornik 24.indd 301 27/05/2021 11:52

Osim toga što Kur'an potiče raznolike načine razmišljanja koristeći pitanja, također daje praktične i konkretne primjere. Jedan od brojnih primjera je kur'anski iskaz o tome kako je Ibrahim, a.s., objavio monoteizam i porekao politeizam.

A kad Ibrahim reče svome ocu Azeru: 'Zar kumire smatraš bogovima?! Vidim da ste i ti i narod tvoj u pravoj zabludi.' I Mi pokazasmo Ibrahimu carstvo nebesa i Zemlje da bi čvrsto vjerovao. I kad nastupi noć, on ugleda zvijezdu i reče: 'Ovo je Gospodar moj!' A pošto zađe, reče: 'Ne volim one koji zalaze!' A kad ugleda Mjesec kako izlazi, reče: 'Ovo je Gospodar moj! A pošto zađe, on reče: 'Ako me Gospodar moj na Pravi put ne uputi, biću, sigurno, jedan od onih koji su zalutali.' A kad ugleda Sunce kako se rađa, on uzviknu: 'Ovo je Gospodar moj, ovo je najveće!' – A pošto zađe, on reče: 'Narode moj, ja nemam ništa s tim što vi Njemu druge ravnim smatrate! Ja okrećem lice svoje, kao pravi vjernik, prema Onome koji je nebesa i Zemlju stvorio, ja nisam od onih koji Njemu druge ravnim smatraju!' (6:74–79).

Razni mufessiri su razumjeli Ibrahimovu, a.s., radoznalost i šta to znači za znatiželjni način razmišljanja.

Al-Māwardi navodi da je Ibrahim, a.s., iskazao božanstvo zvijezdama, Mjesecu i Suncu dok je bio dijete i nije bio dosegao pubertet. Da je Ibrahim izrazio to nakon puberteta, tada bi izgovorio riječi širka.

Izjava Al-Māwardija je zanimljiva, jer to implicira da su djeca znatiželjnija od odraslih. To je istina ne samo iz iskustva, već i iz samoga kur'anskog odlomka. Ibrahimov otac, Azer, vjerovao je da su zvijezde, Mjesec i Sunce bogovi vrijedni obožavanja. On nije osjećao potrebu raspitivati se o njegovom uvjerenju i nije imao interesa proučavati nebesa i tražiti odgovore.[11]

Radoznali način razmišljanja bliži je načinu razmišljanja djeteta negoli onaj odrasle osobe.

Kur'an ovim poručuje čitaocu da su djeca otvorena za učenje i manje su ograničena socijalnim normama u svojim

11 Isto, str. 6–7.

FIN_Zbornik 24.indd 302 27/05/2021 11:52

postupcima. Poslanik, a.s., je rekao: "Svaki sin Ademov (svako dijete) rađa se u fitri (prirodnoj urođenoj vjeri islamu) pa ga njegovi roditelji (svojim odgojem) učine židovom, kršćaninom ili vatropoklonikom."

To ne znači da odrasli ne mogu povećati svoje kapacitete i radoznalost. U prilog ovoj konstataciji može se navesti i primjer Ibrahima, a.s., koji kao odrasla osoba i poslanik radoznalo pita Gospodara kako oživljava – *da mu se srce smiri*.

Ako ljudi mogu povratiti polet za učenjem, dječiju otvorenost, i potaći radoznalost mladih, tada oni mogu živjeti i znatiželjnije učiti; mogu se vratiti u svoju *fitru*.

An-Nasafi je rekao da je Ibrahim, a.s., bio punoljetan kada je pokazao na zvijezde i rekao, kako se citira u Kur'anu: "(Vi politeisti tvrdite:) Ovo je Moj gospodaru!" Dakle, Ibrahimov usklik nije bio zamišljen kao znak otkrića, već kao znak omalovažavanja politeizma. Ukazao je mnogobošcima da njihovi bogovi nestaju i da tako nisu vrijedni obožavanja. Ibrahimove riječi tako nisu monolog, već dijalog i rasprava koju je vodio u prisustvu mušrika.

Interpretacija An-Nasafija pokazuje da znatiželjni način razmišljanja uključuje racionalno rasuđivanje. Radoznali način razmišljanja stavlja čitavo svoje društveno stečeno znanje na test razuma.

U kur'anskom odlomku Ibrahim pokazuje lažnost bogova pomoću logičke demonstracije. On prvi iznosi pretpostavku ("ovaj je Mjesec bog"), a zatim primjećuje neosporivu činjenicu ("mjesec nestaje") i izvlači kontradikciju između pretpostavke i činjenica ("nestaje bog koji ne može nestati").[12]

Dakle, Kur'an sigurno potiče muslimane na kritičko, kreativno i poticajno razmišljanje. Sadrži mnogo priča i primjera (*qissah* i *qudwah*) za razmišljanje i učenje. To mogu biti glavne smjernice za učitelje/nastavnike da citiraju relevantne lekcije i povezuju ih sa životnim stilom i iskustvima učenika.

12 J. A. Badi i S. Machouche, navedeno djelo, str. 7.

FIN_Zbornik 24.indd 303 27/05/2021 11:52

2. Sunnetska perspektiva u poticanju kritičkog razmišljanja

Prema muslimanskim učenjacima i autoritetima u polju vjerovjesničke tradicije, mnogi hadisi Poslanika, a.s., potiču muslimane da razvijaju logičko razmišljanje i kritički rasuđuju sistematskim promišljanjem, svrhovitim promišljanjem i kritičkim promatranjem. Mnogi takvi hadisi zagovaraju znanstvenu znatiželju, traženje znanja, istraživanje i provjeru činjenica.

Poslanikov, a.s., život bio je uzorni model za muslimane u kritičkom mišljenju. Proveo je prije poslanstva nekoliko godina svog života razmišljajući u pećini o Božijem stvaranju svijeta. Upućivao je muslimane da razmišljaju o svemu stvorenom u čitavom kosmosu, ali da ne razmišljaju o Božijoj prirodi.

Ebu Davud prenosi da je Ebu ed-Derda kazao: "Jedan sahat razmišljanja bolji je od noćnog namaza" (Ebu Davud, *Ez-Zuhd*, tom I, str. 191., br. 199.). A Ahmed b. Hanbel prenosi da je Hasan el-Basri kazao: "Jedan sahat razmišljanja bolji je od noćnog namaza" (Ahmed b. Hanbel, *Ez-Zuhd*, str. 220. br. 1547).

Iako je memoriziranje jedna od tradicionalnih metoda učenja, Poslanik, a.s., je naglasio njegovu upotrebu uz razumijevanje. Kada je upućivao ashabe da nauče napamet kur'anske ajete, upućivao ih je i na druge radnje poput razumijevanja tih ajeta, primjene, kritičkog rasuđivanja, izvlačenja relevantnih pouka iz ajeta, hadisa i sl.

Radi ilustracije daje se nekoliko primjera.

Od Osmana b. Affana, Abdullaha b. Mesuda i Ubejja b. Ka'ba prenosi se da je Allahov Poslanik a.s., podučavao ashabe po deset ajeta nakon čega ne bi prelazili na drugih deset dok ne bi naučili kako se naučeni ajeti primjenjuju" (Ibn Mudžahid, *Kitabu s-seb'ati fi l-kiraāt*, stručna obrada: Rešuki Dajf, Daru l-ma'arif, Kairo, 1400./1980., str. 69.

Kada je Abdullah b. Amr al-'As tražio od Poslanika, a.s., da mu odredi najmanji period za učenje cijeloga Kur'ana, Poslanik je naglasio važnost razumijevanja Kur'ana, što je cilj učenja, a ne njegovo puko učenje.

FIN_Zbornik 24.indd 304 27/05/2021 11:52

Ispričao je Ibnul-Musenna da je Abdullah b. Amr upitao Poslanika, a.s.: "Allahov Poslaniče, za koliko vremena ćemo proučiti cijeli Kur'an?" "Za mjesec dana." – odgovori on. Rekoh: "Ja mogu i prije toga." Ebu Musa je ove riječi ponavljao i tražio da mu smanji rok dok Poslanik nije rekao: "Prouči ga za sedam dana." On odgovori: "Mogu i prije", a Poslanik, a.s., reče: "Ne uči ga sa razumijevanjem onaj koji ga prouči za manje od tri dana." (Sunen Ebu Davuda, Knjiga 2, Izdavač: El-Kelimeh, Novi Pazar, 2012.).

Sasvim jasno se razumije iz navedenih primjera da je Poslanik, a.s., podržavao i poticao kritičko mišljenje kao viši misaoni proces, a koji podrazumijeva prethodno činjenično znanje, razumijevanje, sposobnosti analize, sinteze i sl.

3. Kritičko i znanstveno razmišljanje o obrazovanju u klasičnom islamskom periodu i primjena u odgojno-obrazovnom procesu

Srednjovjekovni muslimanski mislioci, slijedeći kur'ansku i sunnetsku ideju promicanja kritičkog razmišljanja, zagovarali su širenje znanstvenog rasuđivanja, što je pomoglo u razvoju islamske teorije epistemologije. U tom periodu, posebno u razdoblju od 7. do 16. stoljeća, akumulirao se značajan znanstveni korpus.

U ovo, zlatno doba znanja, islamski naglasak na znanju bio je poduprt snagom jake države koja se zalagala za širenje i očuvanje znanja do mjere da su neke halife poticale prijevode perzijskih i grčkih remek-djela na arapski i konstantno poticali cjeloživotno učenje, što se snažno očitovalo u naučnom životu muslimanskih ličnosti kao što su Ibn Sina, Ibn Rušd, Al-Farabi, Al-Havarizmi, Al-Biruni i mnogi drugi.[13] Kritički um i rastući znanstveni duh tih muslimanskih znanstvenika cvjetao je u vrijeme kad je Evropa bila u mračnom dobu.

13 Yasmeen Faruqi (2006). "Contributions of Islamic Scholars to the Scientific Enterprise". *International Education Journal.* 7 (4), str. 391–399.

Arapsko-islamska nauka toga doba bavila se i pedagogijom znanstvenog i kritičkog mišljenja, iako nije postojala akademska disciplina koja se u savremenoj misli zove pedagogija.

Mnogi istaknuti mislioci toga doba bili su uključeni u podučavanje i obrazovanje doprinoseći razvoju onoga što se može nazvati klasična islamska pedagogija i islamska teorija didaktike. Njihovi doprinosi filozofiji obrazovanja te teorijama pedagogije, didaktike i andragogije obogatili su savremene teorije obrazovanja. U svome pristupu nisu zagovarali pamćenje koje je usvojeno po cijenu primjene kritičkog uma na pitanja učenja i znanja, iako su vjerovali da je memorija bitna za proces učenja te su stoga favorizirali neovisno razmišljanje i znanstveno otkriće. Držali su krugove sistematičnog učenja (*halqāt al-'ilm*) sa naglašenim kritičkim i kreativnim rasuđivanjem u učenju i artikuliranju ovih tekstova. Što se tiče praktične strane poučavanja i učenja u ovim krugovima, muslimanski učenjaci i pravnici su poticali svoje učenike da uče samostalno i u malim skupinama s drugima omogućujući im kratke prezentacije.

Rano učenje obuhvatalo je neke obavezne discipline, poput verbalnog pamćenja i artikulacije Kur'ana, vjerske dužnosti, hadise, čitanje i pisanje kao i kaligrafiju i recitacije, lijepo ponašanje i kritičko i kontemplativno razmišljanje. Uvodne kurikularne odredbe su uključivale i gramatiku i retoriku arapskoga jezika, poeziju i aritmetiku.

Najdominantnije metode poučavanja i učenje u tim krugovima bile su demonstracija, predavanje, ispitivanje, suradnički rad i male grupne prezentacije.[14]

Ovaj interaktivni element u postupku učenja omogućava da nastava bude usmjerena na učenika jer je cilj nastavnika da učeniku olakša vlastiti put otkrića.

Kroz ove obrazovne programe i pedagoške metode koje su uveli rani muslimanski naučnici, a koje su sada proglašene kao moderna dostignuća današnje teorije obrazovanja, podučavanje

14 Adel Al-Sharaf (2013). "Developing Scientific Thinking Methods and Applications in Islamic Education". *Education*. Spring 2013, Vol. 133, Issue 3, str. 272.

FIN_Zbornik 24.indd 306 27/05/2021 11:52

kritičkog rasuđivanja, dedukcija i indukcija bile su temeljne osnove znanstvenog mišljenja i formirale jezgro islamske filozofije znanstvenog rasuđivanja u islamskoj teoriji obrazovanja.

Za primjer se navodi i muslimanski učenjak Al-Džahiz (oko 776.–868.) koji je bio protiv čiste memorije i znanja bez primjene kritičkog uma. Insistirao je na dedukciji nasuprot pamćenju (memoriziranju) kao tehnici učenja. *Knjiga za učitelje (Kitab al-Mu'allimin)* bavi se, s književno-filozofskog stajališta, pitanjima učenja i poučavanja. On navodi da sjajni nezavisni mislioci i istraživači iz prošlosti nisu voljeli memoriziranje, što čini da "um zanemaruje distinkciju" i jednostavno se oslanjali na ono što su postigli njihovi prethodnici, bez nastojanja da donose vlastite zaključke. Ipak, kaže Džahiz, dobra je memorija neophodna i vrijedna za učenje kao proces; inače, rezultati bilo kojeg proučavanja ne bi trajali. On tvrdi:

"Vodeći umni ljudi, stručnjaci umjetnosti deduktivnog rasuđivanja i [nezavisnog] promišljanja, bili su protiv izvrsnosti u pamćenju, zbog [nečije] ovisnosti o njemu i zbog nemarnog racionalnog suđenja uma, tako [mnogo] da su rekli: "Memoriziranje blokira intelekt". [Bili su protivni tome] zbog toga što je onaj ko se bavi memoriziranjem samo imitator, dok je deduktivno rasuđivanje ono što dovodi do angažiranosti, izvjesnosti i velikog povjerenja.

Istinska propozicija i hvale vrijedna prosudba je ta da, kada [učenik] uči samo memoriziranjem, to šteti deduktivnom rasuđivanju; a kada koristi samo deduktivno razmišljanje, to šteti učenju memoriziranjem – čak i ako memoriziranje ima časniji čin od [deduktivnog rasuđivanja]. Dakle, kada zanemaruje racionalno razmišljanje, ideje mu ne dolaze brzo, a kada zanemaruje memoriziranje, [ove ideje] ne zadržavaju se u njegovu umu ili ne ostaju dugo u srcu".[15]

Ebu Nasr al-Farabi, istaknuti srednjovjekovni muslimanski učenjak, ideje o teoriji nastave uključio je u raspravu

15 Isto, str. 274.

FIN_Zbornik 24.indd 307 27/05/2021 11:52

Demonstracija (al-Burhan), ideje koje su dio njegovih rasprava o logici. On započinje raspravu ove teme određujući značenje pojmova *ta'lim i talkin*. Al-Farabi zatim navodi da *ta'lim* (poučavanje) rezultira razumijevanjem, ili u sposobnosti stjecanja razumijevanja, dok *talkin*, međutim, čiji cilj nije stjecanje znanja, rezultira usavršavanjem karaktera koji proizvodi djelovanje.

Ovi razlozi su dovoljni da Al-Farabi preciznije definira "nastavu". On tvrdi da postoji Božansko i ljudsko poučavanje. Za Al-Farabija, ljudska pouka je svrhovita aktivnost koja ima za cilj postizanje određenog kraja, a to je razumijevanje (*ma'rifa*) stvari koje ranije nisu bile poznate; zahtijeva neki oblik prethodnog ili početnog znanja za nadogradnju poučavanja; temelji se na činjenici da je povećanje znanja prirodna želja kod ljudi; uzima se u obzir da ostvarenje želje za učenjem podrazumijeva svijest učenika o njegovom neznanju; priznanje da je neznanje neophodan uvjet ili komponenta nastave, jer to je nivo na kojem poučavanje počinje.

Al-Farabi naglašava da učitelj treba olakšati razumijevanje učenika i konceptualiziranje. U tom pogledu preporučuje da učitelj treba opisivati i definirati pitanja koja treba poučavati koristeći različite metode objašnjavanja poput klasifikacije, indukcije, analogije i silogizama. To će pomoći učenicima da se upoznaju sa predmetom koji će se poučavati, olakšati razumijevanje i time pomoći usvajanje znanja ili uvjerenja. Međutim, ovaj oblik nastave treba koristiti samo dok učenici ne steknu iskustvo i ne ojačaju dovoljno kako bi bili poučavani "direktno" tako da učitelj može uputiti učenike u nastavnu materiju ili sami predmet, bez potrebe da dalje daje objašnjenja i komentare. Piše da se nastava može odvijati verbalno ili davanjem primjera (demonstracijom).[16]

Ibn Sina (980.–1037.) je predočio svijet koji se oslanja na dva stupa: (a) grčku filozofiju i (b) kur'ansku Objavu i vrline islama.

16 Sebastian Günther (2006). "Be Masters in That You Teach and Continue to Learn: Medieval Muslim Thinkers on Educational Theory". *Comparative Education Review*. Vol. 50, No. 3, Special Issue on Islam and Education – Myths and Truths. Guest Editors: Wadad Kadi i Victor Billeh, str. 373–375.

FIN_Zbornik 24.indd 308 27/05/2021 11:52

Njegova opća koncepcija učenja duboko odražava aristotelovske premise. Prema Ibn Sini, poučavanje i učenje trebaju voditi također dubokom ukorjenjivanju vjere u dušu pojedinca.

Ibn Sina je vjerovao da stvarni proces spoznaje počinje sa pet vanjskih osjetila: sluhom, dodirom, mirisom, okusom i vidom. Ova osjetila su dosegla vrhunac kod ljudskog roda, čime se ljudi razlikuju od životinja. Osim toga, uz prisustvo duše, ljudi imaju dvije intelektualne moći: praktični i teoretični intelekt, s praktičnim intelektom koji upravlja tjelesnim pokretima i teorijskim koji upravlja višim nivoima razmišljanja i misaonim procesima unutar duše. Zanimljivo, Ibn Sina navodi da se teorijski intelekt sastoji od četiri različita procesa koji su karakteristični samo za ljude. Navedeni od nižih prema višima, oni su: (1) "potencijal za stjecanje" znanja (tj. *Intellectus materialis* ili "materijal intelekt", *al-'aql al-hayulani*), koji služi (2) stečenom znanju "sposobnosti korištenja" i stvarnom mišljenju (tj. *Intellectus in habitu* ili "intelektu koji je u određenom stanju ili habitusu", *al-'aql bi al-malaka*); on služi (3) "sposobnosti generiranja" intelektualnoj aktivnosti kako bi se razumjeli složeniji pojmovi (tj. *Intellectus in actu*, "djelujući intelekt" ili "aktivni intelekt" ili *al-'akl al-fi'l*), i, naposljetku, (4) "sposobnost internalizacije" znanja shvatljivog svijeta (tj. *Intellectus adeptus* ili *aquisitus*, "prilagodljivi" ili "stečeni" intelekt, *al-'aql al-mustafad*, tj. "vladajući", kojeg svi ostali intelekti služe). Da bi stekli ovu sposobnost i bili u stanju pravilno ih koristiti – to znači doseći krajnji nivo učenja.[17]

Harmonija između fizičkih i mentalnih komponenti edukacije je i dalje preduvjet za sve faze učenja. Stoga, Ibn Sina savjetuje učitelje da obrate veću pažnju na "prirodne" intelektualne kapacitete učenika i izaberu pitanja za poučavanje koja će udovoljiti učeničkim mentalnim kapacitetima i nivou edukacije. Učitelji i edukatori trebaju učenje učiniti zanimljivim, uživajućim i uzbudljivim iskustvom za učenike.

Iako su više teorijske i složene na način na koji su izražene, ove ideje su vrlo relevantne za različite praktične strane učenja.

17 S. Günther, navedeno djelo, str. 376–379.

FIN_Zbornik 24.indd 309 27/05/2021 11:52

Značajne su naročito u pogledu obrazovanja djece i mladih, uključujući posebno aktivnosti koje uključuju malu djecu u osjetilna iskustva, pomažu poticanje djece na prepoznavanje, usporedbu i klasificiranje pitanja dok istražuju svijet oko sebe.

Ebu Hamid al-Gazali (1058.–1111.) pristupa pitanju učenja iz potpuno različite perspektive. Gazali je općenito poznat po prihvatanju grčke logike kao neutralnog instrumenta učenja i takvim preporukama za teologe. Međutim, u njegovim tesavvufskim djelima nailazimo na dvije značajne stvari u obrazovanju: prva je njegova ugradnja temeljnih aristotelijanskih etičkih vrijednosti u islamski modalitet, prikazujući ih kao sufijske vrijednosti; drugi je njegovo insistiranje da put do sufijske gnoze (spoznaje) mora započeti tradicionalnim islamskim vjerovanjem.[18]

Al-Gazali se smatra jednim od sjajnih projektanata klasične islamske obrazovne filozofije i etike. Njegovo razumijevanje obrazovanja kao upute a ne korekcije ponašanja mladih, npr., postalo je prvenstveno pedagoško načelo koje se ponavlja u mnogim srednjovjekovnim pisanim djelima o islamskom obrazovanju. Njegovi najrazrađeniji i najutjecajniji stavovi o poučavanju i učenju nalaze se u njegovom djelu *Oživljavanje vjerskih nauka (Ihya' 'ulum al-din)*. To odražava duboko Gazalijevo uvjerenje da su religijsko znanje i obrazovanje sredstva ljudima na ovom svijetu za postizanje spasenja na budućem svijetu.

Gazalijev teološko-mistični pristup učenju je očigledan, npr., u njegovoj koncepciji "srca" i ljudskog bića, prema kojoj je prvo blisko povezano sa potonjim. Za Gazalija, srce je "transcendentalna duhovna suptilnost koja je povezana sa fizičkim srcem; ta suptilnost je bit čovjeka, koji razumije, uči i zna". Zato on smatra da je srcu djeteta potrebno posvetiti posebnu brigu i pažnju. Za njega je srce djeteta "dragocjeni dragulj, neutralno, slobodno od svih impresija, osjetljivo na svaki dojam i svaku sklonost sa kojom je suočeno".

18 Isto, str. 381.

FIN_Zbornik 24.indd 310 27/05/2021 11:52

Gazali jasno pokazuje da, za njega, istinsko znanje nije jednostavno zapamćena akumulacija činjenica, već "svjetlo koje preplavljuje srce". Stoga je prvi i najvažniji cilj učenja proučavanje Božanskoga. Uprkos Gazalijevoj naklonosti "nauci budućeg svijeta", on ne potcjenjuje ni druge naučne discipline; on ih samo rangira niže.

Zaključak

Analizirajući islamsku perspektivu poticanja kritičkog razmišljanja kao višeg spoznajnog procesa, a ujedno neodvojivog i od odgojne komponente izdvajaju se brojni kur'anski pojmovi za razmišljanje i više misaone procese (*tafakkur*, *tadabbur*, *nazar*, *tabassur*, *tadhakkur*, *tawassum*, *ta'akul*...). Ovi pojmovi uključuju kritičkog promatrača, čitatelja ili slušatelja i spominju se u Kur'anu u raznim morfološkim oblicima. Uz to, mnogi hadisi Poslanika, a.s., potiču muslimane da razvijaju logičko razmišljanje i kritički rasuđuju sistematskim i svrhovitim promišljanjem i kritičkim promatranjem.

Kur'an spominje poticajne metode poučavanja za privlačenje pažnje, poput pričanja priča, postavljanja pitanja, korištenja metaforičkih izraza, korištenje konkretnih objekata za ilustraciju, apstrakcije itd. Iz tog razloga poučavanje iz islamske perspektive ne bi trebalo biti statično. Iz ove kur'anske i sunnetske perspektive nadaje se zaključak da odgojno-obrazovni proces treba promicati kritičko i kreativno učenje.

Srednjovjekovna islamska učenost, slijedeći kur'ansku i sunnetsku ideju promicanja kritičkog razmišljanja, zagovarala je širenje znanstvenog rasuđivanja, što je pomoglo u razvoju islamske teorije epistemologije.

Kroz naučne diskusije istaknutih muslimanskih mislilaca klasičnog islamskog perioda o obrazovnoj teoriji i praksi vidljivo je da su određene savremene obrazovne ideje oni već ranije unaprijedili razrađujući teorijski i praktično koncepcije nastave koje će promicati više spoznajne nivoe učenika/studenata vodeći brigu o etičkim, moralnim i emocionalnim aspektima obrazovanja.

FIN_Zbornik 24.indd 311 27/05/2021 11:52

Utemeljena na kur'anskim smjernicama i poslaničkoj tradiciji, ova djela objašnjavaju i analiziraju metode poučavanja, načine na koje se učenje realizira ili se treba realizirati, ciljeve obrazovanja te kako se postižu obrazovni ciljevi. To uključuje djelovanje i ponašanje učenika i nastavnika, njihovih (moralnih) osobina, odnosa jednih s drugima u procesu obrazovanja, didaktiku (uključujući organizaciju i nastavni sadržaj, kao i kurikulum), te sredstva i metode poučavanja i stjecanja znanja. Ove ideje i koncepcije su i danas relevantne i primjenljive u novom odgojno-obrazovnom kontekstu kome je potrebna dodatna operacionalizacija i razrada.

Nastavnici trebaju pomoći učenicima/studentima da razviju svoje više spoznajne sposobnosti kroz poticanje slobodnog izražavanja, otvorenu rasprava, iznošenje svoga mišljenja, poticanje znatiželjnih pitanja, poticanje aktivnog i interaktivnog učenja, kooperativnog i suradničkog, dajući im priliku da kategoriziraju, protumače, ispituju provjerljivost hipoteza, rješavaju probleme, kritički procjenjuju, kreiraju i sl. Na taj način se snažno potiče samopouzdanje i poštovanje, motivacija za učenje, cjeloživotno učenje te, naposljetku, priprema pojedinca za produktivan, kreativan i odgovoran rad u zajednici.

Literatura

Al-Sharaf, Adel (2013). "Developing Scientific Thinking Methods and Applications in Islamic Education". *Education.* Spring 2013, Vol. 133, Issue 3.

Badi, Jamal i Mustapha Tajdin (2005). *Creative Thinking: an Islamic Perspective*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.

Badi, Jamal i Salah Machouche (2018). "The Inquisitive Mindset and the Qur'anic Ethos: An Exploration into Islamic Inquisitiveness". *Journal of Islam in Asia*. Vol. 15, No. 1.

Badri, Malik (2018). *Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study*. IIIT London – Washington.

Ebu Davud, Ez-Zuhd, tom I, str. 191., br. hadisa 199.

Faizuddin, Ahmed (2017). "The Concept of Creativity and Its Application in Teaching and Learning from Islamic and Western Perspectives". *Proceeding: Paper presented at The 6th Aceh Development*

International Conference. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 24–26 March 2017. Dostupno na: https://www.academia.edu/32260844/The_Concept_of_Creativity_and_Its_Application_in_Teaching_and_Learning_from_Islamic_and_Western_Perspectives; posjećeno 23. 08. 2020.

Faruqi, Yasmeen (2006). "Contributions of Islamic Scholars to the Scientific Enterprise". *International Education Journal.* 7 (4), 391–399.

Günther, Sebastian (2006). "Be Masters in That You Teach and Continue to Learn: Medieval Muslim Thinkers on Educational Theory". *Comparative Education Review*. Vol. 50, No. 3. Special Issue on Islam and Education – Myths and Truths. Guest Editors: Wadad Kadi i Victor Billeh, str. 373–375.

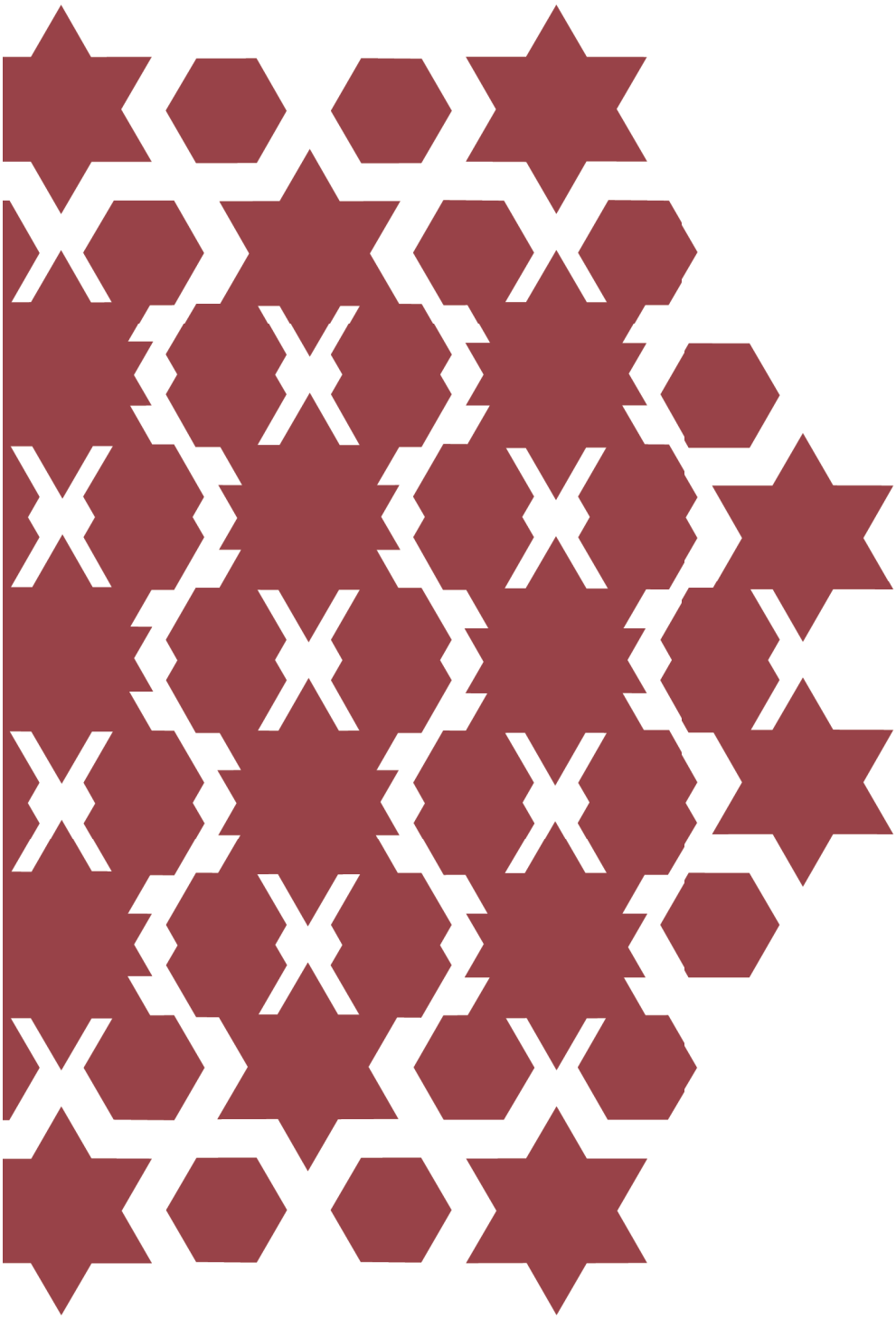
Ibn Mudžahid, Kitabu s-seb'ati fi l-kiraāt, stručna obrada: Rešuki Dajf, Daru l-ma'arif, Kairo, 1400/1980

Manzoor Malik, Mohammad (2017). *Islamic Approach to Critical Thinking*. OSF Preprints.

Sunen Ebu Davuda, Knjiga 2, Izdavač: El-Kelimeh Novi Pazar, 2012.

"Defining Critical Thinking", na web-portalu: *The Foundation for Critical Thinking*. Dostupno na: https://www.criticalthinking.org/pages/defining-critical-thinking/766, posjećeno 17. 08. 2020.

FIN_Zbornik 24.indd 313 27/05/2021 11:52



FIN_Zbornik 24.indd 314 27/05/2021 11:52

AID SMAJIĆ
Uloga islamske vjeronauke u afirmaciji pozitivnih vrijednosti – mogućnosti i izazovi

Aid Smajić
vanredni profesor na Katedri za religijsku pedagogiju i psihologiju
aid.smajic@fin.unsa.ba

Pregledni članak
Primljeno: 14. 09. 2020.
Prihvaćeno: 12. 11. 2020.

Ključne riječi:
islamska vjeronauka, pozitivne vrijednosti, evroatlantske integracije

Sažetak:
Vrijednosti su jedan od osnovnih principa čovjekove individualne i kolektivne egzistencije. Značaj vrijednosnih stavova za društvo i pojedinca pritom proizlazi iz naravi i različitih društveno-psiholoških funkcija vrijednosnih kategorija, uključujući i njihov društveno-integracijski potencijal. U posljednjih nekoliko decenija svjedoci smo alarmantnih upozorenja o krizi vrjednota, a odatle i samog čovjeka. U vezi sa ovim izazovom, na početku 21. stoljeća – *stoljeća otkrića vrjednota* – također se mogu čuti sve jači pozivi za aktivnijim uključenjem religije i religijskog obrazovanja u svojevrsno spašavanje pozitivnih vrijednosti i čovjeka. Koliko vjeronauka u školama općenito, a islamska napose, pogotovo na prostoru postratne Bosne i Hercegovine i u kontekstu evroatlantskih integracija, može uspjeti udovoljiti ovom pozivu – otvoreno je pitanje. Njegov odgovor može se razazna(va) ti u dijalektici mogućnosti koje nastavi i nastavnicima islamske vjeronauke stoje na raspolaganju, na jednoj strani, i izazova s kojima se oni u afirmaciji pozitivnih vrijednosti suočavaju, na drugoj strani. Konačni ishod u tom pogledu stvar je stalnih i sistemskih napora u cilju praćenja i usaglašavanja ovih suprotstavljenosti.

FIN_Zbornik 24.indd 315 27/05/2021 11:52

Aid Smajić

The Role of Islamic Religious Education in the Affirmation of Positive Values – Opportunities and Challenges

Keywords:

Islamic religious education, positive values, Euro-Atlantic integrations

Abstract:

Values are one of the basic principles of man's individual and collective existence. The importance of value attitudes for society and the individual stems from the nature and various socio-psychological functions of value categories, including their social integration potential. In the last few decades, we have witnessed alarming warnings about the crisis of values, and hence the man himself. In connection with this challenge, at the beginning of the 21st century – the century of the discovery of values – growing calls for more active involvement of religion and religious education in a kind of salvation of positive values and man could also be heard. To what degree religious education in schools in general, and Islamic in particular, especially in post-war Bosnia and Herzegovina and in the context of Euro-Atlantic integration, can succeed in meeting this call – is an open question. The answer could be discerned in the dialectics of opportunities available to Islamic religious education teachers, on the one hand, and the challenges they face in affirming positive values, on the other. The final outcome in this regard is a matter of constant and systematic efforts in order to monitor and reconcile these oppositions.

عائد سماييتش

دور التربية الإسلامية في إثبات القيم الإيجابية – الإمكانيات والتحديات

الكلمات المفتاحية:

التربية الإسلامية، القيم الإيجابية، الاندماج الأوروبي الأطلسي

الملخّص:

إن القيم من المبادئ الأساسية لكيان الإنسان الفردي والجماعي. وتنبثق أهمية المواقف القيمية للمجتمع والفرد من الخُلق والوظائف الاجتماعية – النفسية المختلفة لطبقات القيم بما فيها من قدرتها الاجتماعية – الاندماجية. وفي عدة العقود الأخيرة نشهد الإنذارات المخيفة بأزمة القيم ومن ثمّ بأزمة الإنسان نفسه. وبخصوص هذا التحدي، إنه في بداية القرن الحادي والعشرين، قرن اكتشاف القيم، من الممكن سمع الدعوات القوية إلى اشتراك الدين والتعليم الديني النشيط في نوع من إنقاذ القيم الإيجابية والإنسان. وإلى أي مدى بإمكان التربية الدينية عموما والتربية الإسلامية خصوصا، وخاصة في البوسنة والهرسك بعد الحرب وفي سياق الاندماج الأوروبي الأطلسي، الاستجابة لتلك الدعوات – هو سؤال مفتوح. والإجابة عنه من الممكن معرفتها في جدلية الإمكانيات التي هي في متناول الأيدي لمدرسي التربية الإسلامية، من جهة، والتحديات التي يواجهونها في إثبات القيم الإيجابية، من جهة أخرى. والنتيجة النهائية بهذا الصدد تتعلّق بالجهود المستمرّة والنظامية بغرض متابعة هذه التناقضات والتوفيق بينها.

FIN_Zbornik 24.indd 316 27/05/2021 11:52

Uvod

Naučna revolucija s početka 16. stoljeća donijela je radikalne promjene u uvriježeni način promišljanja i razumijevanja kosmosa, društva i čovjeka u Evropi (Shapin, 1996). Za promotore *nove* epistemološke paradigme najviši ideal nauke postao je racionalno: na temelju dostupnih, sistematski prikupljenih i analiziranih empirijskih podataka objašnjenje dešavanja u prirodi i društvu. Logika i autoritet, uključujući i onaj religijski, u krajnjoj instanci mogli su biti izvor hipoteza u tumačenju prirodnih i društvenih procesa i pojava, a nikako presudni način dokazivanja istine u tom pogledu. Shodno tome, demistifikacija i desakralizacija nauke bila je po mnogima neminovnost koju treba ubrzati i koja će nepovratno religiju učiniti društveno, intelektualno i egzistencijalno irelevantnim fenomenom (Appleby, 2000; Hamilton, 2003). Istina, samo je mali broj među njima vjerovao da će religija u konačnici u potpunosti iščeznuti, ali ništa više istaknutih evropskih intelektualaca, čini se, nije ni očekivalo da će vjera u sveto i nadnaravno jednoga dana opet imati značajnu ulogu u životu pojedinca i društva (Riesebrodt, 2000).

Suprotno predviđanjima protagonista različitih *teorija sekularizacije*, islam i druge religijske tradicije danas su daleko od nestanka. Tokom ovog perioda muslimani, kršćani, jevreji i pripadnici drugih konfesija širom Svijeta nikada nisu prestali napajati se s vrela duhovnosti, u vjeri tražiti inspiraciju, utjehu i uputu pred izazovima i iskušenjima bremenite svakodnevnice. Povrh toga, u posljednjih nekoliko decenija svjedoci smo društvene revitalizacije religije i svojevrsne "žudnje za religioznim iskustvom" (Vučković, 2008:40). Na tragu nepobitnih dokaza globalne religijske obnove naučnici su stoga u konačnici konstatirali da sekularizacija nije eliminisala religiju već samo izmjestila društveni lokalitet njenog prisustva i djelovanja (Casanova, 1994). Prema njima, religija još uvijek predstavlja potentnu društvenu silu koja snažno oblikuje kulturu i identitet današnjeg čovjeka, i koja, kao takva, zaslužuje pažnju naučnih

FIN_Zbornik 24.indd 317 27/05/2021 11:52

razmatranja izvora i agensa društvene socijalizacije i povezivanja, uključujući vjersko obrazovanje u javnom prostoru.

Pored toga, teoretičari i istraživači društva, različitih naučnih usmjerenja, općenito su u principu pokazivali posebno interesovanje za društvenopsihološke kategorije sa iznimno značajnim psihosocijalnim funkcijama i njihove odrednice u društvu i ličnosti pojedinca. Odatle i dolazi snažno zanimanje nauke za vrijednosti kao najviše ideale morala i shvatanja poželjnih ciljeva u životu, ali i za način na koji religija i religijsko obrazovanje učestvuju u njihovom razvoju i strukturiranju. Ovo interesovanje posebno je izraženo u okolnostima društvenog udruživanja kada za šire mase treba iznaći i razvijati zajedničku vrijednosnu potku kakve su, npr., evroatlantske integracije za građane Bosne i Hercegovine (BiH). Stoga se uloga islamskog obrazovanja i vjeronauke u javnim školama u momentu sporog, ali očekivanog i za mnoge priželjkivanog priključenja zemljama Evropske unije (EU) nameće kao iznimno važno, ali i kompleksno pitanje. Njegovi odgovori, međutim, jednako su složeni pa je i ovaj rad više pokušaj promišljanja osjetljivosti i složenosti zadate teme prije negoli prezentiranje konačnih odgovora u tom pogledu.

1. Vrijednosti – značenje i psihosocijalne funkcije

Vrijednosti su jedan od osnovnih principa čovjekove individualne i kolektivne egzistencije. Svako društvo temelji se na određenim shvatanjima i nepisanim pravilima *poželjnog*. Isto tako, svaki pojedinac posjeduje društveno i iskustveno posredovan odgovarajući sistem vjerovanja o preferabilnim ciljevima i vodećim načelima u životu (Mladenović i Knebl, 2000) koji ga pokreću, usmjeravaju i njegovom postojanju daju smisao. Zbog toga je čovjekovu društvenost u totalitetu njenih manifestacija, društvenu određenost i personalitet nemoguće razumjeti i njegovo ponašanje objasniti bez uvida u njegove referentne vrijednosti i vrijednosni sistem (Vujčić, 1987). Uza savremene idejne promjene i poljuljana mjerila vrjednovanja u vremenu subjektivističko-relativističkih shvaćanja etike i morala, ovaj

eksplanatorni potencijal vrijednosnih kategorija ujedno je i osnovni razlog zbog kojeg posljednjih decenija bilježimo enorman porast u istraživanjima vrijednosnih pojava do te mjere da pojedini autori početak trećeg milenija nazivaju *stoljećem otkrića vrjednota* (Hoblaj i Črpčić, 2000:360).

Vrijednosti su pojam kojem se u svakodnevnom govoru i među istraživačima pripisuju različita značenja te društveno-psihološka činjenica oko čijeg se određenja istraživači različitih naučnih usmjerenja u principu razilaze i raspravljaju. To je obično izraz različitosti u njihovim polaznim aksiomima i fokusu teorijskog interesiranja. Za teologiju, npr., vrijednosti su značajne prije svega kao normativne, ciljne, *treba da* činjenice. Stoga one za nju prvenstveno predstavljaju "neoborive, posljednje, najveće veličine ciljeva i odnosa ćudorednog-moralnog djelovanja" (Baloban, 2005:11). Društvene i humanističke nauke su, pak, za vrijednosne pojave zainteresirane prvenstveno kao faktičke, operativne, *jest* činjenice (Vujčić, 1987); kao opažene empirijske konstrukte koji izražavaju temeljna i relativno čvrsta uvjerenja ljudi o tome šta je poželjno ili nepoželjno, dobro ili loše, važno ili nevažno (Ilišin i Radin, 2002) te ih usmjeravaju prema višim ili nižim, manje ili više važnim, poželjnim ili nepoželjnim ciljevima u životu. U tom smislu sociolozi ih prvenstveno smatraju društvenim propisima, idealima i moralnim normama koje su karakteristične za određene društvene grupe i sisteme (Čekrlija, Turjačanin i Puhalo, 2004). Za psihologe one predstavljaju temeljna, relativno stabilna vjerovanja čovjeka o preferabilnom, nastala "kao rezultat socijalizacije", pod utjecajem individualnog iskustva te društvenih i kulturnih faktora, koja, na individualnom nivou, "značajno utječu na stavove i ponašanja" (Franc, Šakić i Ivičić, 2002:216) u različitim segmentima života. Vrijednosni stavovi stoga su kolektivne i individualne datosti u kojima se najjasnije i najintimnije prepleću socijalno i psihološko, s obzirom na to da su značajno povezane i s ličnim i s društvenim funkcijama, iskustvom i identitetom.

Značaj vrijednosnih stavova za društvo i pojedinca te važnost njihovog sistematskog praćenja i izučavanja proizlazi iz

FIN_Zbornik 24.indd 319 27/05/2021 11:52

naravi i društveno-psiholoških funkcija vrijednosnih kategorija. U tom su smislu vrijednosti dugotrajni i stabilni, ali i promjenljivi društveni fenomeni i individualne dispozicije koje društvu i ljudskoj ličnosti daju kontinuitet. Vrijednosne kategorije, međutim, također pružaju mogućnost lične i kolektivne promjene i napretka s obzirom na to da su podložne varijacijama tokom vremena bilo kao posljedica intrapsihičke rekonstrukcije pojedinca ili povijesnih događaja u širem okruženju. Vrijednosti nadalje ukazuju na poželjan način ponašanja i ciljno stanje egzistencije. Zbog toga vrijednosne kategorije u principu posjeduju značajan motivacijski potencijal i izraženu sposobnost da potaknu djelovanje pojedinca i kolektiva u skladu s vrijednosnim sadržajima (Čekrlija, Turjačanin i Puhalo, 2004; Labus, 2005) i posluže kao kriterij i orijentir u kontekstu donošenja odluka i snalaženja u društveno-idejnom okruženju (Vujčić, 1987). Na kraju, na nivou zajednice vrijednosti imaju iznimno važnu integrativnu funkciju (Labus, 2005) jer uspostavljaju društveno poželjne i zajedničke ciljeve za svoje članove. Pojedinac, pak, kroz preuzimanje zajedničkih vrijednosti ima priliku izgraditi vlastiti socijalni identitet i osjećaj pripadnosti širem okruženju te izraziti vlastiti odnos spram egzistencije u njenim različitim aspektima i u svom životu pronaći smisao.

Pratiti i imati uvid u sistem vrijednosti jednog društva ili individue, pogotovo među (naj)mlađim naraštajima, stoga znači znati ko su oni, šta im je zajedničko, šta ih pokreće i u kojem pravcu se kreću, ili možda ne, kao kolektiv i pojedinci. U tom smislu, priključenje BiH zemljama EU nije samo politička već i iznimno važna društveno-kulturna tema, koja nužno nameće pitanje mjere u kojoj bosanski građani dijele evropske vrijednosti, ko su to potencijalni agensi njihove uspješne afirmacije u bh. društvu i može li se u tom pogledu računati na vjersko obrazovanje u javnim školama općenito, a ono islamsko napose.

FIN_Zbornik 24.indd 320 27/05/2021 11:52

2. Islamska vjeronauka u afirmaciji pozitivnih vrijednosti između dijalektike mogućnosti i izazova

Odgovor na postavljeno pitanje, mišljenja smo, može se razazna(va)ti u dijalektici resursa i mogućnosti koje nastavi i nastavnicima islamske vjeronauke u bh. školama stoje na raspolaganju, na jednoj strani, i izazova s kojima se oni susreću u afirmaciji pozitivnih vrijednosti, na drugoj strani.

Predstaviti učenicima u školi islam kao religiju i svjetonazor i na njih prenijeti njegove vrijednosti osnovni je, u suštini, zadatak nastavnika islamske vjeronauke. Odatle su raznovrsna značenja i bogata simbolika koju religijski svjetonazori, pa i islam, obično nose njihov primarni resurs u afirmiranju pozitivnih stavova kod učenika. Prema mnogim autorima (Appleby, 2000), svaka religija, između ostalog i zbog toga, sama po sebi predstavlja integralnu kulturu sposobnu da oblikuje lični i društveni identitet čovjeka te utiče na njegovo iskustvo i ponašanje u različitim segmentima života, uključujući i njegov referentni sistem vrijednosti. Religiolozi u tom smislu s pravom ističu da religijski sistemi predstavljaju skup shvaćanja, vjerovanja i obreda od kojega religiozna osoba također crpi *niz vrjednota* (Ćorić, 2003) prema kojima prosuđuje dešavanja oko sebe, a koje su obično integrirane u religijska vjerovanja, obrede, etičke norme i emocionalno iskustvo u okviru zajednice vjernika. Islam u tom pogledu nije izuzetak pa je u njegovom učenju moguće pronaći utemeljenje za humanost, solidarnost, miroljubiv suživot i toleranciju (Smajić, 2017), kulturu javne i društvene odgovornosti (Smajić, 2011), human odnos prema prirodi (Nasr, 2017) i druge temeljne i univerzalne ljudske ideale. Imajući u vidu aktuelnu društvenu revitalizacije religije u svijetu i kod nas, sistemsko i strateško pozicioniranje religijske tradicije u afirmaciji pozitivnih vrijednosti kroz vjersko obrazovanje u javnim školama nameće se kao logična i potrebna neminovnost. Stoga danas mnogi istaknuti naučnici, ali i analitičari u svjetskim razvojnim organizacijama (Berger i Hefner, bez

FIN_Zbornik 24.indd 321 27/05/2021 11:52

godine; Djupe i Gilbert, 2009), uvjerljivo i gorljivo podsjećaju na jedinstveni *društveni, duhovni i razvojni kapital* religije. Na ovom je tragu i Parlamentarna skupština Vijeća Evrope (2005), npr., podavno priznala da religija predstavlja značajan izvor pozitivnih građanskih vrijednosti, pozivajući pritom na korištenje njenog društvenog i duhovnog potencijala u promicanju načela demokratije (Williams, Hinge i Persson 2008). Vijeće Evrope u svojoj rezoluciji br. 1720 nadalje sa žaljenjem konstatira da uloga religije u izgradnji demoratskog društva "nije dobila posebnu pažnju" (2005, klauzula 11), podsjećajući da "mnoge vrijednosti podržane od Vijeća Evrope potječu iz... vrijednosti preuzetih iz židovstva, kršćanstva i islama" (2005, klauzula, 12). Ovakvim inicijativima nerijetko se pridružuju i bh. teolozi i pritom prizivaju vjerske autoritete na egzistencijalno punovažan govor o vjeri, koji tematizira svakodnevne probleme *običnog* čovjeka i šireg društva (Kristić, 2009).

Pored toga, za značajne i uspješne društveno-kulturne promjene obično je važno učešće ključnih društvenih institucija, u koje građani imaju povjerenje i stoga predstavljaju dobru *polaznu tačku* (Smajić, 2011) za kulturni razvoj. Za nosioce društvenog života u BiH nažalost ne može se kazati da uživaju podjednako društveno povjerenje i da u jednakoj mjeri mogu doprinijeti pozitivnim idejno-vrijednosnim promjenama u zemlji. Čini se, također, da bh. društvo još uvijek traga za formama u okviru kojih bi religija i javne ustanove mogle i trebale uzajamno sarađivati na zadovoljstvo svih strana uključenih u proces – vjerskih autoriteta, radnika i aktivista, vlasti i vjernika, odnosno naroda. Štaviše, saradnja između religijskih zajednica i javnog sektora kod nekih u BiH i dalje prvenstveno aludira na politizaciju religije, na jednoj strani, i nasilni ulazak vjere u sekularnu sferu ili ravnodušan odnos vjerskih autoriteta prema moralno sumnjivim radnjama domaćih političara i privrednika, na drugoj strani (Popović, 2009). Smatramo da je ovdje, međutim, mnogo važnije istaknuti da provedena istraživanja socijalnog povjerenja (Šalaj, 2009; Smajić, 2016) u kontinuitetu pokazuju da su vjerske zajednice u BiH društvene institucije u koje građani, nakon

vlastite porodice, imaju (po)najviše povjerenja. Iste studije također pokazuju da građani različitih vjera puno očekuju i od obrazovnog sistema. Nastavnici islamske vjeronauke u javnim školama su stoga u jedinstvenoj poziciji da kao prosvjetni radnici i tumači islamskog učenja u svom pozivu i ličnosti objedinjuju dvije značajne društveno-odgojne uloge i svojevrsno *dvostruko* povjerenje, što je u psihološko-pedagoškoj nauci o odnosu između nastavnika i učenika (Koludrović i Reić-Ercegovac, 2014) iznimno važan preduvjet u realizaciji *intencionalnog* odgoja i promicanju pozitivnih vrijednosti kod odgajanika.

Na kraju, uza sve turbulencije u protekle dvije i po decenije, koliko je konfesionalno obrazovanje otprilike prisutno u bh. školama, islamska vjeronauka je u ovom periodu stekla status dobro prihvaćenog predmeta, koji danas uživa snažnu podršku učenika i njihovih roditelja (Alibašić 2009; Kuburić and Moe 2006). Statistike sa područja u kojima danas žive muslimani na prostoru BiH o velikoj većini učenika, koji se uza saglasnost svojih roditelja odlučuju za ovaj izborno-obavezni predmet potvrđuju ovu tvrdnju. Tome još samo treba dodati da su obrazovne institucije Islamske zajednice u BiH do sada izvele značajan broj svršenika vjeronaučnog smjera tako da, prema dostupnim podacima, najveći broj nastavnika islamske vjeronauke danas posjeduje visoko obrazovanje, što također garantuje, barem u određenoj mjeri, kvalitet u izvođenju nastave. O njihovom entuzijazmu i uspjehu u realizaciji vjeronaučnog plana i programa svjedoče, između ostalog, spomenute statistike i pozitivna iskustva roditelja. Kvalitetno planirana empirijska istraživanja koja bi sistemski pratila poteškoće u provedbi vjeronaučnog obrazovanja i odgoja te ostvarenju zacrtanih ishoda su, čini se, prostor na kojem bi u narednom periodu trebalo intenzivnije raditi.

Izazovi i poteškoće s kojima se susreću nastavnici islamske vjeronauke u BiH u promicanju pozitivnih vrijednosti, a u kontekstu evroatlantskih integracija na planu kulture, itekako su prisutne. S obzirom da ovaj rad nema aspiracije da bude sveobuhvatna analiza zadate teme, ovom prilikom želimo pokušati istaknuti određene prepreke, koje, iako opće prirode, po našem

FIN_Zbornik 24.indd 323 27/05/2021 11:52

skromnom sudu, u najvećoj mjeri dovode u pitanje optimalni doprinos nastavnika islamske vjeronauke, i prosvjetno-kulturnih radnika općenito, u uspješnom promicanju plemenitih životnih ideala. Vrijednosna socijalizacija mladih naraštaja danas, prije svega, odvija se u nepovoljnim uvjetima složenog, kontradiktornog i dinamičnog kulturno-društvenog okruženja. Obrazlažući ove otežavajući okolnosti i njihov učinak u kontekstu formiranja identiteta kao razvojnog zadatka, što uključuje i usvajanje određenog sistema vrijednosti, Mandarić s pravom konstatira:

> ...moderno društvo ne osigurava dovoljne uvjete i temelje za izgradnju stabilnog identiteta. Zato sve češće susrećemo mlade čiji se identitet temelji na individualizmu, identitet koji je u sebi fragmentaran, identitet u trajnom razvoju, ambivalentan i kontradiktoran, nikad dovršen i apsorbiran u jednoj čvrstoj pripadnosti. Današnje društvo kontinuirano promovira nove potrebe i rađa nove želje koje mladi nisu u stanju zadovoljiti. Zato raste dezorijentacija i razni oblici frustracije (2000:94).

Religijjska socijalizacija najmlađih naraštaja i njihov, između ostalog, moralni razvoj, drugim riječima, bitno su određeni činjenicom da je savremeno društvo, pa i ono bosanskohercegovačko, jedna *kompleksna* i fragmentirana cjelina na način njegove izdiferenciranosti i raslojenosti po različitim osnovama, uključujući ideološki i vrijednosni kriterij. Za razliku od tradicionalnog, agensima socijalizacije mlade jedinke u savremenom društvu nedostaje ujedinjujući idejni imenitelj i vrijednosna osnova na kojoj će mladi razvijati svoju životnu filozofiju. Metafora *sela* u kojem postoji zajednički sistem vrijednosti, običaja i normi s kojim se sve generacije mogu poistovjetiti ne važi za savremeno društvo. Njega bolje opisuje metafora *grada* sa različtim podsistemima vrijednosti i raznolikošću društvene poruke nastalih na tragu višestoljetnih modernizacijskih trendova. Ovakvo stanje dovodi do multipliciranja vrijednosnih i identitetskih alternativa za mlade, što proces formiranja identiteta nadalje dodatno usložnjava, a mladost pretvara u iznimno turbulentan razvojni period (Hwang i Nilsson, 2000). Za agense

socijalizacije opredijeljene za afirmaciju kulturnog napretka, s druge strane, to znači značajno zahtjevniji i složeniji zadatak usmjerevanja mladih u željenom pravcu, čija je potpuna realizacija gotovo pa nemoguća misija.

Osim toga, pod utjecajem globalizacije savremeno kulturno okruženje u njegovoj višeslojnosti u stalnom je procesu ubrzane transformacije i mijene. Tome svakako treba dodati činjenicu da je BiH tranzicijsko društvo na prelasku iz jednog društvenog poretka u drugi te da formativni periodi razvoja sami po sebi predstavljaju prijelazno razdoblje iz djetinjstva u svijet odraslih. Stoga i stoji konstatacija da se omladina u BiH suočava ne samo sa *dvostrukom tranzicijom* (Ilišin, 2006; Ilišin i sar., 2013) već i sa *mnogostrukom prijelaznošću* sa svim njenim pratećim izazovima i rizicima. Socijalizacija mladih u takvim okolnostima odvija se pod povećanim pritiskom za modernizacijom, umnožavanjem faktora rizika, u nestabilnim uvjetima odsustva, slabljenja ili ambivalentnosti društvenih institucija, normi i procesa odgovornih za adekvatnu moralnu socijalizaciju mladih. Konačni ishod, prema pojedinim autorima (Ilišin i Radin, 2002), je stanje *vrijednosne konfuzije* prisutno u društvu i mladim generacijama. Upravo na tragu spomenutih (post) modernizacijskih i tranzicijskih idejnih trendova u današnjem društvu prisutna je značajno drukčija socijalizacija mladih u kojoj su uloge njenih nosioca – porodica, škola, religijsko obrazovanje i organizacije, vršnjaci, mediji – redefinirane. Novonastalo stanje može ugroziti željenu međugeneracijsku transmisiju vrijednosti i ponašajnih obrazaca, a mladima otežati traganje za identitetom i strategijama uspješne društvene integracije na lokalnom i širem, evropskom planu.

Na kraju, dezintegrativno i negativno djelovanje spomenutih faktora na društveno okruženje bh. omladine općenito a muslimanske posebno dodatno je intenzivirano i usložnjeno posljednjim ratnim dešavanjima. Etnička podijeljenost bh. društva, njegova ubrzana deagrarizacija odnosno urbanizacija, razorena ekonomija i, po mnogima, neuspjela privredna reforma te urušavanje društvenih institucija odgovornih za

FIN_Zbornik 24.indd 325 27/05/2021 11:52

socijalizaciju mladih direktne su posljedice posljednje agresije na BiH. U konačnici, simultani i kumulativni utjecaj spomenutih (post)modernizacijskih i tranzicijskih procesa na specifičan način doprinio je kreiranju složenog, kontradiktornog i dinamičnog društveno-kulturnog ambijenta u kojem se odvija sveukupni psihosocijalni rast i odrastanje mladih naraštaja u BiH. Novonastalo društveno-idejno okruženje, prema mnogima (Žiga i Osmić, 2015), nažalost, pogoduje razvoju retrogradnih mentaliteta, neprihvatljivih sistema vrijednosti i neadaptabilnih obrazaca ponašanja među najmlađim generacijama.

Religija i religijsko obrazovanje, nadalje, u principu mogu dati optimalan i značajan pozitivan doprinos u afirmaciji određenog sistema vrijednosti i ponašanja tek kada djeluju sinhronizirano i u suglasju sa ostalim društvenim institucijama (Franc, Šakić i Ivičić, 2002). Drugačije, priželjkivani rezultati mogu biti dovedeni u pitanje i izostati. U BiH, npr., trenutno je na sceni politika međuetničkog i međureligijskog razdvajanja čije manifestacije i protagoniste je lahko prepoznati s obzirom da su njihova obilježja prilično jasno i precizno ilustrirana u relevantnoj socio-psihološkoj literaturi (Mujkić, 2011). Zajednička im je namjera razvi(ja)ti društveno sveprisutnu i sveprožimajuću kulturu razlikovanja, sumnjičavosti, suzdržanosti, distanciranosti i straha u odnosu spram drugih naroda u okruženju. Pritom je predstavljanje vanjskih etno-religijskih kolektiviteta i njihovih političkih predstavnika kao opasnost po identitet i interese vlastite zajednice njihovo glavno oruđe u realizaciji zadatih ciljeva. Imajući u vidu ovu neosporivu činjenicu, razložno je pitati (se) koliko se uspješno islamsko obrazovanje u bh. školama može suprotstaviti jednom sistematskom *udešavanju* društvenog opažanja, sklonosti i ponašanja mlade jedinke u kontekstu međuetničkih i međureligijskih odnosa u ovoj zemlji? Koliko islamska vjeronauka snagom vjere i vjerske poruke u takvom jednom kulturnom ambijentu sveprisutnog razdvajanja po etno-religijskom principu i trenutnoj konstelaciji društveno-političkih odnosa i dešavanja može kod mladih afirmisati evropski ideal prijateljstva, tolerancije i pomirenja? Nažalost, mnogo je

primjera gdje su surova stvarnost života i proistekla osjećanja ogorčenosti bila u prilici nadjačati vjeru i njen nauk. Na to nas podsjećaju i riječi Aleana Boseka, kršćanskog velikodostojnika iz Južne Afrike i dobitnika Nobelove nagrade, izrečene u vrijeme aparthejda i otvorene rasne diskriminacije naspram Afrikanaca u ovoj zemlji, gdje on, opisujući okrutnost s kojom su ugušeni svi njihovi razumni, nenasilni pokušaji da ostvare svoja prava u ovoj afričkoj zemlji, između ostalog kaže:

> Ovo je situacija građanskog rata u kojoj su svi napori da se nešto učini gotovo u krvi ugušeni... Dakle, možete vidjeti da nenasilna sredstva ne donose rezultate, barem ne onu vrstu rezultata koji čovjeku donose nadu, i ljudi to vide, tako da je i sama filozofija nenasilja, koja inače može dati ogroman doprinos humanom i miroljubivom društvu, postala saveznik tiranina. Zabrinut sam zbog toga zato što je i moja posvećenost nenasilju ovdje dovedena u pitanje (Appleby, 2000: 35).

Nadalje, u vezi sa postojanjem neusaglašenih i nerijetko suprotstavljenih sistema vrijednosti, a u kontekstu očekivanja da se islamsko konfesionalno obrazovanje na kulturnom planu uključi u evroatlantske integracije, čini se opravdanim postaviti pitanje stvarne strukture i značenja temeljnih evropskih vrijednosti danas (Penda, 2005) i njihove kompatabilnosti sa učenjima tradicionalnih religija. Prema pojedinim autorima (Koprek, 1997), jedna od velikih zabrinutosti današnjeg čovjeka i tenzija u savremenom društvu u pogledu razumijevanja životnih ciljeva tiče se teze i činjenice da kultura, a ne religija, danas predstavlja primarni izvor vrijednosti. Ljudsko dostojanstvo, sloboda, demokratija, jednakost, vladavina prava, ljudska prava i prava manjina, npr., obično se navode (Grubiša, 2005) kao temeljne evropske vrijednosti i etičko-moralni ideali savremene evropske kulture. Šta ovi ideali, međutim, u stvarnosti znače i koliko su, kao takvi, doista kompatabilni sa islamskim, pa i kršćanskim socijalnim učenjem, otvoreno je pitanje. Tema porodice, kao vrjednote, vjerovatno je dobra ilustracija koliko se savremeno, postmoderno razumijevanje braka i porodice udaljilo od njihovog značenja u islamu i kršćanstvu. Za vjernike

različitih religijskih tradicija, brak i porodica predstavljaju "zajednicu muškarca i žene usmjerenu na rađanje i odgoj djece" (Bubalo, 2015:657). U duhu tzv. *postmoderne dekonstrukcije braka i porodice*, evropska misao proglasila je, međutim, ove oblike intimnog zajedništva historijski uvjetovanim *ideološkim konstruktima* i prevaziđenim kulturno-civilizacijskim ostvarenjima čovjeka. Urođena bipolarna spolnost supružnika i potomstvo nastalo iz njihove bračne zajednice pritom su odbačeni kao nekakav općeprihvaćeni kriterij uspostavljanja braka i porodice. Tako je brak u njegovom postmodernom shvatanju postao sinonim za različite oblike životnih zajednica (Smajić, 2016). Dramatičnost ovakvog shvatanja porodice opisao je, s osjećajem duboke gorčine, katolički teolog Ivan Koprek citirajući riječi francuskog antiteista i anarhista Michaela Onfraya, dokazanog pobornika postmoderne misli i jednog od tzv. *arhitekata kulture smrti*, na sljedeći način:

> Sam duh i plodnost misli iz 1968. neizbježan je za shvaćanje postmoderne obitelji! Zajednička točka svim tim mislima? Radikalno rastavljanje onoga što Pavao i kršćanstvo sastavljaju: heteroseksualnost, vjernost, monogamija, zajednički život i razmnožavanje. Svako od tih područja postaje neovisno i samostalno: klasična se obitelj raspada. Rađa se njezino postmoderno tumačenje koje karakterizira nomadska praksa seksualnosti, mogućnost multiseksualnog organiziranja, furijeovska uporaba stožerne strasti i lepršave strasti, sukcesivna ili simultana poligamija, organizacija samačkog života i metafizika sterilnosti, odnosno materinstvo u starijim godištima (2015:764-765).

Imajući u vidu kazano, pitanje, dakle, više nije je li u tzv. razvijenom, zapadnom dijelu Svijeta i kulturnom centru evroatlantskih integracija na djelu strukturalno-relacijsko preoblikovanje klasične porodice. Umjesto toga, prisutna je strepnja da (li) je na pomolu konačno, sveobuhvatno razaranje porodice kao vijekovima društveno priznatog i prisutnog oblika intimnog zajedništva muškarca i žene uspostavljenog u cilju zadovoljenja čovjekovih bio-psiho-socijalno-duhovnih potreba, prokreacije i odgoja djece, odnosno biološkog održanja ljudske vrste i njenog

FIN_Zbornik 24.indd 328 27/05/2021 11:52

kulturno-civilizacijskog napretka!? Također, kako u kontekstu ovih idejno-vrijednosnih trendova postulirati ulogu bh. društvenih institucija, uključujući religijsko obrazovanje i islamsku vjeronauku u školama!? Da li islamsku vjeronauku u BiH postulirati i pozicionirati kao protektivni kulturno-društveni faktor koji snagom autentične muslimanske vjere i pobožnosti može spriječiti sunovrat braka i porodice i demografski slom bh. društva ili kao promotora *novih* vrijednosti, koji će ideje postmodernog mišljenja na vrata islamske vjere postepeno uvesti u bh. društvo u ime evroatlantskih integracija!? Iako, gledano iz perspektive jednog islamskog teologa i vjernika, u pogledu konačnog izbora ovdje ipak nema dvojbe, ovo je, čini nam se, dobar primjer okolnosti u kojima djeluju nastavnici islamske i drugih vjeronauka i izazova s kojima se danas suočavaju na zadatku religijske socijalizacije mladih naraštaja.

U konačnici, kod razumijevanja izazova sa kojima se susreće islamska vjeronauka u afirmaciji pozitivnih vrijednosti i mogućnosti njenog značajnijeg doprinosa u tom pogledu potrebno je također uzeti u obzir *institucionalno* okruženje u kojem nosioci konfesionalnog obrazovanja u školama djeluju. Posebno je važno, pritom, sagleda(va)ti ciljeve ili odgojno-obrazovnu filozofiju školskog sistema unutar kojeg se odvija vjeronaučni proces, a koji izražava očekivanja društva naspram škole u smislu konačnog cilja i poželjnih ishoda koje treba ostvariti u okviru planiranih i provedenih školskih aktivnosti. Trenutno su, u tom smislu, u EU-i i našem širem okruženju na sceni dva modela školstva. Jedan je tzv. *privredno-kompetitivni*, a drugi *humanističko-solidaristički* (Razum, 2007). Prvi model naglasak stavlja na usvajanje znanja i vještina usko vezanih za znanost i tehničko-tehnološki razvoj, a koje bi pojedinca i nacionalnu privredu trebali učiniti konkurentnim na lokalnom i globalnom tržištu rada. Drugi, pak, za cilj ima cjelovito samo-ostvarenje mlade osobe, potpuni razvoj njene ličnosti i (među)ljudskih odnosa, odnosno afirmaciju i aktualizaciju njenih pozitivnih intelektualnih, emocionalnih, društvenih i duhovnih potencijala. U prvom slučaju, težište je na obrazovanju mladih naraštaja, a u

FIN_Zbornik 24.indd 329 27/05/2021 11:52

potonjem na njihovom odgoju. Opravdanje za važnost obrazovanja u njegovom užem značenju naravno moguće je pronaći u islamskom učenju pa određeni doprinos islamske vjeronauke u kontekstu privredno-kompetitivnog razumijevanja školstva ne bi trebao nužno izostati. Čini nam se, međutim, da bi islamska vjeronauka ipak na jedan jedinstven način ipak mogla puno više doprinijeti u okviru školstva u čijoj filozofiji ako ne prevladava a ono barem visoko kotira humanističko-solidaristička idejna stremljenja. Nažalost, nismo sigurni da je to slučaj kada se radi o stanju bh. školstva u ovome momentu, što u kontekstu promicanja pozitivnih evropskih vrijednosti i evroatlantskih integracija na planu kulture, po nama, može predstavljati još jednu realnu i značajnu prepreku za uključenje islamske vjeronauke u optimalnom kapacitetu.

Umjesto zaključka

Islam, kao religija i svjetonazor, predstavlja iznimno bogat i potentan izvor kulture i ličnog identiteta čija etička načela imaju univerzalno značenje i trajno važenje. Škola i obrazovanje, s druge strane, uvijek su važile za jedan od ključnih nosilaca moralne socijalizacije najmlađih naraštaja u društvu. Stoga danas nastavnici i nastava islamske vjeronauke u BiH u sebi objedinjavaju dva autoriteta – vjerski i obrazovni – pa njihov doprinos u promicanju pozitivnih životnih vrijednosti ne bi trebao biti zanemaren i ostati neiskorišten. Pogotovo ne u momentu očekivanog priključenja BiH zemljama EU kada na kulturnom planu za šire mase treba iznaći i razvijati zajedničku vrijednosnu potku i identitetski okvir.

Naša očekivanja spram učinka islamske vjeronauke u tom pogledu, međutim, treba realno sagleda(va)ti. U tu svrhu, u obzir treba uzeti simboličke i infrastrukturne potencijale koje nastavi i nastavnicima islamske vjeronauke u bh. školama stoje na raspolaganju, ali i poteškoće i ograničenja s kojima se oni općenito susreću u afirmaciji pozitivnih vrijednosti i vjerskog identiteta kod učenika. Razočarenje u vjeronauku, u suprotnom, neće izostati.

Bogatstvo značenja i simbolike islamskog učenja i njegova punovažnost za temeljne i univerzalne ljudske ideale, jedno, ipak, široko društveno povjerenje koje uživa Islamska zajednica u BiH među svojim pripadnicima, status islamske vjeronauke kao dobro prihvaćenog predmeta kod učenika i njihovih roditelja, relativno značajna stručna osposobljenost i motiviranost za prosvjetno-odgojni religijski rad njenih nastavnika neminovno su jača strana islamske vjeronauke i njen jedinstven i važan socijalizacijski potencijal u kontekstu promicanja pozitivnih evropskih vrijednosti. Vrijednosna socijalizacija mladih naraštaja danas, međutim, odvija se u nepovoljnim uvjetima složenog, kontradiktornog i dinamičnog kulturno-društvenog, šireg i užeg, okruženja. U (nad)moći ovih procesa i njihovoj suprotstavljenosti vrijednosno-socijalizacijskim nastojanjima islamske vjeronauke kriju se, čini nam se, realne i suštinske prepreke na putu ispunjenja očekivanja koja se postavljaju pred vjeronauku u kontekstu evroatlantskih integracija. Na kraju, koliko islamska vjeronauka unatoč spomenutih poteškoća u tome uistinu uspijeva stvar je sistemskih praćenja vrijednosnih stavova njenih polaznika.

Literatura

Alibašić, A. (2009). Religious Education in Public Schools in Bosnia and Herzegovina: Towards a Model Supporting Coexistence and Mutual Understanding, Open Society Fund BH, dostupno na: http://soros.org.ba/images/stories/ProgDocs/PDFP/pdfp_2009/eng_ahmet_alibasic_full.pdf (posjeta: 5.1.2019.).

Appleby, R.S. (2000). *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*, New York, Rowman i Littlefield Publishers.

Baloban, J. (2005). Uvod, u: Baloban, J. (ur.), *U potrazi za identitetom*, Zagreb, Golden marketing, str. 11-16.

Berger, P. i Hefner, R. (bez godine). Spiritual Capital in Comparative Perspective, dostupno na: http://www.spiritualcapitalresearchprogram.com/pdf/Berger.pdf (posjeta: 5.1.2019.).

Bubalo, I. (2015). Brak i obitelj u promijenjenom društveno-kulturnom kontekstu, *Bogoslovska smotra*, god. 85, br. 3, Zagreb, str. 647-664.

Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University Chicago Press.

Čekrlija, Đ., Turjačanin, V. i Puhalo, S. (2004). *Društvene orijentacije mladih*, Banja Luka, Nacionalni institut za borbu protiv narkomanije.
Ćorić, Š.Š. (2003). *Psihologija religioznosti*, Jastrebarsko, Naklada Slap.
Djupe, A.P. i Gilbert, C.P. (2009). *Political Influence of Churches*, Cambridge, Cambridge University Press.
Franc, R., Šakić, V. i Ivičić, I. (2002). Vrednote i vrijednosne orijentacije adolescenata: hijerarhija i povezanost sa stavovima i ponašanjima. *Društvena istraživanja*, god. 11, br. 58-59, Zagreb, str. 215-238.
Grubiša, D. (2005). Politička aksiologija Europske unije: ciljevi i vrijednosti evropske integracije, u: Ilišin, V. (ur.), *Mladi Hrvatske i europska integracija*, Zagreb, Institut za društvena istraživanja, str. 33-62.
Hamilton, M. (2003). *Sociologija religije: teorijski i uporedni pristup*, prijevod Trajković, Đ., Beograd, Clio.
Hoblaj, A. i Črpčić, G. (2000). Bitne vrednote u odgoju mladih naraštaja s posebnim osvrtom na školski vjeronauk. *Bogoslovna smotra*, god. 70, br. 2, Zagreb, str. 359-393.
Hwang. P. i Nilsson, B. (2000). *Razvojna psihologija: od fetusa do odraslog*, prijevod Kaleb, S., Zenica, Dom štampe.
Ilišin, V. (2006). Konceptualni okvir istraživanja, u: V. Ilišin (ur.), *Mladi između želja i mogućnosti*, Zagreb, Institut za društvena istraživanja, str. 11-26.
Ilišin, V. i Radin, F. (2002). Društveni kontekst i metodologija istraživanja, u Ilišin, V. i F. Radin (ur.), *Mladi uoči trećeg milenija*, Zagreb, Institut za društvena istraživanja, str. 13-26.
Ilišin, V., Bouillet, D., Gvozdanović, A. i Potočnik, D. (2013). *Mladi u vremenu krize*, Zagreb, FES.
Koludrović, M. i Reić-Ercegovac, I. (2014). Uloga razredno-nastavnog ozračja u objašnjenju ciljnih orijentacija učenika. *Društvena istraživanja*, god. 23, br. 2, Zagreb, str. 283-302.
Koprek, I. (1997). Suvremeni čovjek i kriza vrednota, *Bogoslovska smotra*, god. 67, br. 2-3, Zagreb, str. 237-249.
_____ (2015). Razarajući čimbenici braka i bitelji, *Bogoslovska smotra*, god. 85, br. 3, str. 759-778.
Kristić, A. (2009). Islamofobija: fobija od istine o sebi. *Oslobođenje*, 2. septembar, str. 11-13.
Kuburić, Z. i Christian M. (2006). *Religion and Pluralism in Education: Comparative Approaches in the Western Balkans*, Novi Sad, CEIR.
Labus, M. (2005). Vrijednosne orijentacije i religioznost. *Sociologija sela*, god. 43, br. 2, Zagreb, str. 383-408.

FIN_Zbornik 24.indd 332 27/05/2021 11:52

Mandarić, V. B. (2000). *Religiozni identitet zagrebačkih adolescenata*, Zagreb, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.

Mladenović, U. i Knebl, J. (2000). Vrednosne orijentacije i preferencije životnih stilova adolescenata. *Psihologija*, god. 33, br. 3-4, Beograd, str. 435-454.

Mujkić, A. (2011). Bosna i Hercegovina između individualne i kolektivne indiferencije, u Majstorović, D. i Turjačanin, V. (ur.), *U okrilju nacije: etnički i državni identitet kod mladih u Bosni i Hercegovini*, Banja Luka, Centar za kulturni i socijalni popravak, str. 19-32.

Nasr, S.H. (2017). *Susret čovjeka i prirode*, prijevod Karić, E., Sarajevo, El-Kalem.

Penda, I.A. (2005). Temeljne vrijednosti Europske unije – od utopije do stvarnosti. *Politička misao*, *42*, 157-172.

Popović, S. (2009). Kraj je sve bliže. *Oslobođenje*, 20. novembar 2009., dostupno na: www.ti-bih.org/documents/novinski_clanci (posjeta: 5.1.2019.).

Razum, R. (2007). Odgojno djelovanje suvremene škole: izazovi i mogućnosti za religiozni odgoj, *Bogoslovska smotra*, god. 77, br. 4, Zagreb, str. 857-880.

Riesebrodt, M. (2000). Secularization and the global resurgence of religion, rad prezentiran na konferenciji na temu "The Comparative Social Analysis" održanoj na Univerzitetu u Kaliforniji 9. marta, 2000., dostupno na: http://www.svabhinava.org (posjeta: 5.1.2019.).

Shapin, S. (1996). *The Scientific Revolution*, Chicago, The University of Chicago Press.

Smajić, A. (2011). Bosna i Hercegovina u potrazi za građanskom kulturom javne odgovornosti: uloga vjerskog obrazovanja u javnim školama, Sarajevo, Fond otvoreno društvo BiH, dostupno na: http://www.osfbih.org.ba/images/Prog_docs/PDFP/pdfp_10-11/Studies/BHS_67_Aid_Smajic.pdf (posjeta: 15.1.2019.).

_____. (2016). *Vrijednosti i vrijednosne orijentacije muslimanske omladine u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, Centar za dijalog – Vesatijja.

_____. (2017). *Religioznost i međuetnička tolerancija u BiH*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka i el-Kalem.

Šalaj, B. (2009). *Socijalno povjerenje u BiH*, dostupno na: http://library.fes.de/pdf-files/bueros/sarajevo/06159.pdf (posjeta: 5.1.2019.).

Vijeće Evrope (Council of Europe) Parliamentary Assembly (2005). Recommendation 1720, dostupno na: http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=17373 (posjeta: 15.1.2019.).

FIN_Zbornik 24.indd 333 27/05/2021 11:52

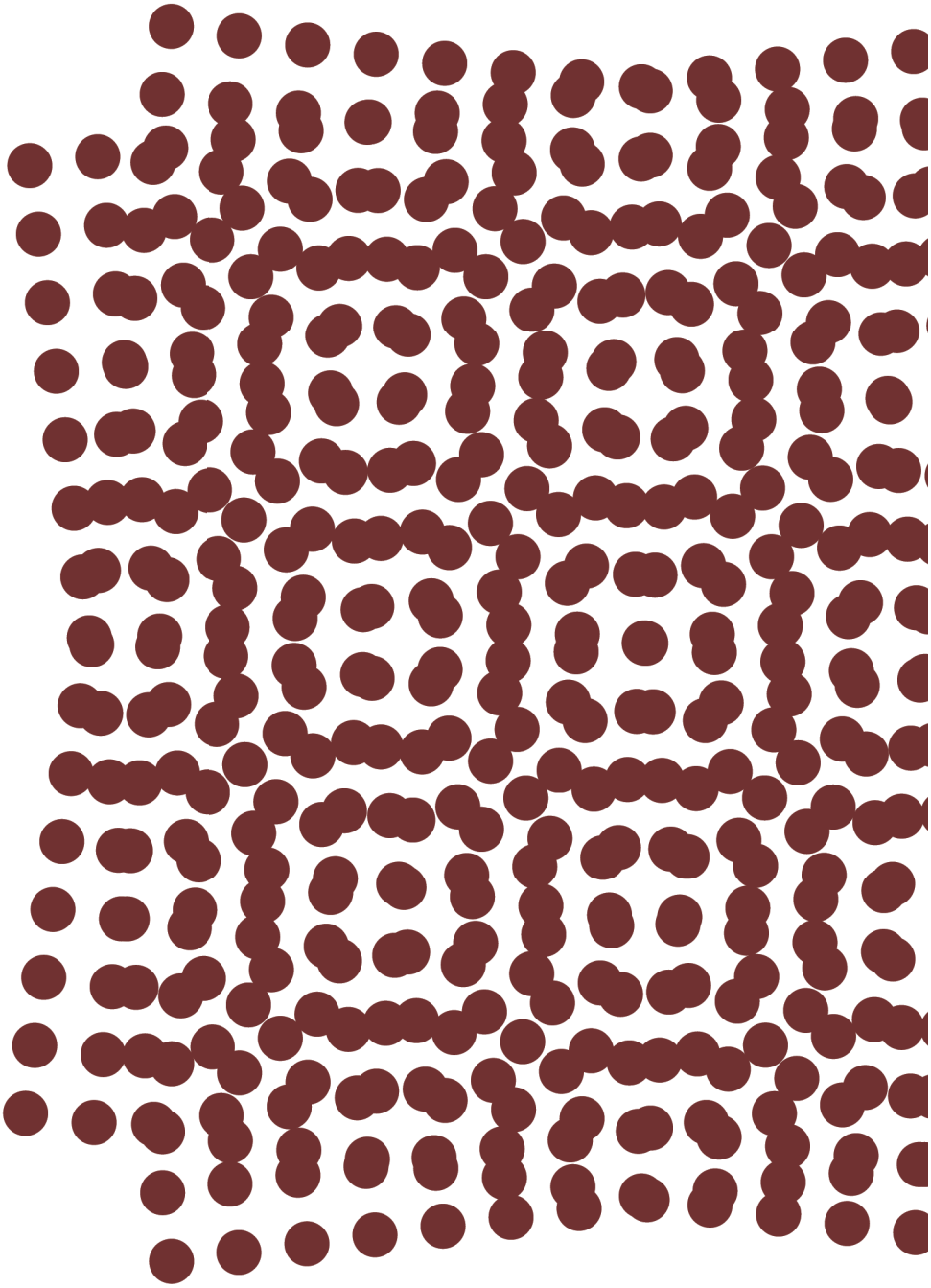
Vučković, A. (2008). Što je religija i čemu religija? Wittgenstein i religija. *Bogoslovska smotra*, god. 78, br. 1, Zagreb, str. 39-57.

Vujčić, V. (1987). *Sistem vrijednosti i odgoja: idejni i vrijednosni aspekta razvoja i odgoja mladih*, Zagreb, Školske novine.

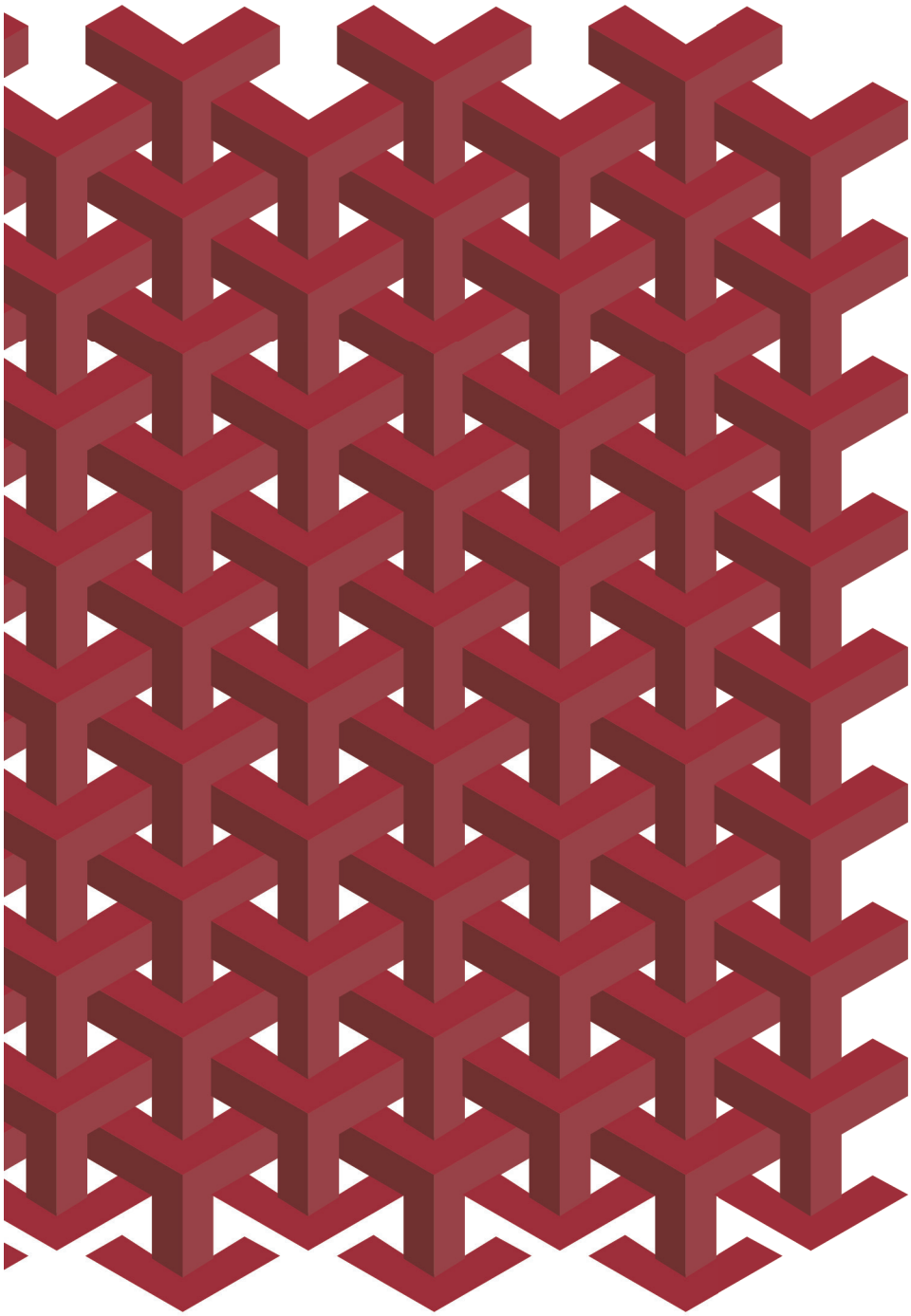
Williams, K., Hinge, H. i Persson, B. (2008). *CiCe Guidelines on Citizenship Education in a Global Context: Religion and Citizenship Education in Europe*, London.

Žiga, J. i Osmić, A. (2015). Uvod, u: Žiga, J., Turčilo, L., Osmić, A., Bašić, S., Džananović-Miraščija, N., Kapidžić, D. i Brkić-Šmigoc, J. (ur.), *Studija o mladima u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, FES, str. 11-29.

FIN_Zbornik 24.indd 334 27/05/2021 11:52



FIN_Zbornik 24.indd 335 27/05/2021 11:52



FIN_Zbornik 24.indd 336 27/05/2021 11:52

AMINA ARNAUTOVIĆ

Stilističke odlike Hasan-agina performativnog iskaza u engleskim prijevodima bošnjačke balade "Hasanaginica"

Amina Arnautović
docent na Katedri za filologiju Kur'ana
amina.arnautovic@fin.unsa.ba

Stručni rad
Primljeno: 13. 09. 2020.
Prihvaćeno: 01. 11. 2020.

Ključne riječi:
lingvostilistička analiza, teorija činova, J. Austinov performativ, *talak*, *bejnune kubra*, brakorazvodna formula, engleski prijevodi bošnjačke balade "Hasanaginica"

Sažetak:
Rad problematizira načine na koje je interpretiran i prevođen performativni govorni čin dvanaestog i trinaestog stiha bošnjačke balade "Hasanaginica", čiji se izričaj s obzirom na njegovu trostrukost promatra u svjetlu Austinove teorije govornih činova te određenih pravila šerijatskog zakona o neopozivosti trostrukog puštanja žene. Time se ovim radom, u svrhu podizanja svijesti o značaju stila u prijevodu, dodatno potvrđuje vrijednost rezulata polučenih lingvostilističkom analizom teksta.

FIN_Zbornik 24.indd 337 27/05/2021 11:52

Amina Arnautović

Stylistic Features of Hasan-Aga's Performative Utterance in English Translations of Bosniak Ballad "Hasanaginica"

Keywords:

linguo-stylistic analysis, speech act theory, J. Austin's performative utterance, *talaq*, *al-baynuna al-kubra* or irrevocable divorce, divorce formula, English translations of Bosniak ballad "Hasanaginica"

Abstract:

The paper problematizes the ways in which the performative speech act of the verses twelve and thirteen in the Bosniak ballad "Hasanaginica" has been interpreted and translated in its English target texts. The performative speech act is analyzed in the light of J. Austin's Speech Act Theory, along with certain rules in Sharia law regarding irrevocable divorce (*al-baynuna al-kubra)*. Aiming to raise awareness of the importance of style in translation, the paper further confirms the value of the results obtained through linguo-stylistic analysis of the texts involved.

أمينة أرناؤوطوفيتش

خصائص أداء التعبير البلاغية لحسن آغا في الترجمات الإنجليزية للبالاد البوشناقي «زوجة حسن آغا»

الكلمات المفتاحية:

التحليل اللغوي الأسلوبي، نظرية الأفعال، أداء التعبير لجون أوستين، الطلاق، البينونة الكبرى، صيغة الطلاق، الترجمات الإنجليزية للبالاد البوشناقي «زوجة حسن آغا»

الملخّص:

يعالج هذا البحث الطرق التي تمّت بها ترجمة أداء التعبير للبيتين الثاني عشر والثالث عشر في البالاد البوشناقي «زوجة حسن آغا»، الذي يُنظر إلى أسلوبه، نظرا لثلاثيته، في ضوء نظرية أوستين لأفعال الكلام وبعض أحكام الشريعة الإسلامية الخاصة بعدم إلغائية طلاق الزوجة الثلاثي. وهكذا تُؤكّد بهذا البحث، بغرض رفع الوعي بأهمية الأسلوب في الترجمة، قيمة النتائج المتوصل إليها بتحليل النص اللغوي الأسلوبي.

FIN_Zbornik 24.indd 338 27/05/2021 11:52

1. Uvod

1.1. Problem i predmet istraživanja

Predstojeći rad ispituje i problematizira način interpretacije i prenošenja performativnog govornog čina brakorazvodne formule u engleskim prijevodima bošnjačke balade "Hasanaginica".

1.2. Svrha i ciljevi istraživanja

Svrha rada je doprinijeti unaprjeđenju prevodilačke prakse podizanjem svijesti o značaju stila u prijevodu, ili značaju prevođenja stilskog sloja teksta kojem se u samom procesu prevođenja po pravilu ne daje prioritet niti mu se pridaje zaslužena pažnja. Cilj rada je da, na konkretnim primjerima prevođenja performativnog govornog čina brakorazvodne formule s obzirom i na trostrukost njezina iskaza, pokaže kako nedosljedno prenošenje stilskog sloja teksta u engleskim prijevodima bošnjačke balade "Hasanaginica" bitno utječe na njegov semantički sloj.

1.3. Metodologija rada

Rad se koristi metodom lingvostilističke analize, odnosno jezično-stilskim raslojavanjem teksta izvorika kao i ciljnih tekstova njegova prijevoda na engleski jezik, kako bi se na osnovi te analize s ishodištem u teoriji govornih činova, preciznije: teoriji performativa, ukazalo na propuste nastale prilikom prevođenja predmetnoga govornog čina u engleski jezik.

Nakon utvrđivanja problema i predmeta istraživanja, njegove svrhe i ciljeva te krakog izlaganja metodologije rada, *uvodni dio* je zaokružen pregledom korpusa koji se sastoji od 25 ciljnih tekstova koji su bili predmet lingvostilističke analize. *Osnovni dio rada* nudi definicuju pojma performativa, zatim interpretaciju motiva nepravedno otjerane/puštene žene, nakon čega slijedi prezentacija rezultata analize predmetnoga govornog čina, da bi se *u završnom dijelu rada* donijeli zaključci s obzirom na svrhu i definirani cilj istraživanja.

FIN_Zbornik 24.indd 339 27/05/2021 11:52

1.4. Korpus

Do danas, balada "Hasanaginica" prevođena je 25 puta na engleski jezik.[1] Od tih 25 objavljenih prijevoda, 14 ih je sačinjeno na osnovi Goetheovog prijevoda na njemački. Goetheovu verziju je prvi preveo Sir Walter Scott krajem 18. stoljeća (179?), a svoj prijevod je nazvao "The Lamentation of the Faithful Wife of Asan Aga". Potom su uslijedili prijevodi Johna Boyda Greenshieldsa (1800), Felicije Dorothee Hemans (1821), Johna Bowringa (1827), Jamesa Clarencea Mangana (1836), Williama Edmondstouna Aytouna (1844), Edgara Alfreda Bowringa (1853), Mary Anne Burt (1853), te Georgea Bancrofta (1855), Owena Mereditha[2] (1861), Edwarda Chawnera (1866), Paula Dyrsena (1878), Williama Gibsona (1883) i M. Gray (1890). Godinu nakon što je Paul Dyrsen objavio svoj prijevod balade, Kate Freiligrath Kroeker objavljuje svoj prijevod (1879) najvjerovatnije TALVJ-evog[3] prijevoda na njemački. Prevoditelji balade iz 20. stoljeća su: George Rapall Noyes i Leonard Bacon (1913)[4], Maximillian August Mügge (1916)[5], Robert William Seton-Watson (1932)[6], Duncan Wilson (1970), Thomas Butler (1980), Vasa D. Mihajlovich (1983)[7], Anne Pennington i Peter Levi (1983)[8], te Zora Devrnja Zimmerman (1986)[9]. U 21. stoljeću se pojavljuju posljednji (?) prijevodi balade: Francis Jonesov iz 2010. godine "The Sad Ballad of the Noble Lady Hasan Aginica" te prijevod Amire Sadiković, nastao prevođenjem knjige *Sevdah* autora Damira Imamovića 2017. godine[10].

1 Ovdje računamo samo njezine objavljene prijevode.
2 Owen Meredith je pseudonim kojim se koristio Edward Robert Bulwer Lytton, koji je prvobitno tvrdio da je njegov prijevod balade prijevod originala, da bi nešto kasnije povukao tu svoju tvrdnju.
3 TALVJ je pseudonim kojim se koristila Therese von Jacob, udato Robinson.
4 Prvi engleski objavljeni prijevod s jezika izvornika. Ovo je prijevod verzije Vuka Stefanovića Karadžića.
5 Prijevod se smatra plagijatom J. Bowringova prijevoda, jer su 43 stiha identična, a 14 stihova vrlo slični Bowringovoj verziji, što upućuje na činjenicu da je polovina prijevoda balade zapravo djelo Bowringa. I sam Mügge obavještava čitatelja kako je veći broj pjesama u svojoj knjizi preuzeo od J. Bowringa, te ih revidirao (Maximillian, Mügge. *Serbian Folk Songs. Fairy Tales and Proverbs*.).
6 Prijevod verzije Ivana Meštrovića.
7 Prijevodi Wilsona, Butlera i Mihajlovicha su prijevodi Vukove verzije.
8 Prijevod verzije Miroslava Pantića.
9 Prijevod Vukove verzije.
10 Prijevod verzije Hatidže Krnjević.

FIN_Zbornik 24.indd 340 27/05/2021 11:52

2. Rezultati analize

2.1. Definicija Austinova performativa

Teorija govornih činova (*engl. speech act*) u lingvistiku i filozofiju jezika uvodi novi pojam koji pokazuje da iskaz nije nužno sama konstatacija, opis ili tvrdnja koja podražava realnost, već može utjecati na nju te je tako mijenjati, oblikovati i kreirati kroz jezik. Važan pojam u teoriji govornih činova (koja je bila odlučujući poticaj za razvoj pragmatike kao nove i zasebne discipline) je performativ, koji za J. L. Austina[11] predstavlja iskaz koji direktno utječe na vanjezičku realnost. Dakle, samim iskazivanjem rečenice vrši se određena radnja. Performativi i sami predstavljaju činjenje ili su dio činjenja, pa je npr. iskaz "Proglašavam vas mužem i ženom" govorni čin koji mijenja realnost i utječe na nju, ukoliko su prethodno zadovoljeni tzv. *uvjeti prikladnosti* koji govorniku nalažu posebnu ulogu u posebnom kontekstu. U navedenom slučaju govornik mora biti ovlašteni matičar kako bi njegov/njen govorni čin s obzirom na kriterij *uspješnosti* rezultirao *posrećenim* performativom, odnosno kako bi čin vjenčanja bio valjan. Austinova teorija performativa kojima se, zapravo, vrši određena radnja je sastavni dio ne samo opće teorije govornih činova, već i filoloških i filozofskih pristupa koji se temelje na teoriji o djelovanju posredstvom jezika.

U svojim kasnijim predavanjima objavljenim u knjizi *How to Do Things with Words*, udaljavajući se od prethodno uspostavljene dihotomije u razlikovanju performativa i konstativa, Austin posvećuje više pažnje trihotomiji razdvajanja lokucije

11 Kao jedan od najutjecajnijih filozofa jezika 20. stoljeća i utemeljitelj teorije govornih činova, John Langshaw Austin oblikovao je tu disciplinu kroz niz svojih predavanja na Oxfordu i Harvardu, koja su na temelju izvornih bilješki, strukturirali, dopunili i objavili posthumno 1962. godine J. O. Urmos i M. Sbisà pod naslovom *How to Do Things with Words.* Ova teorija koju su dalje razvijali J. R. Searle i H. P. Grice bliska je shvaćanju L. Wittgensteina u djelu *Philosophiche Untersuchungen* (1953) da se značenje riječi stvara njezinom upotrebom. Među izričajima ili iskazima Austin naprije razlikuje *konstative*, koji govore o stanju stvari te mogu biti istiniti ili neistiniti, od *performativa,* kojima se vrše radnje te čija uspješnost ovisi o tzv. uvjetima prikladnosti. Otkrivajući niz implicitnih performativa, Austin naposlije zaključuje kako je cijela jezička djelatnost usmjerena postizanju učinaka.

FIN_Zbornik 24.indd 341 27/05/2021 11:52

(samog čina kazivanja), ilokucije (izvedbe govornog čina) i perlokucije (efekta iskaza na sugovornika/recpijenta)[12]. Ovaj autor vrlo temeljito ukazuje na značaj svih okolnosti u kojima se neki iskaz pojavljuje s obzirom ne samo na stav njegova odašiljatelja, već i na njegovo djelovanje na recipijenta, što podrazumijeva tumačenje odaslane poruke. Tako Austin tvrdi da je za uspješno izvođenje bilo kojega govornog čina neophodno osigurati razumijevanje toga čina. Preneseno u kontekst prevođenja, a kako bi prevodilački čin bio uspješan, neophodna je ispravna interpretacija lokucijskog, ilokucijskog i perlokucijskog sloja određenog iskaza, što podrazumijeva poznavanje i šireg konteksta u kojem je govorni čin nastao. Nužnost ispravne interpretacije od posebnog je značaja prilikom prevođenja govornog čina koji se pojavljuje u specifičnom kontekstu 12. i 13. stiha bošnjačke balade "Hasanaginica", upravo iz razloga što ovaj performativni govorni čin predstavlja ne samo konstitutivni dio čina puštanja/razvođenja supruge, već i samo puštanje u skladu s određenim pravilima šerijatskog braka.

2.2. Razumijevanje motiva nepravedno otjerane/puštene žene

Pjesma govori kako aga šalje poruku kad mu je "ranam' bolje bilo" (stihovi 10 i 11), što svjedoči o protoku određenog vremena, implicirajući time i vrijeme potrebno za sazrijevanje ove odluke, oprečno interpretacijama koje govore o 'ishitrenoj' odluci Hasan-age[13]. Dakle, iz samo njemu poznatih razloga Hasanaga poručuje ženi da ga ne čeka: "Ne čekaj me u dvoru b'jelomu, / ni u dvoru, ni u rodu momu!" (stihovi 12 i 13). Kako i po kome ova poruka stiže do Hasanaginice prije pojavljivanja njezina brata s konačnom "knjigom oprošćenja", nije nam poznato, ali je jasno da ova kobna poruka predstavlja pravi *govorni čin* u smislu J. L. Austinovog performativa, odnosno verbalnog izričaja kojim se čini ili vrši određena radnja, tako da samim izgovaranjem ove

12 Austin, J. L. *How to Do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. (ed. J. O. Urmson). Oxford: Clarendon Press, 1962, str. 100-113.

13 Hatidža Krnjević govori o "prenagljenoj" aginoj poruci (Krnjević, 1973: 288).

FIN_Zbornik 24.indd 342 27/05/2021 11:52

poruke u imperativu, tj. "Ne čekaj me u dvoru b'jelomu, / ni u dvoru, ni u rodu momu!" Hasan-aga ne samo da tjera ženu od kuće, nego je u skladu sa šerijatskim pravom, zapravo, i 'pušta', odnosno i pravno-formalno se razvodi od nje[14]. Hasanagino 'puštanje' žene bi se moglo tumačiti i kao njezino trostruko puštanje[15] (bejnune kubra) prilikom kojeg muž izriče brakorazvodnu formulu tri puta odjednom – prvo, riječima "Ne čekaj me u dvoru b'jelomu", drugo "ni u dvoru", a treće "ni u rodu momu". Iako se Božiji Poslanik, a.s., protivio praksi trostrukog puštanja žene, zbog nemogućnosti obnavljanja bračne veze kod razvoda koji nije provođen u etapama, ovakvo *neopozivo* puštanje se, ipak, prakticiralo. Na osnovi jasne trostrukosti Hasan-agina iskaza, a u skladu s pravno-šerijatskim zakonom, Hasanaginica postaje potpuno zabranjena (tj. haram) Hasan-agi, prije nego što bi se udala za drugog, pa razvela. Dakle, tumačenjem Hasan-aginoga govornog čina kao trostrukog razvoda braka mogla bi se rasvijetliti cjelokupna tragična situacija koja slijedi i proističe iz *neopozivosti* njegove odluke. Prema sunnetu poslanika Muhammeda, a.s., nije opravdano da se tri puštanja (razvoda) obave odjednom, međutim, većina islamskih učenjaka kao i imami četiri pravne škole smatraju da i jednom izrečene riječi o trostrukom razvodu dovode do trostrukog puštanja žene, u skladu s riječima Omera ibn el-Hattaba: "Doista su ljudi požurili u onome u čemu su imali širinu, pa da im to uračunamo. Potom je uvažio njihovo

14 Pravno-šerijatski disolucija braka (tatlik) nastupa sa svakim oblikom upućivanja na raskid bračnog ugovora, bilo da je riječ o usmenoj izjavi, izjavi u pisanoj formi, znakovima nijeme osobe ili o slanju glasnika koji će prenijeti poruku o raskidu braka. Izjava može biti direktna ili metaforička uz nijjet ili odluku o raskidu braka. Muž može kad hoće pustiti (tatlik) svoju ženu, ukoliko je nesavjestan i bez ikakvog razloga, iako se bezrazložno puštanje žene smatra velikim grijehom. On ne mora svoj brak razvesti pred sudom, kao što ga ne mora ni sklopiti pred sudom. Pravno-šerijatski muž ima pravo na tri talaka (razvoda), nakon čega mu žena postaje zabranjena, prije nego što bi se udala, pa potom razvela od drugog. Trostruko puštanje žene odjednom (tj. situacija u kojoj muž jednim izrazom izgovori i upotrijebi sva tri prava na razvod od jedne žene) nije u skladu sa sunnetom Allahovog Poslanika, te se prema brojnim mišljenjima smatra jednostrukim/jednim puštanjem ili razvodom. Međutim, većina šerijatskih pravnika smatra ovakav razvod pravovaljanim, ali se razilaze u broju (talaka) razvoda koji se takvom formom postižu – samo jedan ili tri razvoda.

15 Na identično tumačenje Hasan-agina puštanja žene kao trostrukog puštanja nailazimo naknadno (po zauzimanju našeg stava) i kod Muhsina Rizvića (Rizvić, 1994), što samo dodatno učvršćuje ovakvu interpretaciju.

FIN_Zbornik 24.indd 343 27/05/2021 11:52

požurivanje!"[16]. I akademik dr. Mehmed Begović je u pokušaju razjašnjavanja izvjesnih stavova u baladi "Hasanaginica", s gledišta šerijatskog prava prema kojem je muslimansko stanovništvo naših krajeva uređivalo i raspravljalo svoje odnose u braku i porodici, zaključio da se u ovom slučaju radi o Hasan-aginom otpuštanju žene (talak) i to neopozivom (bain) puštanju s težim posljedicama koje podrazumijevaju muževljevu nemogućnost povlačenja donesene odluke o razvodu, isplaćivanje ugovorenog vjenčanog dara ili mehra (mehri muedždžel), ženino vraćanje njenom rodu, gdje je starješina, odnosno mahrem (otac, djed, brat, amidža, dajdža) prima pod svoju zaštitu, period iddeta ili postbračnog pričeka u toku kojeg je drugi može zaprositi, a po njegovu isteku i oženiti se s njom[17], kao i druge posljedice šerijatskog puštanja žene koje prepoznajemo u našoj baladi, a koje su mnogi njezini interpretatori pogrešno shvatali zbog nepoznavanja šerijatskog prava, ali i muslimanskih običaja općenito[18].

Begović napominje kako su u praksi naših muslimana, osim šerijatskog prava, i narodni običaji (adet), nepovoljniji od Šerijata, ponekad određivali položaj žene i njezina prava. Ovakvo što ogleda se u praksi suprotnoj Šerijatu[19] kod našeg muslimanskog stanovništva gdje je kućni starješina imao neku vrstu očinske vlasti nad svim ukućanima, tako da je odlučivao

16 Tuhmaz, Abdulhamid Mahmud. *Hanefijski fikh - Novi, pojednostavljeni pristup šerijatskim propisima po mezhebu imama Ebu Hanife, uz navođenje argumenata iz Kur'ana i sunneta*. Knjiga 2, Porodično pravo, samoobavezivanja i dobročini poslovi. Sarajevo, 2003, str. 183-184.

17 Begović, Mehmed. "Kako razjasniti izvesne stavove u baladi o Hasanaginici sa gledišta šerijatskog prava". *Naučni sastanak slavista u Vukove dane*. Beograd: MSC, str. 319-322, 1974, str. 319-320.

18 Tako, naprimjer, Henrik Barić neobaviješteno donosi zaključak da je "samo dekorativni oblik ove pesme (...) muslimanski", jer "Muslimanskoj ženi njen 'zakon' daje pravo i da prekine veridbu i da, u slučaju otpuštanja, odnese sobom dete koje doji na sisi." (Barić u Isaković, 1975: 456), dok Nikola Andrić, komentirajući pojam stida, zbunjeno dolazi "na fakat, da su gotovo sve pjesme 'Hasan-aginičina' motiva – muslimanskoga tipa", jer su takav stid "morali donijeti sa sobom odnekle s istoka taj osjećaj ili su im žene poligamijom svojih muževa morale u današnjem svom bosansko-hercegovačkom zavičaju biti priučene na erotsko odricanje iza kratkoga vremena svojega gospodstva", zaključujući da motiv stida izvodi "svoje pravo porijeklo daleko negdje iz indijske pradomovine" (Isaković, 1975: 440). Ovo su samo primjeri interpretacijskih lutanja i zabluda, kakvih je bilo mnogo u pokušaju da se opravda 'srbsko' ili 'hrvatsko porijeklo' ove muslimanske balade.

19 Šerijat daje žensku pravo da od navršene 15. godine samostalno odlučuje o stupanju u brak (Begović, 1974: 321).

FIN_Zbornik 24.indd 344 27/05/2021 11:52

ne samo o udaji ženskih, nego čak i o ženidbi muških članova porodične zajednice. Običaji su tu, dakle, bili jači od Šerijata, pa žene nisu izjavljivale vlastitu volju za stupanjem u brak. U bosanskohercegovačkim muslimanskim običajima, kako Begović objašnjava, postojao je utvrđen redoslijed prilikom zaključivanja braka: zagledanje, prosidba, prstenovanje, vjenčanje, prevođenje u mladoženjinu kuću, svadba. Prilikom prevođenja mlada je stvarno prelazila ispod očinske pod muževljevu vlast, što se simbolički obilježavalo njezinim pokrivanjem pokrivačem koji šalje muž po "svata starješini". Jasno je da je narodni pjevač i skladatelj potresne balade o Hasanaginici dobro poznavao i Šerijat i narodne običaje naših krajeva ondašnjeg doba.

2.3. Prevođenje performativa u motivu nepravedno puštene žene

Zaplet baladeskne radnje počinje prvim Hasan-aginim govornim činom, koji se u trostrukosti izrečenog, zapravo, pretvara u stvarni čin s materijalnim posljedicama, neposredno kreirajući i uređujući tragični svijet balade. Tragom značaja *trostrukosti* brakorazvodne formule u Hasan-aginom govornom činu, prepoznatom kao *pravi performativ*, odnosno riječi koje postaju djelo, vrlo je važno steći uvid u postupke i jezička sredstva njegova prenošenja u engleski jezik te utvrditi koji od prijevoda *ne* prenose ovu iznimno bitnu dimenziju govornog čina.

Tekst izvornika kaže: "Ne čekaj me u dvoru b'jelomu, / Ni u dvoru, ni u rodu momu!" Trostrukost izraza, sažetog u svega dva stiha govornog čina, jasno je naznačena rastavnim veznikom 'ni', kojim se dva puta uzastopno opetuje prvobitni imperativ "Ne čekaj me u dvoru b'jelomu". Prijevodi kod kojih ne nalazimo ovu trostrukost performativa jesu prijevodi: Hemans, J. Bowringa/Müggea, Bancrofta, Mereditha, Dyrsena i Seton-Watsona, redom navedeni u sljedećem tabelarnom prikazu sa povratnim prijevodom na bosanski jezik.

FIN_Zbornik 24.indd 345 27/05/2021 11:52

Tabela 2.1. Hasanagin prvi govorni čin u prijevodima: Hemans, J. Bowringa/Müggea, Bancrofta, Mereditha, Dyrsena i Seton-Watsona.

Izvornik:	– Ne čekaj me u dvoru b'jelomu, Ni u dvoru, ni u rodu momu!	
Prevoditelj	Prijevod na engleski	Povratni prijevod na bosanski
Hemans	"Wait for me no longer in my father's halls, / Nor ever more *thy* slighted Lord *behold*."[20]	"Ne čekaj me više u dvorima moga oca, / Niti ikad više svog omalovaženoga gospodara pogledaj."
J. Bowring	"In my house *thou shalt abide* no longer / – Thou *shalt dwell* no more among my *kindred*."[21]	"U mojoj kući nećeš živjeti više – / Nećeš se više zadržavati među mojim rodom."
Müggе	"In my house *thou shalt abide* no longer – / *Thou shalt dwell* no more among my *kindred*."[22]	"U mojoj kući nećeš živjeti više – / Nećeš se više zadržavati među mojim rodom."
Bancroft	"In my court with mine no longer wait; / *Thou shalt dwell* no more within my gate."[23]	"U mom dvoru s mojima ne čekaj me više, / Nećeš se više zadržavati/živjeti unutar mojih kapija."
Meredith	"Meet me no more, see me no more, / *'Mid* our children, within my white house."[24]	"Ne dočekuj me više, ne posjećuj me više, / među našom djecom, u mojoj bijeloj kući."
Dyrsen	"Don't expect to see me at my manor! / Don't expect to greet me with our children!"[25]	"Ne očekuj da me vidiš na mom imanju! / Ne očekuj da me pozdraviš/dočekaš s našom djecom!"
Seton-Watson	"Káda, my wife, my faithless wife, / Wait not for me in my white hall, / In my white hall *amid* my *kin*."[26]	"Kado, moja ženo, moja nevjerna ženo, / Ne čekaj me u mom bijelom dvoru, / U mom bijelom dvoru među mojim rodom."

20 Hemans, Felicia Dorothea. "The Divorce; or, the Wife of Hassan Aga – From the German of Göethe, the Author of Werter." Rose Lawrence (ed.), The Last Autumn at a Favourite Residence, *with other poems, and recollections of Mrs. Hemans.* Liverpool: Evans, Chegwin and Hall, 1836.

21 Bowring, John. "Hassan Aga's Wife's Lament" in *Servian Popular Poetry.* London: Baldwin, Cradock, & Joy, 1827; pp. 52-57.

22 Müggе, Maximilian August. "Hasanaginica" in *Serbian Folk Songs, Fairy Tales and Proverbs.* London: Drane, 1916; pp. 64-68.

23 Bancroft, George. "Mournful History of the Noble Wife of Asan Aga" in *Literary and Historical Miscellanies.* New York: Harper, 1855; pp. 231-35, 480-84.

24 Meredith, Owen (Lytton, Edward Robert Bulwer). "The Wife of Hassan Aga" in *Serbski Pesme: or National Songs of Servia.* London: Chapman-Hall, 1861; pp. 120-27.

25 Dyrsen, Paul. "Lamentation of Asan Aga's Noble Wife – From the Morlackish" in Goethe's *Poems, translated in the original metres.* New York: F. W. Christern, 1878; pp. 211-14.

26 Seton-Watson, Robert William. "Lament of the Noble Wife of Hassan Aga" in *The Slavonic and East European Review,* 11, No. 31, 1932; pp. 134-37.

FIN_Zbornik 24.indd 346 27/05/2021 11:52

Kako je vidljivo iz navedenih primjera, brakorazvodnu formulu ovih prijevoda karakterizira dvostrukost izričaja, što smatramo bitnom manjkavošću motiva nepravedno puštene žene u navedenim prijevodima. Osim te osnovne manjkavosti, ovi prijevodi predstavljaju šarenilo i s aspekta prevoditeljeve konceptualizacije dostavljanja agine poruke ženi.

Tako se protok određenog vremena u kojem je ova Hasan-agina odluka sazrela, tj. izvorno "Kad li mu je ranam' bolje bilo", prenosi u svim ovim prijevodima. Međutim, muževljeve teške i kobne riječi su, po njegovu oporavku, kod J. Bowringa i Müggea zapovijeđene (*commanded*) 'vjernoj ženi' (*faithful wife*), dok je Dyrsenov aga poslao poruku (*sent this message*) svojoj odanoj ženi (*true wife*), a Seton-Watsonov aga napisao pismo svojoj dragoj ljubi Kaduni (*a letter he wrote to his dear love Káduna*). Sve su ove poruke, bilo govorne ili pisane, *neeksplicitno* dostavljene po glasniku, što je za ondašnje doba bio uobičajeni vid komunikacije. I Bancroftov Hasan-aga je po oporavku, prije nego što je napustio šator (*ere he left his tent*), 'poslao svojoj ženi tešku naredbu' (*a hard behest he sent*), dok su kod Hemans 'ogorčene/gnjevne riječi' muževljeve *eksplicitno* dostavljene ženi na hartiji savijenoj u svitak (*the indignant scroll*) po aginim robovima (*his slaves*). Međutim, u Meredithovu prijevodu, Hasan-aga, za kog se tu eksplicitno kaže da je 'ljutit/ogorčen' (*angered*), izgovori svojoj 'vjernoj supruzi' (*faithful spouse*) ove riječi u lice, potom se namršti i odjaha (*he frowned and he rode away*), nakon čega Turkinja (*Turkish woman*), 'tiha u dubokom očaju' (*silent with deep dismay*) ostade da plače. Kod Mereditha se javlja još jedna posebnost koja se odnosi na prijevod prisvojne zamjenice 'momu'. Budući da Meredith u brakorazvodnu formulu uvodi leksem 'djeca', što čine još i Scott, Chawner i Dyrsen, on dopušta Hasan-agi da u govornom činu upotrijebi prisvojni determinator *our* (prisvojna zamjenica 'naše') ispred imenice 'djeca'. Prisvojni determinator/modifikator *our*, koji se javlja kao podsjetnik na mihnula vremena kada je sve još bilo zajedničko, nalazimo i u Dyrsenovu prijevodu, te prijevodu Pennington i Levija u kojem Hasan-aga tjera ženu iz *our white house* (naše bijele kuće) i *our*

FIN_Zbornik 24.indd 347 27/05/2021 11:52

white palace (naše bijele palače) riječima: "Do not wait on for me in our white house, / in our white palace, or among my *kin*." ("Ne čekaj me u našoj bijeloj kući, / u našoj bijeloj kući, niti među mojom rodbinom"). U svim ostalim prijevodima je Hasan-agino 'moje' kategorično i samo njegovo, čak i kada se nalazi ispred 'djece', kao što je slučaj u Scottovu i Chawnerovu prijevodu.

Tabela 2.2. Hasanagin prvi govorni čin u prijevodima Scotta, Sadiković i Chawnera.

Autor	Prijevod na engleski	Povratni prijevod na bosanski
Scott	"Away from my Castle, its *Mistress* no longer, / Away from my children and all that is mine."[27]	"Dalje od mog Dvora, njegova (tu) gazdarica nisi više, / Dalje od moje djece i svega što je moje/svega moga."
Sadiković	"Away from my castle, wait for me not, / Away from my children, away from my kin."[28]	"Dalje od mog dvora, ne čekaj me, / Dalje od moje djece, dalje od mojih/moga roda."
Chawner	"Stay not, mine no longer, at my palace, / Neither at my court, or with my children."[29]	"U mojoj palači ne ostaj, moja nisi više, / Niti u mom dvoru, niti s mojom djecom."

Razjaren zbog ženina nedolaska, Scottov Hasan-aga (*Chieftain*) zapisuje ove riječi, sačinjavajući tako brakorazvodno/rastavno pismo (*severing line*) koje će poslati ženi. Prikazani govorni čin, odnosno brakorazvodna formula, kod Scotta i Sadiković je anaforički konstruirana s ponavljanjem iste grupe riječi (*Away from my…*) na početku oba stiha, dok je Sadiković ponavlja i po treći put u svome prijevodu, utvrđujući tako trostrukost performativa. Na sintaksičkom nivou teksta, dakle, kako Scott, tako i Sadiković u svoj prijevod uvode anaforu, čiji značaj se, uprkos njenoj prirodi mikrostrukturalne figure s lokalnim učincima, ne može nazvati zanemarivim s obzirom na činjenicu da ova figura zauzima jako sintastičko mjesto, tj. početak rečenice, gdje

27 Scott, Walter. "The Lamentation of the Faithful Wife of Asan Aga - From the Morlachian Language", Edinburgh Uiversity library, 1794-1798 (?), *The Slavonic and East Europe*an Review, 3 (1924); str. 366-69.

28 Sadiković, Amira. "Hasanaginica" in *Sevdah.* Zenica: Vrijeme, 2017; str. 25-27.

29 Chawner, Edward. "Elegy on the Noble Wife of Assan Aga" in *Goethe's Minor Poems.* London: Pitman, 1866; str. 99-102.

FIN_Zbornik 24.indd 348 27/05/2021 11:52

naglašava misao, osjećaj, autorovu opsesiju te zaokuplja pažnju čitatelja/slušatelja, dajući cijelom iskazu ritmičnost i harmoničnost[30]. Shodno vlastitoj praksi obilate upotrebe formalizma i arhaizama, Scott dodatno u svoj prijevod govornog čina uvodi i višestruko aluzivni leksem *Mistress* za 'gazdaricu'.

Greenshields je namjerno dvosmislen u odabiru leksema *dispatch* (poslati, otpremiti), riječ koja u arhaičnoj upotrebi ima i značenje 'pogubiti'/'namjerno ubiti nekoga'. Tako Hasan-aga, u Greenshieldsovu prijevodu, šalje (*dispatch*) svojoj 'vjernoj supruzi' (*faithful Wife*) poruku, koja će je na kraju balade doslovno i ubiti. Baš kao i Scott, i Gereenshields se koristi arhaizmima poput *thou,* formalnim leksemima *midst, kindred*, kao i književnim izrazima poput *tarry,* uz očuvanje trostrukosti performativnog govornog čina u svome prijevodu: "In my white mansion, do not *thou* await me; / Nor in my Court, nor '*midst* my *Kindred*, *tarry*."[31] ("U mojoj bijeloj palači, ne čekaj me ti; / Nit' me u mom dvoru, nit' među mojim rodom čekaj").

Nakon što "mu je ranam' bolje bilo", i Manganov Hasan-aga šalje pismo (*letter*) vjernoj ženi u kojem, osim arhaizma *thee* i formalnog glagola *bear*, tjera ženu 'iz postelje i s praga' (*bed and door*) kako se više ne bi njegovim imenom/po njemu zvala (*bear my name*), te kako s njom više ne bi ni hljeb dijelio (*eat my bread no more*): "Go! Depart *thee* from my bed and door; / *Bear* my name and eat my bread no more."[32] Premda zadržava trostrukost brakorazvodne formule, Mangan je korjenito mijenja, što se ne može nazvati dobrom prevoditeljskom praksom, barem ne kada je o književnom tekstu, a posebno poeziji riječ.

U najvećem broju ostalih prijevoda, gdje je očuvana trostrukost izričaja brakorazvodne formule (Aytoun, E. A. Bowring, Gibson, Gray, Wilson, Kroeker, Butler, Mihailovich, Pennington i Levi i Zimmerman), Hasan-agine riječi stižu 'vjernoj ljubi'

30 Bagić, Krešimir. *Rječnik stilskih figura.* Zagreb: Školska knjiga, 2012, str. 34-35.

31 Greenshields, John Boyd. "A Morlachian Funeral Song of the Death of the Illustrious Wife of Asan Aga - From the German of Goethe". *Selim & Zaida - an Oriental Poem with Other Pieces.* London, 1800; pp. 149-54.

32 Mangan, James Clarence. "Hassan Aga" in *Dublin University Magazine* 7, 1836; pp. 295-98.

FIN_Zbornik 24.indd 349 27/05/2021 11:52

(*faithful wife, faithful helpmate, true wife, faithful love, true love*) u vidu poruke (*message*) ili riječi/glasa (*word*), bez eksplicitnog navođenja u kojoj formi (pisanoj ili govornoj), odnosno po kome je ova poruka dostavljena ženi.

Tabela 2.3. Hasanagin prvi govorni čin u prijevodima: Aytoun, E. A. Bowring, Gibson, Gray, Wilson, Kroeker, Butler, Mihailovich, Pennington i Levi te Zimmerman.

Autor	Prijevod na engleski	Povratni prijevod na bosanski
Aytoun	"Longer '*neath* my roof *thou shalt* no *tarry*, / Neither in my court nor in my household."[33]	"Pod mojim krovom se nećeš više zadržavati/boraviti, / Niti u mom dvoru niti u mom domaćinstvu."
E. A. Bowring	"At my court no longer dare to *tarry*, At my court, or *e'en* amongst my people."[34]	"U mom dvoru se više ne usuđuj boraviti, / u mom dvoru, čak ni među mojim (na) rodom."
Gibson	"At my court reamain *thou* mine no longer. / Nor at court nor in my household *tarry*."[35]	U mom dvoru ne ostaj moja više. / Nit se u dvoru nit u mojem domaćinstvu zadržavaj."
Gray	"Wait for me no longer in my *dwelling*, In my *dwelling*, nor among my people."[36]	"Ne čekaj me više u mom domu/kući, U mom domu, niti među mojim (na)rodom."
Wilson	"Wait for me no more in my white castle, / Nor in my home, nor with my family."[37]	"Ne čekaj me više u mom bijelom dvorcu, / niti u mom domu, niti s mojom porodicom."
Kroeker	"Neither wait for me in my white homestead, / Nor at home, nor *tarry* with my people."[38]	"Nit' me čekaj u mojoj bijeloj gospodskoj kući/rezidenciji, / niti kući/doma, nit se s mojim (na)rodom zadržavaj."

33 Aytoun, William Edmondstoun. "The Doleful Lay of the Noble Wife of Asan Aga" in *Blackwood's Edinburgh Magazine,* 56, July 1844; pp. 67-68.

34 Bowring, Edgar Alfred. "Death-Lament of the Noble Wife of Asan-Aga" in Poems *of Goethe – Translated in Original Metres.* London: John W. Parker, 1853; pp. 197-99.

35 Gibson, William. "The Lament of the Noble Wife of asan Aga" in *The Poems of Goethe.* London: Simpkin, 1883; pp. 31-34.

36 Gray, M. "A Serbian Story – Asan-Aginitza" in Lyrics and Epigrams – After *Goethe and Other German Authors.* Edinburg: D. Douglas, 1890; pp. 23-26.

37 Wilson, Duncan. "Hasanaginica – The Wife of Hasan Aga" in *The Life and Times of Vuk* St. Karadžić 1787-1864; Literacy, Literat*ure and National Independene in Serbia.* Oxford: Clarendon Press, 1970; pp. 361-63.

38 Kroeker, Kate Freiligrath. "The Wife of Hassan Aga" in *Dublin University Magazine,* 95, 1879; pp. 292-94.

FIN_Zbornik 24.indd 350 27/05/2021 11:52

Butler	"Don't wait for me in the white manor,/ Neither in the manor nor *amidst* my family."[39]	"Ne čekaj me u bijeloj (plemićkoj) kući, / Niť u kući niť među mojom familijom."
Mihailovich	"Don't wait for me in my white court again. / Not at my court, nor among my people."[40]	"Ne čekaj me u mom bijelom dvoru više. / Ni u mome dvoru, niti među mojim (na) rodom."
Pennington i Levi	"Do not wait on for me in our white house, / in our white palace, or among my *kin*."[41]	"Ne čekaj me u našoj bijeloj kući, / u našoj bijeloj kući, niti među mojom rodbinom."
Zimmerman	"*Await* me not in my white hall, / In my white hall, nor *midst* my *kin*."[42]	"Ne očekuj/iščekuj me u mom bijelom dvoru, / U mom bijelom dvoru, niti među mojom rodbinom."

U prijevodu Noyesa i Bacona se, međutim, ne spominje riječ 'poruka', već se kaže da je aga, nakon što mu rane zacijeliše, optužio (charged) svoju vjernu ženu (*faithful wife*) prilično opširnijim govornim činom od onih koje nalazimo u drugim prijevodima: "Come not into my sight; / *Await* me never, woman, my *fair white* house within; / Nor yet do *thou abide* me in the houses of my *kin*."[43] ("Ne dolazi mi na oči; / Ne čekaj me nikad, ženo, u mojoj svijetloj/lijepoj bijeloj kući; / Niti boravi/me dočekaj u kućama moje rodbine"). Za razliku od ovih prevoditelja, Jones eksplicitno naznačava da je poruka napisana (*he sends a letter to his loyal love*), kao i Burt u čijem prijevodu se kaže da je žena razmotrila pismo (*the letter, when that Wife doth contemplate*).

39 Butler, Thomas. "Hasan Aga's Wife" in M*onumenta Serbocroatica.* Ann Arbor: Michigan Slavic Publications, 1980; pp. 417-22.

40 Mihailović, Vasa D. "Twenty two Translations of 'Hasanaginica' into English". Serbian Studies, Vol. 4, No. 1-2, pp. 65-76. Published by the North American Society for Serbian Studies, 1986-87.

41 Pennington, Anne & Peter Levi. "The Wife of Asan-aga" in *Marko the Prince: Serbo-Croat Heroic Songs.* London: Duckworth, 1983; pp. 168-70.

42 Zimmerman, Zora Devrnja. "Hasanaginica" in *Serbian Folk Poetry: Ancient Legends. Romantic songs.* Columbus OH: Kosovo, 1986; pp. 239-43.

43 Noyes, George Rapall & Leonard Bacon. "The Wife of Hasan Aga" in *Heroic Ballads of Servia.* Boston: Sherman-French, 1913; pp. 271-75.

FIN_Zbornik 24.indd 351 27/05/2021 11:52

Tabela 2.4. Hasanagin prvi govorni čin u prijevodima Jonesa i Burt.

Autor	Prijevod na engleski	Povratni prijevod na bosanski
Jones	"Don't wait in my white manor till I come, / In my white hall, nor with my family."[44]	"Ne čekaj u mojoj bijeloj (plemićkoj) kući dok ne dođem, / U mom bijelom dvoru, niti s mojom rodbinom."
Burt	"*Henceforward,* I demand no aid of thine; / Live *thou*, a stranger, – both to me, and mine!"[45]	"Od sada/Ubuduće, ne tražim nikakvu pomoć od tebe; / Živi kao stranac – i meni i mojima!"

Već je u prikazanim primjerima prijevoda govornog čina primjetan nemali broj arhaizama (*thou, thy, thee, shalt, abide*), književnih izraza (*tarry, dwell, 'neath, e'en, 'mid, amidst, behold*) te formalnih izraza (*midst, kindred, bear, henceforward, await, kin*) koji karakteriziraju 'visoki stil' ranijih prijevoda balade iz 18. i 19. stoljeća. Prijevode 20. stoljeća, počevši od Seton-Watsonova iz 1932. godine, karakterizira odsustvo arhaizama prisutnih u ranijim prijevodima. Seton-Watson je posljednji prevoditelj koji je zadržao arhaični oblik '*thou*' kao jedini arhaizam u svom tada poprilično moderniziranom prijevodu, te je, uprkos mnogobrojnim nepravilnostima i odstupanjima ovoga prijevoda od izvornika, njegovim objavljivanjem u jednom od vodećih časopisa za slavističke studije na engleskom jeziku, *The Slavonic and East European Review,* doprinio popularizaciji i rasprostranjivanju balade "Hasanaginica" među izvornim govornicima engleskoga jezika.

Leksički sloj Butlerova i Mihailovicheva prijevoda govornog čina su najvjerniji ovom sloju izvornika. Ovdje Mihailovich dodaje tek jednu riječ koju ne nalazimo u tekstu izvornika, tj. prilog *again* (opet, ponovno), te posesivni/prisvojni determinator/modifikator *my* (u bosanskom jeziku prisvojna zamjenica prvog lica jednine 'moj/moja/moje/moji'), koji se u engleskom jeziku, za razliku od bosanskog, mora naći ispred određene brojive imenice.

44 Jones, Francis. "The Sad Ballad of the Noble Lady Hasan Aginica". Url: http://citeweb.info/20102389159 Datum pristupa: 01.02.2017.

45 Burt, Mary Anne. "Lament of Hassan Aga's Noble Wife – Imitated from the Moorish" in *Specimens of the Choiciest Lyrical Productions of the Most Celebrated German Poets from Klopstock to the Present Time.* Zurich, 1853.

Prisvojno *my* ('moj/moja/moje/moji') vrši funkciju modifikatora/determinatora u većini prijevoda, u tri se prijevoda u funkciji modifkatora pojavljuje i *our* ('naš/naša/naše/naši'), dok se samo u Butlerovu prijevodu na ovome mjestu pojavljuje određeni član *the*, što je moguć, no pomalo neobičan izbor u ovom kontekstu, a što, zapravo, ukazuje na jači utjecaj teksta originala[46] u kojem imenici 'dvor' ne prethodi prisvojna zamjenica. Zanimljivo je, međutim, kako se Mihailovichev i Butlerov prijevod, uprkos nedvojbenoj leksičko-semantičkoj sličnosti tekstu izvornika, u kontekstu poezije ne pokazuju kao estetski najbolja rješenja na leksičkom nivou ovoga govornog čina.

Budući da je leksičko-semantički nivo teksta i prvi nivo na kojem se prijevod ostvaruje, te da nam se upravo ovdje nudi širok dijapazon mogućnosti kada je riječ o selekciji (izbor), ali i kombinaciji (povezivanje i stvaranje) leksičkih jedinica, a što se u tekstu najdirektnije očituje kao stilska pojavnost koja proizvodi raznovrsne efekte, posve je jasan krucijalni značaj posvećenosti prevoditeljsko-stvaralačkoj djelatnosti koja se odvija upravo na samom sjecištu selekcije i kombinacije, kao ključnoj tački u kojoj prevoditelj biva i baštinikom svega naslijeđenoga u jeziku i književnosti, ali i pomicateljem postojećih granica, te tragateljem za novim dotad neznanim jezičkim rješenjima. Uzmemo li kriterij izbora kao ključni za poimanje stila, shvatit ćemo i odnos jezika i stila kao odnos općega i funkcionalnoga u kojem je jezik skup komunikacijskih mogućnosti, a stil njegovo funkcionalno ostvarenje. Dakle, svaka se jezička postavka odlikuje određenim stilom. U prevoditeljskom činu kao rezultatu dvostrukoga izbora prevoditelja prilikom kojeg se istovremeno biraju i jezičke jedinice i način njihove upotrebe, prevoditelj bira one jedinice koje mu prema vlastitoj procjeni omogućavaju da se najpotpunije i najbolje izrazi. Razmotrimo, stoga, u svjetlu

46 Thomas Butler je prevodio Vukovu verziju balade "Hasanaginica". U bosanskome jeziku, kao ni u hrvatskom a ni u srpskom, nema potrebe ni za kakvom vrstom 'modifikatora' ispred imenice u ovome kontekstu, jer je iz samih stihova "Ne čekaj me u dvoru b'jelomu, / Ni u dvoru, ni u rodu momu!" jasno da je taj dvor iz kojeg Hasan-aga tjera ženu njegov, posebno kad u obzir uzmemo činjenicu da se nevjesta, na ovim prostorima, po udaji uvijek dovodila u muževljevu kuću.

FIN_Zbornik 24.indd 353 27/05/2021 11:52

upravo iznesenog, govorni čin Hasan-age u prijevodima Mihailovicha, Butlera, Graya i Wilsona, kod kojih je uspješno očuvana trostrukost performativa.

M: "Don't wait for me in my white court again. / Not at my court, nor among my people."

B: "Don't wait for me in the white manor, / Neither in the manor nor amidst my family."

G: "Wait for me no longer in my dwelling, / In my dwelling, nor among my people."

W: "Wait for me no more in my white castle, / Nor in my home, nor with my family."

Sami uvod govornog čina je u semantičkom smislu jednak u sve četiri prijevoda, s jedinom razlikom što kod Butlera nemamo prilog 'više', koji se ni u tekstu izvornika ne pojavljuje eksplicitno, ali mu je tu značenje implicirano. Međutim, u slučajevima kada imamo semantički jednake izričaje poput "Don't wait for me... again", "Wait for me no longer" i "Wait for me no more" jedini primjenjivi kriterij izbora jeste stilistički. Mihailovichevo i Butlerovo rješenje "Don't wait for me" predstavlja jednostavniju i svakidašnjem govoru bližu frazu slabije stilske markiranosti nego što su to rješenja Graya i Wilsona kakva više priliče poetskom izrazu.

O posesivnom determinatoru *my* je i ranije bilo govora, pa stoga ovdje možemo zaključiti da ovaj determinator, uz činjenicu da je u ovom kontekstu bliži duhu engleskoga jezika negoli je to određeni član *the*, ima i funkciju razgraničavanja entiteta, odnosno obilježavanja pojedinačnosti koja se ispunjava novim i drugačijim sadržajem u kojem više nema mjesta za dvoje. Posesivnim determinatorom *my* (izvorno 'momu') se snažno ističe osobni entitet kao pojava s materijalnim jedinstvom čiji novonastali status počiva na raskinutim odnosima s drugim, donedavno sličnim ili jednakim, a sada različitim entitetom, njegovim odbacivanjem i protjeravanjem izvan prostornih okvira onoga što sačinjava uži (dvor) i širi (rod) entitet Hasan-age, što svakako ima svoj stilistički efekt.

FIN_Zbornik 24.indd 354 27/05/2021 11:52

Hasanaginica je protjerana iz 'dvora', leksem koji se u engleski jezik prevodi različitim sinonimnim izrazima (*palace, court, hall, castle, mansion, manor, house, homestead, dwelling* i dr.). Ono što je bitno pri izboru ovog leksema jeste i njegovo ponavljanje u skladu s tekstom izvornika koji kaže: "Ne čekaj me u *dvoru b'jelomu*, / Ni u *dvoru*, ni u *rodu* momu!" iz prostog razloga što ponavljanje u kontaktu ili na bliskom odstojanju predstavlja višestruko vraćanje na isti sadržaj, čime se produbljuje iskaz, ili, takoreći, stavlja pečat na njega. Stilistički efekt ovih naizgled neutralnih leksičkih sredstava, kakvima obiluje naša balada, veoma je snažan, do te mjere da se posredstvom ponavljanja riječi 'dvoru' popraćenom riječju 'rodu', što podsjeća na paronomazijsko poigravanje riječima slična izraza, gradi auditivna pjesnička slika s efektom eha koji nastavlja odjekivati u svijesti Hasanaginice i kad ona, dva stiha kasnije, 'u toj misli' stade. Ovakvom kvalitetu leksičke trostrukosti performativa ostvarenom posebnim vidom iteracije izraza nije se približio nijedan od analiziranih prijevoda. Kod Mihailovicha se performativ ostvaruje u leksičkom nizu: *my white court – my court – my people;* kod Butlera: *the white manor – the manor – my family*; kod Graya: *my dwelling – my dwelling – my people*; kod Wilsona: *my white castle – my home – my family*. Leksički niz koji bi u većoj mjeri očuvao stilistička obilježja izvornog performativa bi mogao biti: *my white castle – my castle – my people,* ili pak *my white court – my court – my kin,* ili *my white hall – my hall – my people,* s tim što bi se prvi prijedlog s dvosložnim riječima najlakše uklopio u stih trohejskog ritma naše balade. Tako bi jedna verzija govornog čina još bližeg tekstu izvornika mogla glasiti:

"Stay no longer in my snow white castle, / In my castle, nor among my people."

Ni Grayev prijevod Hasan-agina govornoga čina: "Wait for me no longer in my dwelling, / In my dwelling, nor among my people," ocijenjen kao ubjedljivo najuspješniji u ritmičkom smislu, ipak, u ovim stihovima nije doveden do perfekcije, jer nije ispoštovao cezuru nakon četvrtog sloga (što mi činimo

FIN_Zbornik 24.indd 355 27/05/2021 11:52

sa: “stay no longer”). U leksičko-semantičkom smislu leksem *dwelling* se razlikuje od leksema ‘dvor’ kojem je leksem *castle* bolji i bliži ekvivalent. Leksemu *castle* možemo, bez remećenja broja slogova, dodati i pridjev *white* koji nedostaje u Grayevoj verziji. A pritom bi leksem *castle*, osim što zadovoljava semantičku dimenziju prijevoda na planu sadržaja, mogao i na planu izraza zadovoljiti njegovu fonetsko-fonološku dimenziju jer se tu, osim tamnog stražnjeg samoglasnika /ɑ:/ kao jezgra prvog sloga riječi, pojavljuje i slogotvorno tamno /ɫ/ kakvo karakterizira i posljednji leksem u leksičkom nizu performativa, *people*, leksem koji i u svom semantičkom sloju neformalne fraze *‘my people’* podrazumijevajući roditelje, užu ili širu porodicu, odnosno rodbinu općenito, savršeno odgovara sadržaju izvorne imenice ‘rod’.

Ponuđeni prijevod samoga govornog čina Hasan-age, koji je nastao kao rezultat primjene lingvostilističke analize kako na tekst izvornika, tako i na postojeće ciljne tekstove, pokazuje kako se ova vrsta analize, koja obuhvata sve slojeve teksta, od fonetsko-fonološkog, preko morfološkog, semantičkog te sintaksičkog sloja, može uspješno koristiti u svrhu usavršavanja ciljnoga teksta. Trostrukost performativa brakorazvodne formule je tek jedan značenjski važan aspekt izvorne balade, koji ne može promaći valjanoj lingvostilističkoj analizi provedenoj na leksikostilističkom i sintaksostilističkom nivou teksta.

3. Zaključna razmatranja

Postupkom jezičkog raslojavanja teksta, lingvostilistička analiza prijevoda prvog Hasan-aginoga govornog čina, kao jezgre motiva nepravedno puštene/otjerane žene, polučila je mnogo rezultata koji ukazuju na određene kompleksnosti svih slojeva teksta. S fokusom na leksičko-semantičkom te sintaksičom sloju teksta, u ciljnim tekstovima su prepoznatljive različite strategije prevođenja i postupci ekvivalencije, koji, premda primjenjivani s ciljem repliciranja poruke originala i očuvanja njegova stilskog učinka kroz drugačiji izričaj, ne postižu uvijek i zadati cilj.

Analizirajući semantičko-sintaksičku trostrukost performativa u motivu nepravedno puštene žene uočeno je da prevoditelji: Hemans, J. Bowring/Mügge, Bancroft, Meredith, Dyrsen i Seton-Watson, nesvjesni značaja *trostrukosti* brakorazvodne formule u Hasan-aginom govornom činu, narušavaju ovaj pravi performativ u pokušaju da izbjegnu ponavljanja unutar samoga govornog čina. Neki prevoditelji, poput Hemans i Meredith, pribjegavaju strategiji promjene nivoa eksplicitnosti tako što ekspliciraju dostavljanje agine poruke ženi, dok drugi prevoditelji poput Scotta uvode stilsku figuru u ciljni tekst tamo gdje je u izvornom tekstu nema (anafora u govornom činu kod Scotta i Sadiković). Veći broj ostalih prijevoda (Aytoun, E. A. Bowring, Gibson, Gray, Chawner, Wilson, Kroeker, Butler, Mihailovich, Pennington i Levi i Zimmerman) zadržavaju izvorni nivo eksplicitnosti u ovome kontekstu.

U starijim prijevodima je primjetan nemali broj leksičkih arhaizama (*behold, ere, fain, hither, oft, unto, yonder, abide*), te zastarjelih gramatičkih oblika poput zamjenica drugog lica jednine i množine *thou/thee,* prisvojne *thy*, glagolskih sufiksa (*e*)*st* i (*e*)*th*; zastarjelih gramatičkih varijanti poput *'tis, 'twas, 'gainst, ne'er, e'en, o'er, spake* i sl., te formalnih izraza (*midst, kindred, bear, henceforward, await, kin*) koji karakteriziraju 'visoki stil' ranijih prijevoda balade iz 18. i 19. stoljeća, dok prijevode iz 20. stoljeća karakterizira odsustvo istih.

Iako se leksički sloj Butlerova i Mihailovicheva prijevoda samog govornog čina pokazuju najvjernijim ovom sloju izvornika, rješenja Graya i Wilsona su ipak, s obzirom na stilistički kriterij, prikladnija poetskom izrazu izvornika, od kojih je opet Grayeva verzija bliža izvornoj verziji Hasan-agina govornoga čina.

Nuđenjem novog prijevoda samoga govornog čina Hasan-age, nastalog kao rezultat lingvostilističke analize teksta izvornika te ciljnih tekstova, pokazujemo kako se ova vrsta analize, koja zalazi u sve slojeve teksta, od fonetsko-fonološkog, preko morfološkog, semantičkog te sintaksičkog sloja, može uspješno koristiti u svrhu usavršavanja ciljnoga teksta.

FIN_Zbornik 24.indd 357 27/05/2021 11:52

Očitu trostrukost Hasan-agina iskaza u prvom govornom činu u interpretativnom smislu rasvijetljuju Austinova teorija performativa te šerijatski zakon, koji upućuje na neopozivost čina ovakve brakorazvodne formule, što dodano objašnjava i način na koji motiv puštanja žene determinira cjelokupnu tragediju. Trostrukost izričaja kao takva je od većine prevoditelja shvaćena tek kao stilska odlika Hasanagina govora, u skladu s čim je i tretirana, tj. ovisno o ličnoj praksi pridavanja značaja stilu teksta prilikom prevođenja. Primjer trostrukosti performativa brakorazvodne formule ukazuje na količinu i težinu semantičke obavijesti izraženu stilskim slojem teksta, čije zanemarivanje u procesu prevođenja rezultira značajnim nedostacima.

Literatura

Austin, J. L. *How to Do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. (ed. J. O. Urmson). Oxford: Clarendon Press, 1962.

Aytoun, William Edmondstoun. "The Doleful Lay of the Noble Wife of Asan Aga" in *Blackwood's Edinburgh Magazine,* 56, July 1844; pp. 67-68.

Bagić, Krešimir. *Rječnik stilskih figura.* Zagreb: Školska knjiga, 2012.

Bancroft, George. "Mournful History of the Noble Wife of Asan Aga" in *Literary and Historical Miscellanies.* New York: Harper, 1855; pp. 231-35, 480-84.

Begović, Mehmed. "Kako razjasniti izvesne stavove u baladi o Hasanaginici sa gledišta šerijatskog prava". *Naučni sastanak slavista u Vukove dane*. Beograd: MSC, str. 319-322, 1974.

Bowring, Edgar Alfred. "Death-Lament of the Noble Wife of Asan-Aga" in *Poems of Goethe – Translated in Original Metres.* London: John W. Parker, 1853; pp. 197-99.

Bowring, John. "Hassan Aga's Wife's Lament" in *Servian Popular Poetry.* London: Baldwin, Cradock, & Joy, 1827; pp. 52-57.

Burt, Mary Anne. "Lament of Hassan Aga's Noble Wife – Imitated from the Moorish" in *Specimens of the Choiciest Lyrical Productions of the Most Celebrated German Poets from Klopstock to the Present Time.* Zurich, 1853.

Butler, Thomas. "Hasan Aga's Wife" in *Monumenta Serbocroatica.* Ann Arbor: Michigan Slavic Publications, 1980; pp. 417-22.

FIN_Zbornik 24.indd 358 27/05/2021 11:52

Chawner, Edward. "Elegy on the Noble Wife of Assan Aga" in *Goethe's Minor Poems.* London: Pitman, 1866; pp. 99-102.

Dyrsen, Paul. "Lamentation of Asan Aga's Noble Wife – From the Morlackish" in *Goethe's Poems, translated in the original metres.* New York: F. W. Christern, 1878; pp. 211-14.

Gibson, William. "The Lament of the Noble Wife of asan Aga" in *The Poems of Goethe.* London: Simpkin, 1883; pp. 31-34.

Gray, M. "A Serbian Story – Asan-Aginitza" in *Lyrics and Epigrams – After Goethe and Other German Authors.* Edinburg: D. Douglas, 1890; pp. 23-26.

Greenshields, John Boyd. "A Morlachian Funeral Song of the Death of the Illustrious Wife of Asan Aga - From the German of Goethe". *Selim & Zaida - an Oriental Poem with Other Pieces.* London, 1800; pp. 149-54.

Hemans, Felicia Dorothea. "The Divorce; or, the Wife of Hassan Aga – From the German of Göethe, the Author of Werter." Rose Lawrence (ed.), *The Last Autumn at a Favourite Residence, with other poems, and recollections of Mrs. Hemans.* Liverpool: Evans, Chegwin and Hall, 1836.

Isaković, Alija. *Hasanaginica, 1774 – 1974.* Sarajevo: "Svjetolost", 1975.

Jones, Francis. "The Sad Ballad of the Noble Lady Hasan Aginica". Url: http://citeweb.info/20102389159 Datum pristupa: 01.02.2017.

Krnjević, Hatidža. *Usmene balade Bosne i Hercegovine: knjiga o baladama i knjiga balada.* Sarajevo: Svjetlost, 1973.

Kroeker, Kate Freiligrath. "The Wife of Hassan Aga" in *Dublin University Magazine,* 95, 1879; pp. 292-94.

Mangan, James Clarence. "Hassan Aga" in *Dublin University Magazine* 7, 1836; pp. 295-98.

Meredith, Owen (Lytton, Edward Robert Bulwer). "The Wife of Hassan Aga" in *Serbski Pesme: or National Songs of Servia.* London: Chapman-Hall, 1861; pp. 120-27.

Mihailović, Vasa D. "Twenty two Translations of 'Hasanaginica' into English". *Serbian Studies*, Vol. 4, No. 1-2, pp. 65-76. Published by the North American Society for Serbian Studies, 1986-87.

Mügge, Maximilian August. "Hasanaginica" in *Serbian Folk Songs, Fairy Tales and Proverbs.* London: Drane, 1916; pp. 64-68.

Noyes, George Rapall & Leonard Bacon. "The Wife of Hasan Aga" in *Heroic Ballads of Servia.* Boston: Sherman-French, 1913; pp. 271-75.

Pennington, Anne & Peter Levi. "The Wife of Asan-aga" in *Marko the Prince: Serbo-Croat Heroic Songs.* London: Duckworth, 1983; pp. 168-70.

FIN_Zbornik 24.indd 359 27/05/2021 11:52

Rizvić, Muhsin. *Panorama bošnjačke književnosti.* Sarajevo: NIPP Ljiljan, 1994.

Sadiković, Amira. "Hasanaginica" in *Sevdah.* Zenica: Vrijeme, 2017; pp. 25-27.

Scott, Walter. "The Lamentation of the Faithful Wife of Asan Aga - From the Morlachian Language", Edinburgh Uiversity library, 1794-1798 (?), *The Slavonic and East European Review,* 3 (1924); pp. 366-69.

Seton-Watson, Robert William. "Lament of the Noble Wife of Hassan Aga" in *The Slavonic and East European Review,* 11, No. 31, 1932; pp. 134-37.

Tuhmaz, Abdulhamid Mahmud. *Hanefijski fikh - Novi, pojednostavljeni pristup šerijatskim propisima po mezhebu imama Ebu Hanife, uz navođenje argumenata iz Kur'ana i sunneta.* Knjiga 2, Porodično pravo, samoobavezivanja i dobročini poslovi. Sarajevo, 2003.

Wilson, Duncan. "Hasanaginica – The Wife of Hasan Aga" in *The Life and Times of Vuk St. Karadžić 1787-1864; Literacy, Literature and National Independene in Serbia.* Oxford: Clarendon Press, 1970; pp. 361-63.

Wittgenstein, Ludwig (1997) "Philosophiche Untersuchungen", Oxford: Blackwell Publishers.

Zimmerman, Zora Devrnja. "Hasanaginica" in *Serbian Folk Poetry: Ancient Legends. Romantic songs.* Columbus OH: Kosovo, 1986; pp. 239-43.

FIN_Zbornik 24.indd 360 27/05/2021 11:52