



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

SARAJEVO 2021

U OVOM BROJU PIŠU /
THEY WRITE IN THIS ISSUE

**Enes Karić
Ahmet Alibašić
Adnan Silajdžić
Almir Fatić
Zuhdija Hasanović
Adnan Srebrenica
Fadilj Maljoki
Samedin Kadić
Dina Sijamhodžić-Nadarević
Mirzeta Brkić
Aid Smajić
Amrudin Hajrić
Zehra Alispahić
Vedad Hurić
Amina Arnautović
Jusuf Ramić**

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 (Tübingen)

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

Alma Genjac-Nakičević

TEH. UREĐENJE / TECH. ARRANGEMENT

Aida Mujezin-Čolo

DIZAJN / DESIGN

Berin Spahić

ADRESA / ADDRESS

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

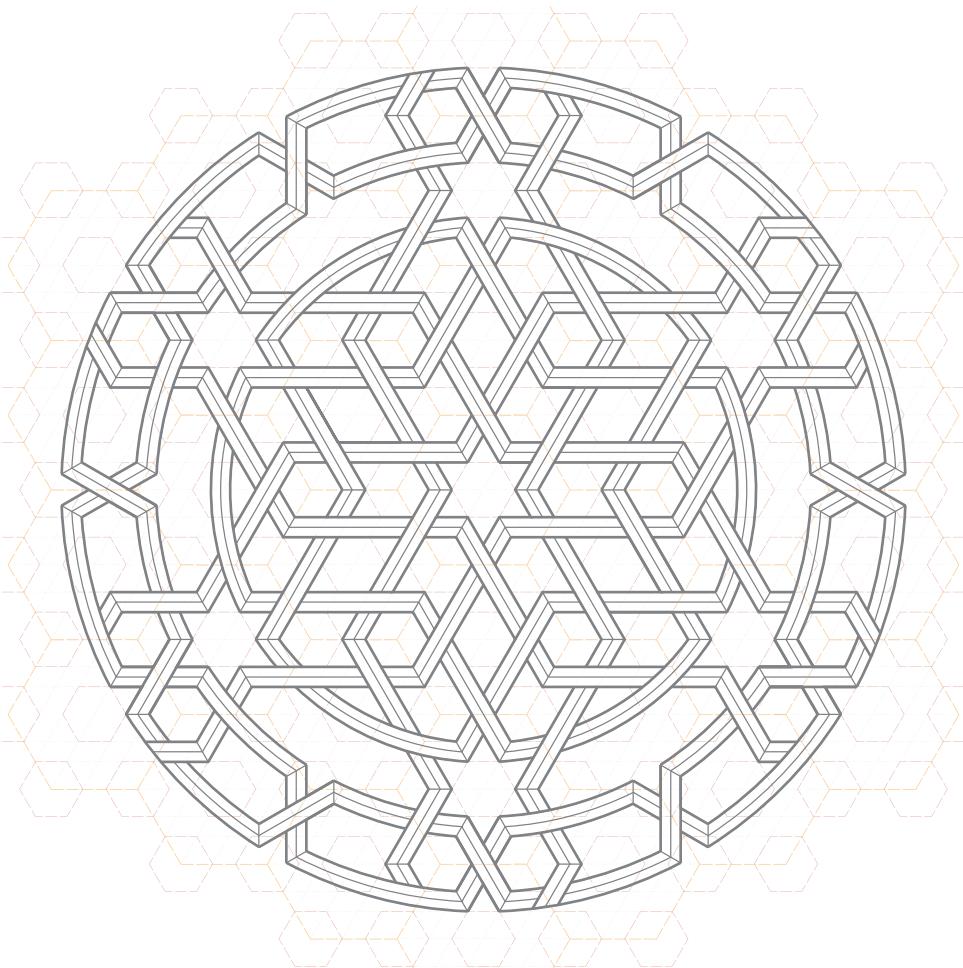
PRINT ISSN

1512-7648

ONLINE-ISSN

2744-2071

UNIVERZITET U SARAJEVU
FAKULTET ISLAMSKIH NAUKA



25

2021

ZBORNIK
RADOVA

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

Ovaj broj je posvećen
rahmetli prof. dr. Fikretu
Karčiću

SADRŽAJ CONTENT

Uvod
Introduction

9

13

Enes Karić

Uzor u nauci, studiranju i življenu

Ahmet Alibašić

Profesor Fikret Karčić

(Višegrad, 1955. – Sarajevo, 2022.)

17

Adnan Silajdžić

Sjećanje na profesora Samira Beglerovića
My Memories of Professor Samir Beglerović

Almir Fatić

Nužnost i značaj tematskog tefsira u
savremenom dobu

Necessity and Significance of Thematic
Tafsir in the Modern Age

25

Zuhdija Hasanović

Adnan Srebrenica

Savremene motivacijske teorije u sučeljavanju
s izvorima islama

Contemporary Motivation Theories in Dealing
with the Sources of Islam

Fadilj Maljoki

Kritičko tumačenje hadisa: "Naređeno mi je
da se borim protiv ljudi..."

Critical Interpretation of the Hadith: "I Have
Been Ordered to Fight Against People ..."

85

Samedin Kadić

Razumijevanje islama u "Islamskoj deklaraciji"
Alije Izetbegovića

Understanding Islam in "Islamic Declaration
by Alija Izetbegović"

109

Dina Sijamhodžić-Nadarević

Izvorište i temeljna obilježja islamske
religijske pedagogije

Source and Basic Features of Islamic
Religious Pedagogy

123

147

**Mirzeta Brkić
Aid Smajić**

Odnos između stepena anksioznosti i religioznosti kod studenata Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu

The Correlation Between the Degree of Anxiety and Religiosity Among Students of the Faculty of Islamic Studies in Sarajevo

Amrudin Hajrić

Arapska leksikografija: al-Zamahšari i njegov doprinos

Arabic Lexicography: Al-Zamahšarī and his Contribution)

183

Zehra Alispahić

Rodna senzitivnost u arapskom jeziku

Gender sensitivity in Arabic

Amrudin Hajrić

“Zaštitni elif” u arapskom jeziku – terminološko i funkcionalno određenje

“Protective ‘Alif’” in Arabic - Terminological and Functional Definition

219

Vedad Hurić

Relativna rečenica u suri al-Nahl

A Relative Sentence in Surah al-Nahl

Amina Arnautović

Hiperbolizacija motiva straha u engleskim prijevodima bošnjačke balade “Hasanaginica”

Hyperbolic Representation of the Motif of Fear in English Translations of Bosniak Ballad “Hasanaginica”

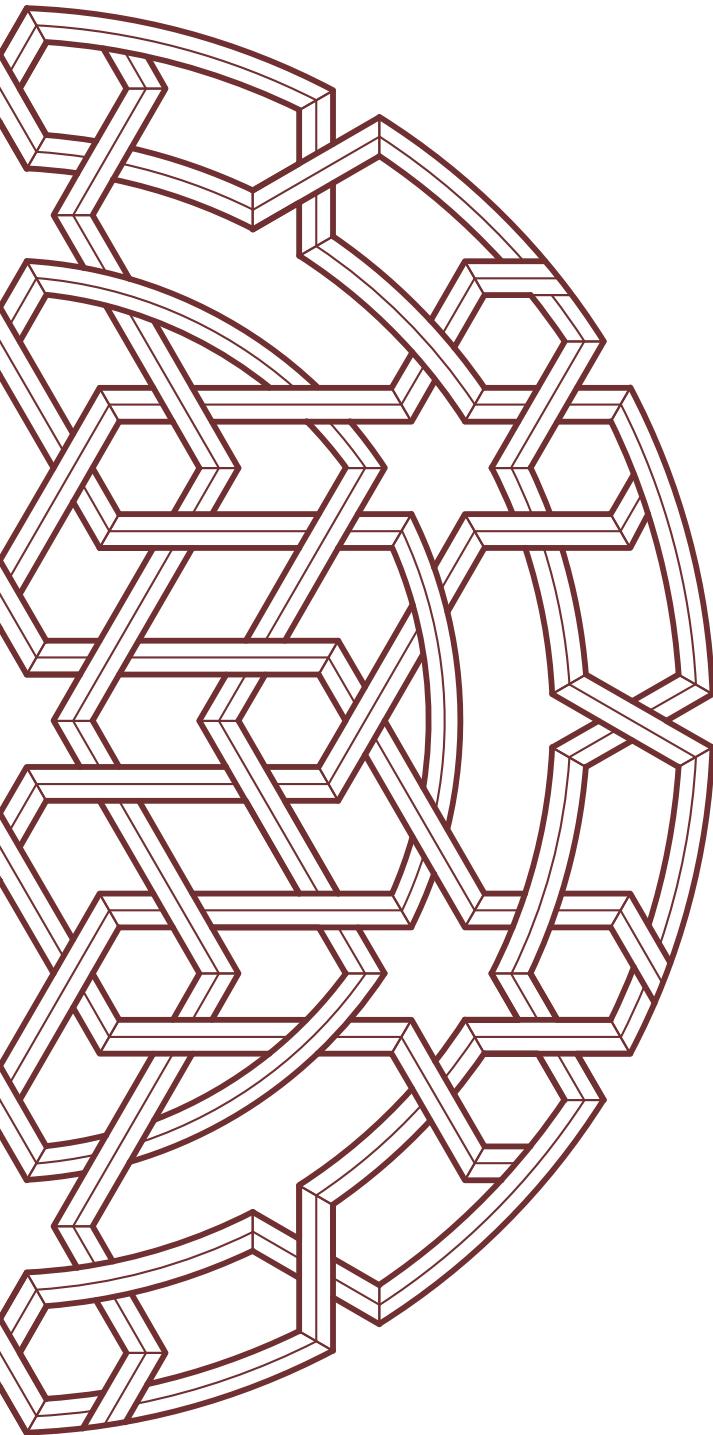
239

Jusuf Ramić

Stilistika u tekstovima iz tefsira

prema djelu “Safvetu t-tefasir”

257



Uvodna riječ

Bismillahir-Rahmanir-Rahim

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

Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu nastavio je i u 2021. godini 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.

Organiziran je nastavni proces na tri ciklusa kroz sedam studijskih programa, među kojima je i zajednički program sa druga dva teološka fakulteta pod nazivom: *Međureligijski studiji i izgradnja mira*. U toku je realizacija dva evropska naučnoistraživačka projekta: RESILIENCE (REligious Studies Infrastructure: tooLs, Experts, conNections and Centers), u okviru EU programa za istraživanje i razvoj H2020 i "Mediating Islam in the Digital Age" (MIDA), u okviru kojeg se istražuje 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. Već nekoliko godina realizira se i naučnoistraživački Jamal Barzinji projekt na svjetskoj razini pod nazivom: "Unapređenje visokog obrazovanja u multireligijskim društvima". Nositelj 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, zaposlenika i lokalne zajednice.

Nastavnici Fakulteta publicirali su vrijedne naučne radove/monografije u izdanju domaćih, ali i prestižnih međunarodnih izdavača, među kojima svakako treba istaći djelo kolege prof. dr. Nedima Begovića i gosp. Emira Kovačevića pod naslovom: *Law, State and Religion in Bosnia and Herzegovina*, objavljeno u renomiranoj izdavačkoj kući Routledge u Londonu i New Yorku. U saradnji s Institutom za islamsku tradiciju Bošnjaka organiziran je Naučni skup o imamu Ebu Hanifi, njegovoj ličnosti, misli i percepcijama njegovog učenja.

Po sedamnaesti put održana je Diploma u islamskim naukama na kojoj je ove godine preko digitalne platforme učestvovalo 44 polaznika iz 14 zemalja, mimo Bosne i Hercegovine. Nastavljena je razmjena studenata i nastavnog osoblja s univerzitetima u Evropi i svijetu u okviru ranije sklopljenih Erasmus+ i ugovora o bilateralnoj saradnji. Fakultet su u prethodnom periodu posjetile istaknute ličnosti iz političkog, vjerskog i akademskog života Bosne i Hercegovine i inozemstva.

Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu, kao što smo vidjeli, nastoji izvršiti svoju misiju obrazovanja i naučnoistraživačkog djelovanja, ali zbog svog specifičnog statusa, najprepoznatljivije visokoobrazovne ustanove islamskog obrazovanja u jedinstvenom evropskom akademском prostoru, neophodno je njegovo snažnije društveno djelovanje u smislu da pozitivno utječe na procese u društvu. Poslije dvadeset i sedam godina od završetka oružane agresije na Bosnu i Hercegovinu još uvijek je izražena politička nesigurnost, ekonomski nestabilnost i društvena dezintegriranost zbog čega je sve veće nezadovoljstvo i pesimizam među građanima i sve je više onih koji zauvijek napuštaju Bosnu i Hercegovinu. Otuda je egzistencijalno važno postaviti pitanje koliko svako od nas, pojedinačno, doprinosi takvom stanju i da li naše neodgovorno ponašanje unutar porodice, kolektiva, zajednice i društva doprinosi ovakvom

stanju! Krajnje je vrijeme postaviti ovo pitanje i valjano na njega odgovoriti!

Već je prošla godina kako je na ahiret preselio naš kolega prof. dr. Samir Beglerović i praznina zbog njegovog iznenadnog i ranog odlaska u svakodnevnom radu Fakulteta se itekako osjeti. Nažalost, i sada se potvrdila ona gorka istina da shvatimo vrijednost naših ljudi tek kada nas napuste. O svojim sjećanjima na prof. Beglerovića kroz prikaz njegovih najznačajnijih tekstova u kojima je razmatrao složene i zanimljive teološke, religiološke i kulturno-antropološke teme piše prof. dr. Adnan Silajdžić.

Osim navedenog teksta u ovom 25. broju Zbornika radova očekuje nas još jedanaest tekstova na bosanskom jeziku naših cijenjenih nastavnika i saradnika: dr. Almira Fatića, dr. Zuhdije Hasanovića i dr. hfz. Adnana Srebrenice, mr. Fadilja Maljokija, dr. Samedina Kadića, dr. Amrudina Hajrića, dr. Zehre Alispahić, dr. Dine Sijamhadžić-Nadarević, dr. hfz. Aida Smajića i Mirzete Brkić, MA, dr. Amine Arnautović, Vedada Hurića, MA, i prikaz tekstova iz tefsira rahm. Muhammeda Alija Sabunija profesora emeritusa dr. Jusufa Ramića.

Autori obrađuju teme iz tefsira, hadisa, savremene islamske misli, kulturne historije, pedagogije, psihologije, lingvistike i književnosti.

I kada je ovaj broj Zbornika radova već bio spremjan za štamпу stavljeni smo na kušnju još jednim velikim iskušenjem. Naš dugogodišnji nastavnik prof. dr. Fikret Karčić, koji je posljednjih godina bio redovni profesor Pravnog fakulteta Univerziteta u Sarajevu, preselio je na ahiret. On je svojim radom i javnim angažmanom dao prepoznatljiv doprinos nauci, razvoju obrazovanja u Bosni i Hercegovini i institucionalnom jačanju Islamske zajednice, a na međunarodnom planu je afirmirao intelektualno naslijeđe Bosne i Hercegovine, posebno bosanskohercegovačku recepciju islama. Ovaj broj posvećujemo rahm. prof. dr. Fikretu Karčiću i donosimo u njemu govor prof. dr. Enesa Karića sa dženaze koja je obavljena 17. marta i obraćanje prof. dr. Ahmeta Alibašića na komemoraciji, organiziranoj u Vijećnici 18. marta

tekuće godine. Tužni smo što smo se rastali s našim profesorom Fikretom Karčićem, ali smo sretni što smo ga imali i što nam je svojim načinom života pokazao da se i u ovim teškim vremenima može biti pravedan, dostojanstven i izvrstan! Neka je Božiji rahmet njegovojo plemenitoj duši!

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

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

Uzor u nauci, studiranju i životu¹

Bismillāhi r-Rahmāni r-Rahīm!

*Kullu nafsin dā'iqatu l-mawti! (Svaka duša će iskusiti smrt).*²

Poštovani džematu muslimīne! Danas 14. ša'bāna 1443. hidžretske, ili 17. marta 2022. godine, na Bolji svijet ispraćamo prof. dr. Fikreta Karčića.

Ove rečenice izgovaram u teškom bolu i žalosti za rahmetli profesorom Fikretom Karčićem. Istovremeno, svi mi posvjedočujemo Božiju volju i vjerujemo u Božije određenje i u Božije raspoređivanje smrti Svojim stvorenjima.

Naša naučna i akademska javnost, bosanskohercegovačka i evropska, ostala je bez najboljeg stručnjaka iz područja pravnih i šerijatsko-pravnih nauka, te pravne komparativistike i historije prava. Profesor Fikret Karčić je u tim i srodnim disciplinama bio briljantan naučnik i istraživač, pripadao je krugu autoriteta na koje se rado pozivalo. Još kao učenik Gazi Husrev-begove medrese krajem šezdesetih i početkom sedamdesetih godina dvadesetog stoljeća, profesor Karčić se pokazao kao uzoran učenik čiji su radovi i sastavi u listu Zemzem bili zapaženi. U petom razredu Gazi Husrev-begove medrese, u školskoj 1973–1974. godini, Fikret Karčić je tečno govorio arapski i engleski jezik. Sjećamo se kako je tada, na Filozofskom fakultetu u Sarajevu položio stručni ispit iz arapskog jezika za verifikovanog vodiča za arapske naučne posjetitelje zapadnog Balkana i Jugoslavije. Za svojih studentskih dana ostvario je uspješnu

1 Besjeda kazana na dženazi rahmetli prof. dr Fikretu Karčiću. Dženaza je klanjana 17. marta 2022., iza ikindije namaza u haremu Begove džamije. Fikret Karčić je preselio na Bolji svijet 16. marta 2022.

2 Kur'ān, *Porodica 'Imrānova/Āli 'Imrān*, 3:185.

saradnju sa listovima i časopisima u Islamskoj zajednici. Profesor dr. Fikret Karčić je sa najvišim ocjenama završio pravne studije na univerzitetima u Sarajevu i Beogradu, od fakultetskog studija do gradusa magistra i doktora nauka. Osim na Islamskom teološkom fakultetu, Fakultetu islamskih nauka te Pravnom fakultetu Univerziteta u Sarajevu, profesor Fikret Karčić predavao je na nekoliko univerziteta od Malezije do Evrope i Amerike, bio je rado viđen i dočekivan kao sveučilišni profesor pravnih nauka i kao poliglota, tečno je držao predavanja na engleskom, arapskom, a u nekoliko navrata i na turskom jeziku.

Blizu pedeset puta učestvovao je na eminentnim svjetskim simpozijima o šerijatskom pravu i njegovoj reformi u savremenim društvima. Veliki je doprinos profesora Karčića u profiliranju dijaloga među naučnicima i naukovnim disciplinama kad je posrijedi pravna komparativistica. Također, nekoliko je visokih vladinih institucija u Evropi tražilo naučnu pomoć i mišljenje profesora dr. Fikreta Karčića u pogledu savremenih pristupa u izučavanju i tumačenju šerijatskog prava.

Profesor Fikret Karčić odazivao se i pozivima Islamske zajednice i svoja znanja stavljao na raspolaganje. U dva mandata bio je predsjednik Ustavnog suda Islamske zajednice, također, u jednom periodu bio je i predsjednik Sabora Islamske zajednice. Zapažen je i period u časopisu Glasnik IZ, kad je profesor Karčić bio njegov urednik i kad je ovaj službeni i zvanični časopis IZ dobio svoju novu i svježu fizionomiju.

Islamski teološki fakultet, odnosno Fakultet islamskih nauka u Sarajevu ostaće trajno dužan prof. dr. Fikretu Karčiću na savremenom utemeljenju i savremenom profiliranju vjersko-pravnih studija. Ne treba zaboraviti da je, preko naučnog ugleda i reputacije profesora Fikreta Karčića, Fakultet islamskih nauka umnogome postao poznat u Evropi i svijetu. Također, na Fakultetu islamskih nauka profesor Karčić je tokom 2002. i 2003. godine bio predsjednik Komisije za reformu plana i programa te naše visoke školske institucije. Tugujemo zbog odlaska profesora Fikreta Karčića sa Ovoga svijeta, i pritom se prisjećamo Božijih Riječi Kur'āna:

نَحْنُ قَدَّرْنَا بِيَنْكُمُ الْمُوتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقٍ³

*Mi [Bog] zbilja određujemo smrt među vama,
i niko nas [u tome] sprječiti ne može!³*

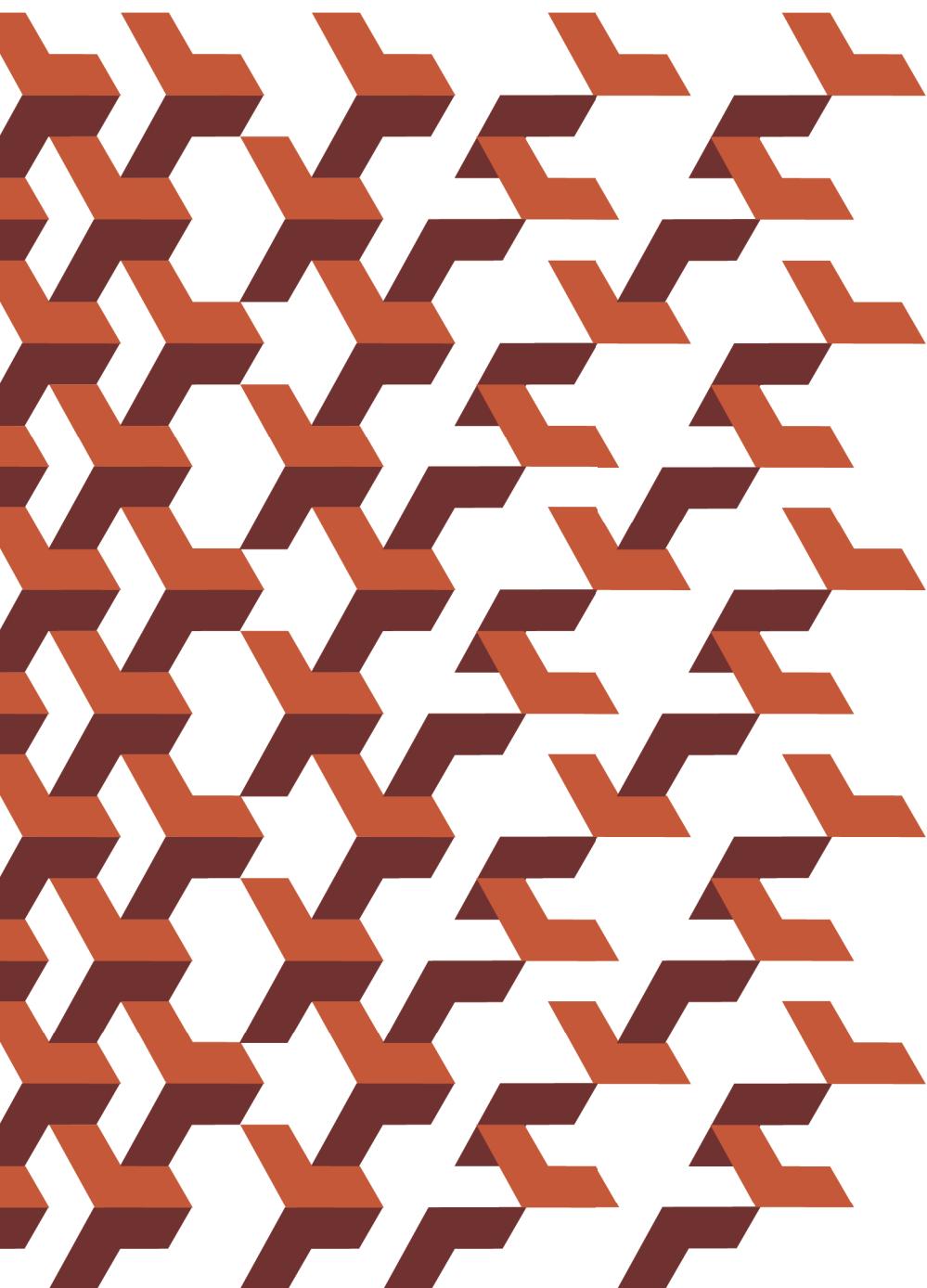
Čovjek imenom profesor dr. Fikret Karčić odlazi, njegovo djelo ostaje. Ostaju deseci njegovih knjiga, studija, naučnih rasprava i eseja na bosanskom, engleskom, turskom, njemačkom, arapskom, albanskom... – sve to mladjima za izučavanje. Sa dubokim bolom, ali i ponosom, želim reći i ovo: profesor dr. Fikret Karčić nama mnogima bio je (često nedostižni!) uzor u nauci, studiranju, i u ponašanju u životu. Napose u ozbiljnosti sa kojom je pristupao u svojim nastavnim, akademskim i profesorskim poslovima i dužnostima. Ostaje da se pamti njegova ljudska i profesorska odvažnost i urednost. Mnogima od nas ona i dalje može i treba biti orijentir. Rahmet mu lijepoj duši.

15

ENES KARIĆ

Prof. dr. Enes Karić

3 Kur'ān, *Događaj/al-Wāqi'a*, 56:60.



Profesor Fikret Karčić

(Višegrad, 1955. – Sarajevo, 2022.)¹

Poštovana gradonačelnice, članovi porodice, dragi priatelji, dame i gospodo!

Hvala vam na ovoj prilici da sa vama podijelim svoje uvide u ličnost i djelo profesora Fikreta Karčića. Volio bih da sam imao još deset godina da se pripremim za ovu riječ, ali Božije je najpreče.

Neću o pojedinostima iz biografije i bibliografije. Nasreću, one su dostupne i u digitalnoj formi kao prilog knjizi eseja *Islamska pravna kultura u tranziciji* objavljenoj 2020. godine u povodu 40 godina profesorovog naučnog rada.

Imam na umu i to da je mnogo toga već rečeno o profesoru u ova dva dana. Hvala priateljima i kolegama na pažnji i lijepim riječima o profesoru.

Gоворићу само o naslijеđu i ličnosti profesora Fikreta Karčića. Počeћу sa onim po čemu se izdvajao, po čemu je bio poseban.

Prvo, dijelu naše javnosti je poznat kao profesor islamskih studija u nas i u svijetu, drugima kao pravni historičar. Bio je oboje – čovjek integracije i inkluzije. Vješto je integrirao vjerske istine i naučna saznanja. S nesvakidašnjom lahkoćom je i u svojoj ličnosti i u svojoj misli mirio univerzalne islamske tekstove, bošnjačku tradiciju, bh. multireligijski društveni kontekst i evropske liberalno-demokratske ideale. Bio je “na domaćem terenu” u islamskim naukama, komparativnoj pravnoj historiji,

¹ Neznatno doradena riječ na komemoraciji Grada Sarajeva, Vijećnica, 18.3.2022. g.

kulturalnim studijama, metodologiji istraživanja i mnogim drugim disciplinama.

Drugo, ne bih znao kazati je li to bio uzrok ili posljedica njegovog holističkog obrazovanja ali bio je kompletna ličnost: uspijevao je balansirati svoje karijerne obaveze sa onim porodičnim, prijateljskim i društvenim. Posvećen svemu u potpunosti.

Treće, kao pravnik, često je govorio o pravima drugih. Kao tradicionalno odgojeni bosanski musliman više je računa vodio o svojim obavezama nego o pravima. Odgovornost prema Bogu iskazivala se u njegovoj nemametljivoj ali dubokoj osobnoj pobožnosti; odgovornost prema sebi reflektirala se u nastojanju da ni na koji način ne bude na teretu drugima; odgovornost prema porodici otjelovila se u brizi za njeno blagostanje, obrazovanje i zajedničko vrijeme na putovanjima ili po sarajevskim šetnicama. Isti osjećaj odgovornosti motivirao ga je da do zadnjeg atoma snage služi svojim kolegama, svojoj (Islamskoj) zajednici i bh. društvu u cjelini. Kao takav, on nam je uzor i model u vremenu partikularizama koji nas reduciraju na ovu ili onu dimenziju našeg bića.

Četvrto, njegovo prisustvo je izazivalo istinsko poštovanje jer je njegov autoritet izvirao iz njegovog samopoštovanja, ličnog integriteta i znanja, a ne iz titula, pozicija ili funkcija, kojih se lako odričao kad god je procijenio da ih ne može obnašati a da pri tom ne kompromitira vrijednosti i principe do kojih je držao.

Peto, karakterno, bio je rijetko konzistentna ličnost. Živio je u skladu sa narodnom poslovicom: *U dobru se ne uzvisi, u zlu se ne ponizi!* A imao je i blistavih i teških trenutaka u životu.

Šesto, mnoge će iznenaditi saznanje da je bio i jako odvažan i beskompromisan kad bi njegovi interlokutori pomislili da su njegova ljubaznost i uviđavnost znak njegove slabosti. Njegova odvažnost dolazila je do izražaja u vrijeme socijalizma o čemu su pisali njegove kolege iz toga doba (Ja sam, ipak, malo mlađi). Lično sam se, međutim, uvjerio u njegovu intelektualnu nepotkupljivost u nekoliko navrata kad je organizatorem međunarodnih

skupova stavljao pred izbor između svog prisustva i prisustva intelektualnih šarlatana i provokatora.

Sedmo, njegovo znanje je bilo okeanski široko i duboko. No važnije od toga, ono je uvijek bilo korisno i u funkciji promocije općega dobra. A to je najvažniji kriterij za klasifikaciju znanja u islamskom svjetonazoru koji je njega usmjeravao. Bilo da je trebalo napisati prvi ustav Islamske zajednice u slobodi 1990. god., uraditi prvu temeljitu reformu nastavnog plana i programa na Fakultetu islamskih nauka, odrediti sadržaj pojma islamska tradicija Bošnjaka, dati vjernicima naputak kako živjeti šerijat u liberalnom društvu, ponuditi teorijski okvir za odgovor na izazov nasilnog esktremizma iz islamske perspektive, dati pravac promišljanjima genocida nakon presude Međunarodnog suda pravde, kazati gorku istinu o izgledima žalbe na odluku istog tog suda, uopće, pojasniti bilo šta kratko i jednostavno – mogli smo računati na znanje, pedagoško umijeće i iskustvo profesora Karčića. Njegov tekst o islamskoj tradiciji Bošnjaka bio je povod osnivanju istoimenog Instituta.

Osmo, izvrsnost je bila još jedna njegova osobina. Navešću ovdje samo jedan argument u prilog ovoj tvrdnji – dugovječnost njegovih djela. Nedavno je iz štampe izašlo englesko izdanie knjige *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918–1941*, što je njegov magistarski rad odbranjen u socijalističkoj Jugoslaviji 1985. godine. Dva su razloga za ovaj nesvakidašnji izdavački potez. Prvo, o ovoj temi nikad poslije nije urađeno ništa što bi značajnije pomjerilo granice naših spoznaja o tom pitanju i što bi prevazišlo ovo djelo. Drugo, knjiga je u tadašnjim uvjetima, vrlo teškim za sve islamske teme napisana tako da ju je rahmetli profesor i nakon trideset i pet godina mogao potpisati. Da nije riječ o nekom incidentu, svjedoči i informacija da je urađen i njemački prijevod ovog djela. Kontinuirana relevantnost ove knjige svjedoči o izvrsnosti Profesorovog znanja – što traje to i vrijedi. U tom smislu ova knjiga nije izuzetak u njegovom opusu. *Historija šerijatskog prava* nastala je skoro u isto vrijeme a i danas se kao udžbenik koristi na fakultetima islamskih nauka na bosanskom i albanskom jeziku. Još nekoliko njegovih djela se koriste kao

udžbenici ili dodatna literatura na našim islamskim i pravnim fakultetima.

Deveto, svojom odmijerenom i smirenom pojavom profesor je ulijevao sigurnost. Kad je on nastupao niste trebali strepiti šta će kazati ili napisati. Kao takvog više su ga cijenile kolege univerzitetski profesori iz svijeta nego mlađi slušaoci naviknuti na performanse. Njegovi znanstveni uvidi bili su podjednako cijenjeni i traženi u S. Makedoniji, Kosovu, Turskoj, Maleziji, Njemačkoj, Švicarskoj, Norveškoj, Sjedinjenim Državama i drugdje. Dozvolite da pročitam izvode iz pisma koje je sinoć dekan FIN-a prof. Zuhdija Hasanović dobio od direktora Švicarskog centra za islam i društvo u Frajburgu, njemačkog profesora Hansjorga Schmidta: "Kad sam počeo raditi na svojoj postdoktorskoj tezi 'Islam u evropskoj kući' nisam imao nikakvih dilema da trebam izabrati prof. Fikreta kao jednog od pet ključnih autora evropskog islama. Nakon čitanja svega što sam mogao dobiti od njega bio sam duboko fasciniran njegovom koncepcijom šerijata, vjerske slobode, građanstva i islamske zajednice. ... Od 2015. godine ... prof. Fikret igra važnu ulogu u našoj nastavi i refleksijama o tome kako izgraditi strukture i ohrabriti promišljanja među švicarskim muslimanima. ... Nikad neću zaboraviti prof. Fikreta. Impresionirao me više nego mnogi drugi naučnici, ... kao osoba koja je zračila smirenost, ljubaznost i skromnost; kao neko ko nije pokazivao svoju slavu i znanstvene zasluge... Obavezujem se da će njegova misao živjeti u mojim predavanjima."

Doajen studija o islamu i muslimanima u Evropi, danski profesor sa adresom prebivališta u Engleskoj, profesor Jorgen Nielsen je poručio: "Fikret je bio tih čovjek sa intelektualnim dometom vrijednim većeg javnog priznanja i izvan Bosne."

Više sličnih svjedočanstava od kolega s raznih meridijana moguće je naći u knjizi *Islamska pravna kultura u tranziciji* i brojnim izrazima saučešća koja ovih dana stižu na adresu porodice, prijatelja i PF i FIN-a. Organizatori međunarodne konferencije o hanefijskoj pravnoj školi koja će početkom juna u Sarajevu

okupiti sva imena iz svijeta koja imaju nešto kazati na ovu temu jučer su odlučili svoj skup posvetiti prof. Karčiću. Hvala im!

Deseto, bio je iznimno skroman i nemametljiv. Kao da je bilo jučer, kad sam prije 30 godina po drugi put čitao njegov doktorat i imao za njega dva pitanja. Jedno se ticalo objašnjenja transakcije kojom se formalno izbjegavala kamata, a drugo nekog stranog pojma koji je koristio u knjizi. Na moje veliko iznenadjenje, profesor je odgovor na prvo pitanje počeo rekavši: "Znači, to nisam uspio dobro objasniti." Odgovor na drugo pitanje bio je jednostavan: "Ne mogu se sjetiti." Nažalost, njegova skromnost značila je i da među nama nije uvijek bio adekvatno priznat. Ovo komemoracija je jedna hvale vrijedna korekcija u tom smislu. Nadam se da ćemo kao društvo naći još načina da mu iskažemo svoju zahvalnost posthumno kad to nismo stigli za njegova života.

Jedanaesto, bio je snažna ličnost ali za jednu stvar nije imao snage: Nije mogao otići u svoj rodni Višegrad od 1992. godine. Nije smogao snage suočiti se sa količinom zločina počinjenih po sokacima u kojima je odrastao.

Kad je o naslijedu profesora Fikreta riječ, ono je zasigurno veće od njegovog kratkog ovozemnog života. Nisu to samo njegove knjige i radovi, kojih je zaista mnogo, već i njegovi studenti diljem zemaljske kugle i, posebno, tri sina, tri mlada intelektualca čije članke i emisije objavljaju i emitiraju najveći svjetski izdavači i mediji od Katara, Izraela i Turske do V. Britanije i SAD. Da u životu nije učinio ništa drugo osim što je sa svojom suprugom Hamida-hanumom odgojio ova tri graditelja i zagovornika bolje Bosne odužio bi se svojoj zajednici i domovini.

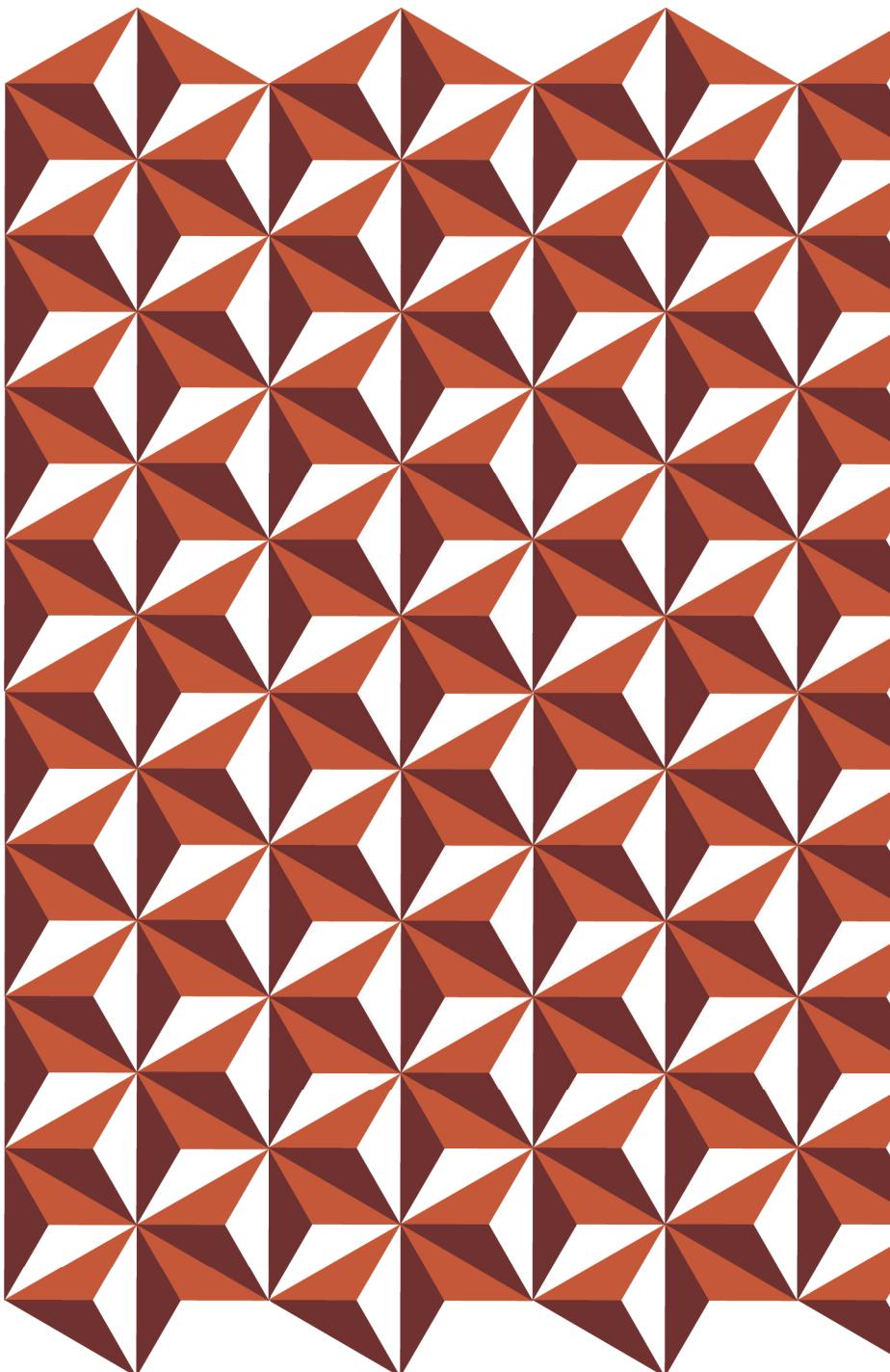
Dozvolite da u profesorovom stilu budem praktičan i u ovoj prilici: studentima toplo preporučujem njegove udžbenike, istraživačima studije a svima nama njegove intervjuje i kolumnе. Nakon svake stranice biće nam mnogo toga jasnije iz naše i svjetske historije, islama ili prava jer je njegova misao jasna i smjerodavna. Imao je rijetko videnu sposobnost da analizom i sintezom razmrši i sistematizira i najkompleksnije teme bez

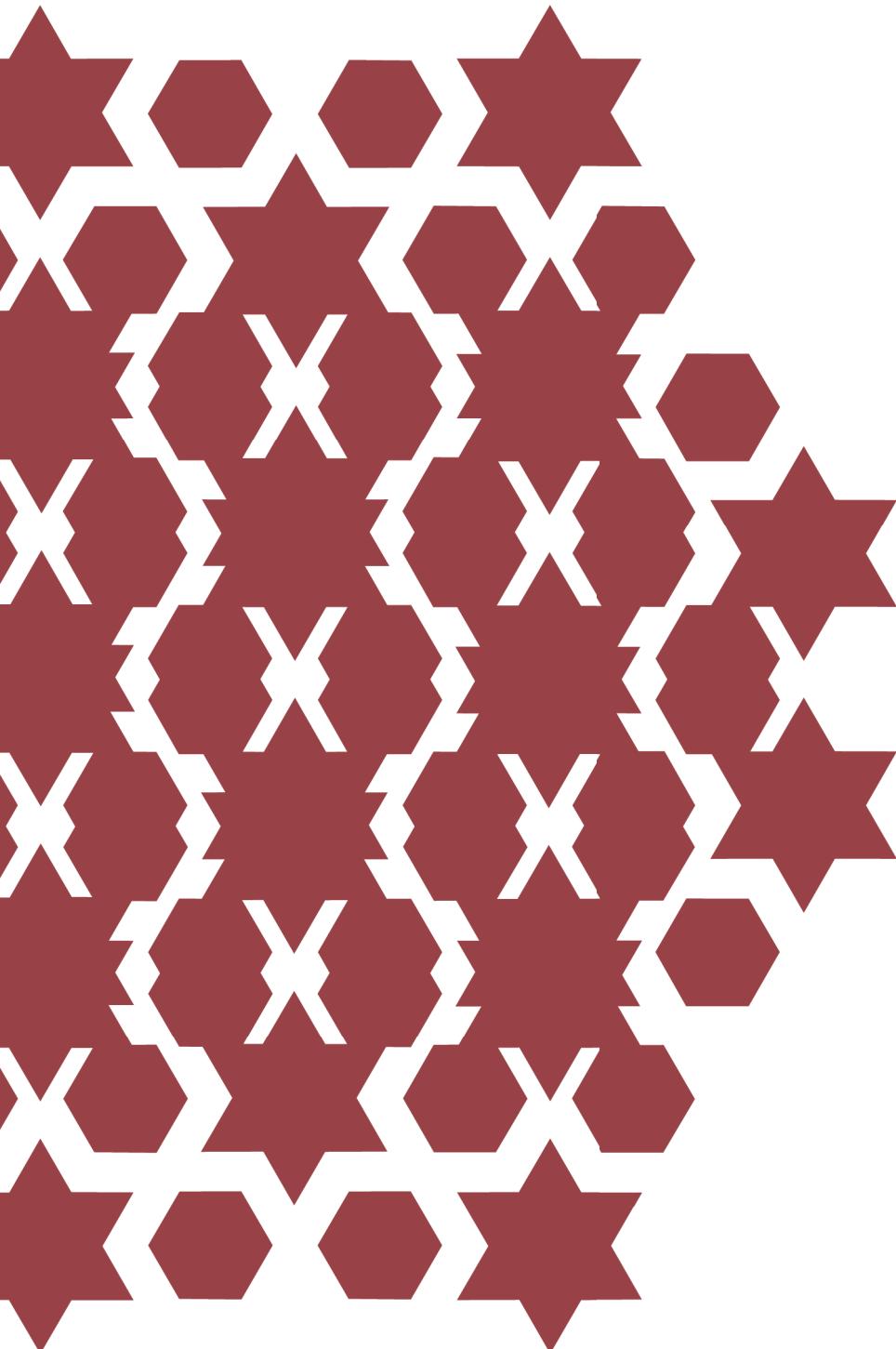
banaliziranja. Njegova pisanja su kratka i jezgrovita. U njegovom djelu potvrđuje se arapska poslovica koja kaže: *El-Idžaz min el-i'džaz* – Konciznost je nedostignost! Ta njegova jezgrovitost je posebno dragocjena u vremenu informacijske zasićenosti i sveopće bezvremenosti. Recimo i to da su Profesorova djela besplatno dostupna. O honoraru nikad nije pregovarao. Bilo mu je važno da se ono što piše čita.

Na kraju, prof. Karčić je po mnogo čemu bio iznimna ličnost. Tužni smo zbog rastanka s njim ali i Bogu zahvalni što smo ga imali. Bila je privilegija učiti, saradivati i družiti se s njim. Profesor Fikret Karčić iza sebe ostavlja veliku prazninu u našim srćima, zajednici i društvu. Mnogo će nam nedostajati. Tješi nas vjera i nada da ćemo se opet družiti u hladovima Božije milosti.

Neka je Božiji rahmet njegovojo plemenitoj duši!
Vama hvala na prisustvu i pažnji!

Prof. dr. Ahmet Alibašić





ADNAN SILAJDŽIĆ

Sjećanje na profesora Samira Beglerovića

Adnan Silajdžić

*redovni profesor na Katedri za
akaid (islamsku dogmatiku),
tesavvuf i uporedne religije
adnan.silajdzic@fin.unsa.ba*

Prethodno priopćenje

*Primljeno: 06. 9. 2021.
Prihvaćeno: 12. 10. 2021.*

Ključne riječi

*religija, klasična muslimanska
teologija, tesavvuf, filozofija,
kultura, dijalog, moderna
ezoterija, evroatlantske i
evroazijske integracije*

Sažetak

Cilj ovoga rada je predstaviti najznačajnije tekstove profesora Beglerovića u kojima se razmatraju veoma složene, raznovrsne i zanimljive teološke, religioške i kulturno-antropološke teme. Na prvoj mjestu se analiziraju i kritički valoriziraju tekstovi koji su vezani za klasičnu muslimansku tradiciju tumačenja osnova islamskoga vjerovanja, zatim tekstovi koji problematiziraju brojna pitanja iz historije, teorije i prakse tesavvufa, te na kraju Beglerovićeva razmišljanja odnosno njegovu teologiju kulture i dijaloga koja proučava sve važnije forme transformacije religije te izazove pred kojima stoje velike religije i kulture u geopolitičkom i ideo- loškom raslojavanju današnjega svijeta.

My Memories of Professor Samir Beglerović

الذكرى للأستاذ سامر بيغليروفيتش

الكلمات المفتاحية:

religion, classical Muslim theology, tasawwuf, philosophy, culture, dialogue, modern esotericism, Euro-Atlantic and Eurasian integrations

الدين، اللاهوت الإسلامي القديم، التصوف، الفلسفة، الثقافة، الحوار، العلم الخفي الحديث، الاندماجات الأوروبية الأطلantية والأوروبية الآسيوية

26

Abstract:

The aim of this paper is to present the most important texts written by Professor Beglerović in which very complex, diverse and interesting theological, religious and cultural-anthropological topics are discussed. In the first place, texts related to the classical Muslim tradition of interpreting the basics of Islamic belief are analyzed and critically valorized, followed by texts that problematize numerous issues from the history, theory and practice of tasawwuf, and ending with Beglerović's thought, i.e. his theology of culture and dialogue, which examines all important forms of the transformation of religion and the challenges facing great religions and cultures in the geopolitical and ideological stratification of today's world.

الملخص:

يقصد هذا البحث تقديم أهم نصوص الأستاذ بيغليروفيتش التي تدرس فيها الموضوعات اللاهوتية والدينية والثقافية - الأشروبولوجية المعقّدة والمختلفة والممتعة جداً. ويتم في المقام الأول التحليل والتقييم النقدي للنصوص المرتبطة بالتراث الإسلامي القديم لتفسير أصول العقيدة الإسلامية، ثم النصوص التي تعالج المسائل العديدة في التاريخ ونظرية التصوف وتطبيقه، وفي النهاية أفكار بيغليروفيتش أي لاهوته للثقافة والحوار الذي يدرس جميع الأشكال المهمة لتحول الدين والتحولات التي تقف أمامها الأديان والثقافات الكبيرة في التشتت الجيوسياسي والإيديولوجي للعالم المعاصر.

Uvod

Iako je prerano napustio ovaj svijet, profesor Beglerović¹ već sada predstavlja veoma prepoznatljivo ime i autentičnu intelektualnu pojavu u suvremenom bosanskohercegovačkom teološko-filosofskom mišljenju na početku novoga milenija. Njegova prepoznatljivost ogleda se u idejama i temama koje potiču njegov intelektualni duh, jeziku kojim ih artikulira u svojim tekstovima, sposobnosti poniranja u beskrajne dubine razumijevanja duhovnih i društvenih fenomena, neobično preciznoj i kondenziranoj interpretaciji velikog broja ideja, kao i upornosti odnosno društvenoj odgovornosti neprimjerenoj velikom broju današnjih intelektualaca.

Širok je povijesni i vremenski raspon unutar kojega profesor Beglerović razmatra veoma složene i zanimljive teme počev od stvaranja svijeta i čovjeka, velikih poslanika Adema, a.s., Ibrahima, a.s., Musaa, a.s., Isaa, a.s., Muhammeda, a.s., Helade, Rima, preko klasičnoga muslimanskog mišljenja (*kelam*), kršćanske skolastičke teologije do onoga što označavamo modernim

¹ Samir Beglerović je rođen u Sarajevu 1973. godine. Doktorat iz teologije odbranio je 2008. godine. Godine 2011. biran je za docenta, a 2016. za vanrednog profesora za predmete Komparativne religije, Savremene akaidske teme, Pregled ranog muslimanskog mišljenja, Teološka antropologija, Šiizam i Savremeni religijski pokreti. Objavljene knjige: *'Abd al-Qādir al-Ğaylāni i derviški red kaderija; Tesavvuf Bosne u vidicima Fejzulaha Hadžibajrića: Vjerski i kulturni razvoj bosanskih muslimana u prvoj polovini 20. stoljeća; Akaidska učenja Ebu Hanife (hanefijska tradicija tumačenja osnova islamskoga vjerovanja); Hanbelijsko tumačenje osnova islamskoga vjerovanja; Geneza i razvoj moderne evropske ezoterijske tradicije*. Najznačajniji radovi: "Filozofisko-teologijsko nasljeđe Emanuela Swedenborga: početak sistematizacije moderne evropske ezoterijske tradicije; "Doktrina globalnog neoislamokapitalizma"; "Utjecaj globalnog neoislamokapitalizma na muslimane savremene Bosne"; "Phenomena of New Religiosity and its Survey in the Context of Contemporary Bosnian Muslim Theology"; "Islam in Bosnia between East and West: The Reception and development Traditionalism" (sa Markom Sedgwickom); "Tri različita pristupa intelektualnom naslijedu Mawláne Čáálá ad-Dína Rúmíja"; "Duh islam-a u čitanju Ahmeda Mešića: Jedna teološka kritika modernoga koncepta razumijevanja Sunneta"; "Odgovornost vjernika za državu"; "Izazovi nakšibendijske tradicije za savremenu bosanskohercegovačku omladinu"; "Prijedlog reorganizacije i reforme studija na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu"; "Angažiranost vjerskih zajednica i crkava u rješavanju savremenih problema u društvu"; "Tradiciionalni i moderni pristupi fenomenima smrti i umiranja"; "Prilog izučavanju tesavvufske misli i tarikatske prakse u XX stoljeću"; "Islamska zajednica pred izazovom nužnosti i transformacije institucija: potreba za sržnim izmjenama Ustava"; "Novi intelektualni vidići"; "Bioetička edukacija na teološkim fakultetima Univerziteta u Sarajevu"; "Postratna literatura apokaliptičkog sadržaja među muslimanima BiH"; "Savremeno muslimansko mišljenje pred izazovima ekološke krize", itd. Profesor Beglerović je preselio na Ahiret 9. novembra 2020. godine.

mišljenjem u širem smislu te riječi. Zbog toga je njegovo djelo mnogostruko, raznovrsno i interdisciplinarno. Kao takvo istovremeno ulazi u brojne znanstvene discipline, najčešće one u području humanističkih i društvenih znanosti kao što su teologija, filozofija, pedagogija, psihologija, sociologija, kulturna antropologija, religiologija, fenomenologija religija, itd. Da je to doista tako svjedoči njegov stručni i znanstveni opus: pet autorskih knjiga, desetine autorskih i koautorskih radova objavljenih na bosanskom, engleskom i albanskem jeziku, eseji, saopćenja, komentari, recenzije, osvrти, projekti, itd.

Naravno, prostor nam ne dopušta da se ovom prilikom šire i detaljnije osvrnemo na njegovu recepciju ideja odnosno duhovnih i kulturnih vrijednosti koje su razvijane unutar spomenutih kulturnohistorijskih epoha, mi ćemo se ovaj put samo osvrnuti na one knjige odnosno tekstove u kojima angažirano i kritički problematizira najvažnija pitanja suvremenog religijskog i teološkoga mišljenja počev od refleksije dogmatskog i ideološkog tumačenja muslimanske "pravovjernosti", odveć jednostranog razumijevanja i statičnog doživljavanja sufiske duhovnosti, krize duha kao uzroka globalne krize prirode i svjetskog društvenog poretku, preko problema potrošačkoga društva kao totaliteta odnosno krize duhovnog i društvenog autoriteta, do tema ljudske odgovornosti i njezina božanskog odnosno metafizičkog porijekla, suočavajući nas sa nužnošću obuhvatnijeg socijalnog, kulturnog, društveno-pravnog i političkog tumačenja religije općenito, a sasvim posebno islama u suvremenosti.

No, prije analize Beglerovićevih stručnih radova i izvora teoloških promišljanja, kazat ćemo nekoliko riječi o naravi njegova znanstvenog i istraživačkoga profila i jezika kojim govori i piše, budući da ih kao takve bitno određuju u sadržajnom ali i formalnome smislu te riječi. Analizom njegova znanstvenog i stručnog opusa više je nego uočljivo da je profesor Beglerović imao istančan osjećaj za vrijeme i historiju zbog čega je još od svojih studentskih dana posebno volio čitati literaturu iz filozofije historije (M. ibn Halduna, J. Collingwooda, A. Toynbeeja,

O. Spenglera i drugih poznatih autora), što nije baš karakteristično za muslimanske bosanskohercegovačke teologe. Naprosto, bio je nadaren otkrivati i prepoznavati "znakove vremena", naročito "svetu znakovitost" geografije i historije, u kojima čovjek stječe, gradi i intenzivno proživljava svoje vlastito iskustvo Boga koje nikada nije istog intenziteta i sadržaja, jer se svakog trenutka u čovjekovom životu mijenja, a što posljedično utječe na čovjekovo promišljanje i doživljavanje svijeta kao i jezik kroz koji ga se posreduje drugima. Jedini "prostor" čovjekova iskustva transcendencije jeste ovaj svijet odnosno povijest, zato je za profesora Beglerovića društveno-socijalni i kulturni kontekst veoma važan rekli bismo nezaobilazan, a što i jeste temeljna odlika objavljenih religija. Preciznije, zato je njegovo iskustvo istine Boga, svijeta i čovjeka u egzistencijalnom, društveno-socijalnom i kulturnom smislu dinamično, a u intelektualnom i znanstveno-istraživačkom krajnje angažirano.

Takvo što nam pokazuje njegov jezik odnosno osobeni jezički izraz i stil. Za razliku od mnogih domaćih teologa profesor Beglerović je uspio da se sačuva od opasnosti kojoj nije imun niti i jedan intelektualac koji se bavi izlaganjem ideja. Radi se zapravo o onome što bismo mogli označiti depersonalizacijom jezika. Ako je jezik kuća bitka, kako tvrdi M. Heidegger, ili da je jezik sama osoba, kako bi rekli kabalisti, onda u Beglerovićevim sintagmama i pojmovlju prepoznajemo njegov vlastiti duh. U nekim dimenzijama mišljenja uspio je izgraditi vlastitu religijsko-teološku i filozofsku leksiku koja je primjerena zahtjevima našega vremena i našega podneblja, leksiku koja prije svega proizilazi iz vlastite "dramatike vjere" čovjeka koji živi ovdje i sada, sasvim konkretnog bosanskohercegovačkoga čovjeka sa svim njegovim egzistencijalnim ljepotama, izazovima i mukama, što je uostalom i osnovna pretpostavka svakog odgovornog i zreloga mišljenja. Upravo zbog toga je često u svojim tekstovima sam prevodio kur'anske ajete i hadise Muhammeda, a.s., ne osporavajući pri tome veliki značaj postojećih prijevoda na bosanskome jeziku. Naprotiv! U tim okvirima postavio je veoma visoke kriterije znanstvene kompetentnosti kao i kompetentnosti

tumačenja religije kao općeg fenomena, a sasvim posebno islam-a, njegove duhovnosti i kulture. Drugim riječima to znači da je profesor Beglerović pokazao da posjeduje sigurno i progresivno stručno znanje o temama kojima se bavio kao i poznavanje glavnih tokova u suvremenoj kulturi, ali i izvanrednu sposobnost didaktičko-pedagoškog posredovanje ideja i nastavnih sadržaja, dajući na taj način vlastiti doprinos u znanstveno-istraživačkom i odgojno-obrazovnom razvoju Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu proteklih petnaestak godina.

Takav osjećaj i pristup vremenu i historiji dobrano će demonstrirati u svojim knjigama i tekstovima u kojima kritički promišlja društveno-religijske aspekte pojave prvih akaidskih odnosno vjerskih pitanja, te ranih teoloških škola (hanbelije, haridžije, murdžije) koje su ih artikulirali u zasebnim i kraćim cjelinama (credima); proučavanja i izlaganja određenih tema iz teorijskog i praktičnoga sufizma; ali i prilikom razmatranja složenih pitanja odnosa vjere i kulture, teologije i znanosti, itd.

O tekstovima vezanim za klasičnu tradiciju tumačenja osnova islamskoga vjerovanja

Kada čitamo i analiziramo Beglerovićeve tekstove posvećene različitim ranomuslimanskim tradicijama tumačenja osnova islamskoga vjerovanja, odmah uočavamo činjenicu da se on u nekom smislu udaljava, da upotrijebim jednu sintagmu Muhammeda Arkouna, od logocentrizma tradicionalnoga tumačenja sadržaja vjere (čemu je sklona teološka dogmatika), tj. unaprijeđ zadanih i determinirajućih objašnjenja biti ljudskoga razmišljanja i djelovanja (teksta), pa i muslimanske uleme koja je, upravo zbog takvoga pristupa, kroz historiju islama skoro pa uvijek bila ideološki suprotstavljena. Prema tome, za profesora Beglerovića, ne postoji neka opće obvezujuća interpretacija Kur'ana, osim one koja je sadržana u korpusu Poslanikova sunneta. Postoji samo pojedinačno, vlastito čitanje i tumačenje teksta koje je plod čovjekova otkrivanja odnosno iskustva Boga u suvremenosti (istoriji).

Zapravo, u fokusu Beglerovićeve kritičke misli jeste ideološki determinirano razumijevanje i čitanje Svetoga teksta u formativnom periodu razvoja muslimanske zajednice. Dok kritički promišlja koncept ideološki determiniranoga razumijevanja Svetoga teksta u tome vremenu, profesor Beglerović posebno naglašava da teologiska tumačenja utječu na formiranje i razvoj zajednice odnosno društva ali da, u istoj mjeri, i sâmo društvo, ono što u svakodnevnom govoru označavamo naprosto životom i društveno-socijalnom dinamikom njegova razvoja, definira, nekad korigira a nekada obogaćuje sadržaje vjerovanja. Stoga analiza pitanja vjerovanja, onoga što se u stručnoj literaturi označava sadržajem vjerovanja, podrazumijeva i filozofijsko-teologisku analizu, ali u istoj mjeri i temeljito raščlanjivanje složenih društveno-historijskih okolnosti u kojima se takva pitanja postavljaju i bivaju predmetom žustrih rasprava.

S tim u vezi profesor Beglerović zaključuje da su se u dosadašnjim radovima autori skoro isključivo opredjeljivali za jedan ili drugi metod tumačenja. Dok su radovi muslimanskih autora građeni dominantno na prvoj metodi razumijevanja koja je, kako se to može zapaziti u njegovim komentarima na hanbelijsko tumačenje osnova islamskoga vjerovanja, sâma razvijana bez suglasnosti sa historijskim izvorima (koncentrirana prije svega na pitanje tzv. pravovjerja), radovi zapadnoevropskih autora, slijedeći logiku judeo-kršćanskog, naročito jevrejskog i protestantskog pristupa odnosu između religije i društva, obilježeni su prvenstveno drugom metodom tumačenja prema kojoj svaku teoriju – “dogmu” treba protumačiti skoro isključivo kao odraz društveno-historijskih zbivanja. Pristup profesora Beglerovića podrazumijeva upotrebu oba metoda u tumačenju ključnih religijskih i teoloških pitanja i problema, otvarajući se na taj način prema raskošnim obzorjima intelektualnog islama (*islam ‘aqli*), kakav je islam uvijek bio i jest u svojoj konstitutivnoj, a “pretežno i u svojoj interpretativnoj dimenziji”. Ukratko, on je uočio i poentirao problem razumijevanja i potrebe dekonstrukcije muslimanske literature i pogleda na svijet koji su suštinski bili determinirani ili inspirirani lokalnim društvenim,

kulturnim i političkim identitetima, a zadobili su globalni odnosno univerzalni značaj, kao i problem dekonstrukcije negativnih i stereotipnih stavova o islamu u zapadnom akademskom i kulturnom prostoru zasnovanom na leksikološkim i epistemološkim načelima zapadnoevropske društvene i humanističke znanosti koje fenomenu religije pristupaju iz istraživačkih standarda i jezika kršćanske protestantske teologije, a koji svoju legitimaciju dobijaju u modernim religioškim školama ponajprije u SAD-u, zatim i u Evropi..

On zapravo skreće pažnju na to da kvalitetna analiza svakog teološkog problema nužno mora podrazumijevati dvoje: akaidsko-historijsku ocjenu njegovoga nastanka i razvoja, ali i njegovo dovođenje u najneposredniju vezu sa društveno-historijskim kontekstom u kojemu se pojavio. Ovakav pristup će primjeniti u analizi i predstavljanju klasičnih muslimanskih akaidskih učenja odnosno tradicijā tumačenja osnova islamskoga vjerovanja, posebno Ebu Hanife i Imama Ibn Hanbela. Problematizirajući pitanje u kojoj mjeri je “pripadanje (političkoj) zajednici muslimana” utjecalo na profiliranje sadržaja članaka vjerovanja odnosno prvih vjerskih creda, a konsekventno tome, pozivajući se na izvornu arapsku literaturu, profesor Beglerović prvi puta kod nas u Bosni dovodi u pitanje ranomuslimansko opredjeljenje za konfesionalni oblik “pravovjernosti” koji je, u određenoj mjeri, suprotan osnovnoj intenciji časnoga Kur'ana, zbog čega je ideološki konstrukt “pravovjernosti” (ko je “protiv ove društveno-političke zajednice on nije vjernik”) bio i ostao uzrokom muslimanskih teoloških i političkih podjela kroz historiju islama i muslimana sve do danas.

O tekstovima iz tesavvufa

Odveć istančani osjećaj za historiju odnosno društveni i kulturni kontekst profesor Beglerović će također pokazati i u svojoj percepciji tesavvufskoga nauka i njegove prakse (tarikat) općenito, a posebno u Bosni i Hercegovini. I kada piše o sufijском nauku Gejlanija i Arebija, tarikatskim principima Abdurrahmana

Sirrije, kada razmatra pitanje realnosti metanoje u preferenciji dianoičkog odnosa prema spoznaji kao takvoj, što je posebno vidljivo u suvremenom konceptu obrazovanja po kojem je puka vještina “tehnicizirana znanost” svrha svakog odgoja i obrazovanja, on zaključuje da svaki čovjek musliman, a posebno sufija, “treba koegzistirati sa vremenom kojem historijski pripada”, drugim riječima onim ovdje i sada (*ibn vaktih*), osjećajući ga kao datost unutar koje se i sâm ostvaruje i ne gubeći iz vida niti i jednog trenutka transcendentnost koja ju suštinski određuje. Zato u središte svojih zanimanja za tesavvuf postavlja problem međusobnog odnosa nauke, odgoja i koncepta istine izvjesnosti (*haqqul yeqini*), koji je u modernoj kulturi potpuno razoren.

Ili recimo kada govori o Fejzulahu Hadžibajriću ili tesavvufskoj praksi Bosne u prvoj polovini prošloga stoljeća, on istodobno oslovljava i ključna politička te opća religijska pitanja aktualna u tome vremenu, koja su se bez ikakve sumnje odrazila i na tesavvuf i tarikat ali i na kulturni i povijesni razvitak bosanskih muslimana. Preciznije, fokusirajući se na život i djelo Fejzulaha Hadžibajrića, jednoga od najistaknutijih bosanskih mislilaca tesavvufa u 20. st., Beglerović je zapravo ponudio prikaz i analizu modernog vjerskog identiteta bosanskih muslimana, drugim riječima kazano preovlađujućih društvenih, kulturnih i političkih tokova u Bosni u dvadesetome stoljeću. Zato on dok izlaže tesavvufski nauk određuje glavne ideologijske tokove koji su bili presudni za oblikovanje pojedinačnih kolektivnih identiteta, te bili usvojeni kao zvanični društveni i politički programi, u odnosu na tradicijsku intelektualnost kakva je naslijedena u tesavvufu i njegovim tarikatskim oblicima. Preko ključnih pojava dvadesetog stoljeća u vezi s potiskivanjem, obezvređivanjem i razaranjem najvažnijih sadržaja bosanskog tesavvufskog nauka i prakse on prikazuje dramu najistaknutijih bosanskih sudionika u naslijedivanju i čuvanju tesavvufske kulture Bosne (Fejzulah Hadžibajrić, Mehmed Handžić, Mustafa Merhemić, Mahmud Traljić, i drugi). Ta drama sukoba dviju slika svijeta, tradicijske i moderne, ostala je uglavnom sve do ove knjige čak

i bez “prava na znanstvenu opravdanost” i valorizaciju. Time profesor Beglerović nastoji otkloniti ključne tabue koji su u osnovi presuđivanja ljudima i pojavama izvan ideolozijskih konstrukcija kontingencijske teleologije. Takav stav argumentirano je iznosio i prilikom održavanja popularnih predavanja iz tesavvufa u danima Šebi Arusa.

O tekstovima iz teologije kulture

Preovlađujuća tema njegova teološkog zanimanja, ipak, jeste u kojoj ili kakvoj korelaciji stoje religija i kultura. O tome posebno piše u kontekstu tripolarne podjele svijeta koju paralelno praktični proces kreiranja koncepta religije kao ezoterijskoga odnosno ideolozijskog konstrukta. Taj proces primjetan je kroz evroatlantske i evroazijske integracije i među katoličkim i pravoslavnim intelektualcima, a naročito simpatizerima perenijalne filozofije. Dakle, kao religioznost koja je u cijelosti kompatibilna modernom kulturološkom kodu. Međutim, unazad jedno desetljeće, postaje sve jasnije da okultna kultura (okultura) ne predstavlja tek jedan od brojnih kulturoloških izraza, već sve dominantniju tradiciju suvremene Evrope, koja se skoro u identičnim obrascima javlja u oblasti književnosti, filma, te općenito umjetnosti, čak i znanosti. Tako se sve složeniji fenomen globalizacije u znatnoj mjeri prepozna i kao globaliziranje ezoterijskih i okultnih vrijednosti koje razaraju supstancu tradicionalnih duhovnih i religijskih načela.

Otuda se profesor Beglerović već duži niz godina bavi pitanjem modernog koncepta “religije” koji se upravo razvija u suglasnosti s prirodnom kulturnoga izraza u sekularnome odnosno postsekularnome svijetu. Takav pristup religiju prepoznaće kao jedan od društvenih odnosno izraza moderne globalizirajuće kulture. Drugim riječima, razumijevanje religije kao općeg fenomena ali i pojedinačnih religijskih tradicija, najneposrednije zavisi od standardnog modernog razumijevanja suvremene kulture. Dominantni odnos prema religiji u današnjem svijetu, koji još uvijek nije u “potpunosti završen niti definiran”, jeste

onaj koji proizilazi iz procesa ezoterizacije religije koji svoja povijesna i filozofsko-teološka ishodišta ima u ranoj fazi razvoja prosvjetiteljstva. Plod njegovih višegodišnjih istraživačkih pothvata jeste, pored ostalih tekstova, rukopis pod naslovom *Geneza i razvoj moderne evropske ezoterijske tradicije* koji razmatra pitanje nastanka i historijskog razvoja ezoterijske tradicije od početka 16. do kraja 19. stoljeća. Preciznije, profesor Begleirović u svojim tekstovima ponajprije razmatra definiciju ezoterijskoga odnosno okultnoga nauka i prakse, zatim se osvrće na osnovne utjecaje koje je ova tradicija nesumnjivo imala na znanost, politiku, religiju, kulturu u najširem smislu te riječi u naznačenome vremenskome rasponu, zaključujući istraživanje sa ezoterijskom tradicijom kao filozofsko-teološkom artikulacijom odnosa između mikro i makrokosmosa odnosno tradicijom kao istraživanjem parapsihičkih fenomena. Baveći se naznačenim temama on sve vrijeme, a to mu je bila glavna vodilja u istraživanju, upozorava na koje sve načine moderna ezoterijska tradicija, koja je već u institucionalnoj formi prisutna i kod nas u kulturnom i akademskom životu BiH, može biti pogubna za odgojno-obrazovni i duhovni razvoj muslimana ali i svih građana u našoj državi.

Zbog toga nas ne začuđuje činjenica da u gotovo svim svojim tekstovima piše protiv modernog koncepta religije, preciznije restriktivnog i metodološki pogrešnog svođenja religije na samo jednu njenu dimenziju, a posljedično i protiv tzv. kvantitativne metodologije kao jedino moguće ili najbolje metode njenoga vrednovanja, kakvu danas susrećemo u istraživačkim centrima posebno američkoj religiološkoj školi, gdje su, umjesto vlastitoga iskustva i intelektualne spoznaje i razumijevanja, brojevi, statistički podaci i intervjuji postali osnovnom varijabljom njenoga proučavanja. Takav pristup fenomenu religije u modernoj civilizaciji korespondira dominaciji načela kvantiteta nad kvalitetom: politike nad naukom, sekularizma nad tradicionalizmom, individualizma nad porodicom, ekonomije nad politikom gdje je moć sadržana u korporacijama i političkim menadžerima, a ne u demosu odnosno narodu, jer nije to više

demos neraskidivo povezan za *aristosom* ili *husnom* (najplemenitiji, najmoralniji i najsposobniji) kao nekada u grčkome polisu ili ranoj muslimanskoj Ummi gdje se uspješnost pojedinca i grupe nije mjerila prvenstveno društvenim i ekonomskim napretkom pojedinca nego kvalitetom njegova duha, odgoja i kulture življenja.

U tom kontekstu on se otvoreno i znalački upušta u kritičko promišljanje brojnih religijskih i općedruštvenih fenomena kao posljedica globalizirajuće ezoterijske religiozne kulture, kao što su problem krize duhovnog i društvenog autoriteta, koncept elitističkoga obrazovanja (pa i religijskoga-ezoterijskoga), princip supsidijarnosti u raspodjeli političke moći u modernim društvima odnosno državnim zajednicama, pogubnost "slijepog slijedenja" moderne nauke kao i religijske tradicije, itd., gradeći specifičnu teologiju kulture.

Nije bio ovisan o međunarodnim fondovima da bi, poput većine u domaćoj akademskoj zajednici, a priori prihvatio stav kako su liberalna demokratija i njena ezoterijska nauka i religija najviše ostvarenje moderne društvene, političke i duhovne filozofije u čovjekovoј historiji. Naprotiv, on kritički govori o njenim slabim stranama da ne kažem pogubnim učincima za suvremenu kulturu (početak kraja moderne civilizacije). Reflektira ih i izlaže krajnje slojevito, što potvrđuje veoma razuđena literatura koju konsultira (arapski, njemački, engleski, latinski) kao i raznolika teorijska ishodišta (sa velikim poznavanjem glavnih teorijskih pravaca i orientacija izlaže misli Ebu Hamida Gazalija, Ibn Halduna, Maturidija, Imanuela Kanta, Karla Marxa, Karla Poppera, Ludviga Wittgensteina, Muhammeda Arkouna, Thomasa Eliota, Rene Guenona, Tomasa Pikelija, Josepha Ratzingera itd., riječju autora različitih profila od religije i filozofije, preko književnosti i umjetnosti, do političke ekonomije itd.), kritički argumentirano, znanstveno i istraživački odveć angažirano, jezički odveć pismeno, stilski jasno, lijepo i razgovijetno.

Da ne bismo izveli pogrešan zaključak, želimo naglasiti da profesor Beglerović nije bio protiv znanstvenog tumačenja

religije kao takve, naprotiv, on naprosto nije mogao prihvati da su kriteriji pozitivne nauke jedino mjerodavni i smjerodavni u tumačenju religije kao holističkoga fenomena. Rijetki su teolozi poput njega koji nisu, u promišljanju Boga, svijeta i čovjeka, podlegli "napasti" apriornog odbacivanja vrijednosti znanstvenog tumačenja religije ali i pozitivizacije svekolikog znanja ili bolje rečeno pozitivističke sociologizacije i psihologizacije religije i čovjekove religioznosti. Nažalost, u svojoj akademskoj sredini profesor Beglerović je morao uvjeravati neke kolege koji se bave islamskim naukama ali i one iz društvenih i humanističkih znanstvenih područja kako je potpuno absurdno o religiji i znanosti odnosno vjerovanju i znanju govoriti u terminima radikalne suprotstavljenosti, dakako uvažavajući njihova specifična epistemološka polazišta.

O tekstovima iz teologije dijaloga

U području teologije dijaloga napisao je također nekoliko veoma zapaženih radova doprinoseći na taj način razvoju međureligijskoga dijaloga općenito, a posebno u Bosni i Hercegovini. Tu prije svih ističemo tekstove koji su posvećeni *Sedmici međuvjerskoga sklada*, koja se po preporuci UN-a obilježava svake prve sedmice u mjesecu februaru, počevši od 2010. godine. U njima se profesor Beglerović ponajprije suočava sa historijom međureligijskoga dijaloga, njegovim različitim ideološkim zloupotrebama ili evaluacijom njihovih programa i djelovanja. Polazišna tačka njegovih dijaloških tekstova je činjenica da se današnji svijet razvija u znaku pluralizma i da međureligijski i međukulturalni dijalog spadaju u znakove "našega vremena". Međutim, on odmah uočava razliku između "pluralizma" kao ideologijskoga principa ili stila življenja i "pluralnosti" putova dolaska do Istine koji podrazumijeva ljudske slobode i vjerničku savjest. Iz pluralnosti svijeta razvija se prirodno dijalog koji nije tekovina isključivo moderne civilizacije izrasla na temeljima evropskoga humanizmna i prosvjetiteljstva, već je božanski princip ugrađen u temelje kosmosa. U kosmosu je sve u znaku dijaloga,

jer Bog je stvorio sve s mjerom i u parovima (dušu i tijelo, nebo i zemlju, muško i žensko, itd.), to je božanski nepromjenljivi zakon koji vlada u makro i mikrokosmosu. Star je koliko sama priroda i čovjek i kao takav on istovremeno spaja ali i nadilazi različite pojedinačne identitete, jer u takvome konceptu nema superiornih odnosno supremnih naroda, nacija i kultura.

U tim analizama posebno se osvrće na pitanje prirode i mogućnosti dijaloga u suvremenoj globalnoj kulturi, gdje religija, u njenom modernom razumijevanju, stoji u središtu opravdanja geopolitičke podjele svijeta. Prosto je nemoguće, kako je to često na skupovima isticao, govoriti o dijalogu, naročito međureligijskom, a istodobno kritički ne oslovljavati globalne centre političke i ekonomске moći koji ga nesumnjivo i presudno oblikuju. Štaviše, ne samo da, kako to ističe jedan broj autora koji kritički o ovome govore i pišu, moćni globalni ideologički obrasci daju specifične forme dijalogu već, prije toga, utječu i na oblikovanje suvremenih filozofijsko-teologičkih teorija, a njihova posljedica je, između ostaloga, i kreiranje takvoga pristupa dijalogu koji podrazumijeva temeljitije upoznavanje vjernika sa učenjem ostalih tradicija ali i, nasuprot tome, izostanak nuđenja logički uređenih argumenata za prihvatanje življenja dijaloga kao nužnosti za vjernika. Prirodno, za njega, današnji "ritam" razvoja međureligijskog dijaloga određuju vladine i različite civilne fondacije, a realiziraju ga preko crkvenih odnosno religijskih institucija. Stoga, ponovno iskazujući vlastitu zabrinutost, on strahuje da institucionalno vođenje dijaloga danas nerijetko predstavlja njegovu suprotnost budući da zadovoljava potrebe koje odgovaraju centrima "izvana", a veoma malo tretiraju ono što je istinski potrebno vjernicima, ono što je "unutra".

Jedan od, rekao bih, najčešćih razloga konstantnog proizvođenja napetosti između kršćana i muslimana unutar evropskog konteksta predstavlja problematiziranje matrice na kojoj je Evropa vijekovima građena, ono što se uobičajeno oslovljava sintagmom "evropski identitet". Ostavljujući sada po strani činjenicu da se prilično često u tim raspravama koriste brojne sintagme oko čijih značenja ne postoji ni minimum konsenzusa,

poput pojmove: "Evropa", "identitet", "autentično nasljeđe" i sl., važno je istaći da u odnosu na ideologjsko konstruiranje teorija vezanih za pitanje "evropskoga identiteta", ranije spomenuti prenaglašeni individualizam djeluje, u jednome smislu, korektivno ali, jednako tako, dodatno ga i usložnjava. Kao i u drugim slučajevima, tako i insistiranje na postojanju jednog monolitnog i koherentnog identiteta Evrope, ili svakog drugog fenomena, podrazumijeva kreiranje kolektivnoga identiteta, drugim riječima, takvoga zbira vrijednosti koji odgovara stavovima svakoga pojedinca koji tome kolektivitetu pripada. Kako je to nemoguće postići, razlika odnosno "prazan prostor" između kolektivnog i pojedinačnog identiteta popunjava se uvjetno rečeno "discipliniranjem" odnosno instruiranjem šta pojedinac treba misliti, kako bi zajednički identitet imao svoj logički zao-kruženi smisao i dinamiku. Upravo ovdje taj snažan individualizam mlađih generacija dodatno usložnjava proces kreiranja kolektivnoga identiteta budući da mladi prihvataju isključivo princip autonomnosti kao izvor deriviranja vrijednosti, ali i, s druge strane, konstantnim protivljenjem kolektivitetu, onemo-gućavaju završetak procesa utvrđivanja onoga što bi se moglo označiti pseudovrijednostima. Naravno, nije jednostavno teologijski odgovoriti na pitanje na koji način je moguće razriješiti diskrepancu između individualnih i kolektivnih identiteta u koncipiranju dijaloga u suštinskom ali i formalnom značenju te riječi. U maniri odgovornih intelektualaca on pokušava ponuditi određena rješenja. Profesor Beglerović je uvjeren da ukoliko bi religijske zajednice i crkve bile istinski zainteresirane za dijalog, ova svojevrsna "konstantna kritička svijest" novih genera-cija mogla bi im dobro poslužiti u adekvatnijem razumijevanju suvremenoga društva i, samim time, vlastitom adekvatnijem angažmanu u zajednicama. Nažalost, primjetno je da, nasuprot rečenom, raste broj katoličkih i protestantskih autora, koji se radije opredjeljuju promovirati ideju Evrope kao "kršćanske" datosti, negoli se ozbiljno otvoriti prema kritici razvoja modernoga društva koji živi takvu kulturu nasilja unutar koje se negiraju sve univerzalne vrijednosti pa tako i sam ljudski život.

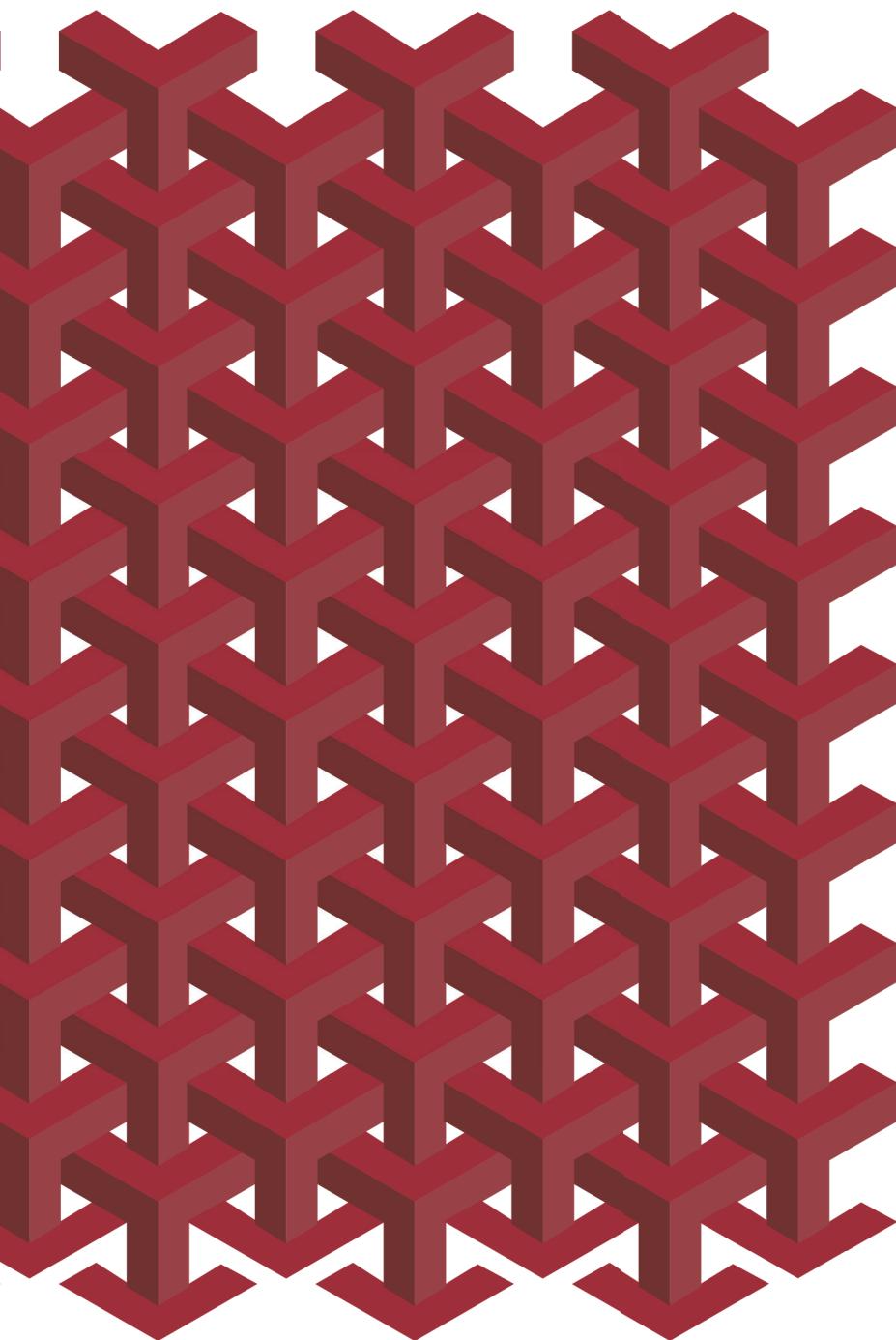
Dio muslimanskih autora i službenika, s druge strane, ili insistira na suštinskoj suprotstavljenosti, kako to označavaju, "kršćanske Evrope i islama" pri tome neizbjegno poistovjećujući sebe i pojam "islam", ili se, pak, neoprezno otvaraju prema ideji "evropeizacije", jednom krajnje apstraktnom ideologiskom konstruktu, nastalom iz potrebe industrijski razvijenih zemalja zapadne Evrope i Sjedinjenih Američkih Država da svoju neoimperialnu vanjsku politiku na neki način opravdaju zadaćom "demokratiziranja", "civiliziranja" zajednicâ drugih, što je samo eufemizam za strašnu devastaciju muslimanskih naroda i njihovih kulturnih identiteta.

Zbog toga otvoreno govori o aporijama multikulturalizma, ponajprije u SAD-u a potom Evropskoj uniji. Zapravo, on se kritički osvrće na načelo tzv. korporativnog multikulturalizma koji podrazumijeva postojanje moderne "savršene" i drugih primitivnih kultura i civilizacija, na kojemu danas počiva sve više rasizirana znanost. S tim u vezi profesor Beglerović brani i afirmira već postojeće dokumente o ljudskim individualnim i kolektivnim pravima koji garantiraju političko jedinstvo naroda unutar pluralizma religija i kultura naglašavajući da se na tom odveć skliskom području nisu najbolje snašli vodeći ideolozi projekta Ujedinjene Evrope. Na kraju moguća rješenja nalazi u pravno-političkoj i odgojno-obrazovnoj ravni. Ponajprije u političkoj suglasnosti oko uređenja društva, koje će biti podjednako osjetljivo za pluralizam nazora. Umjesto teologije identiteta i teologije reciprociteta pa i pluralne teologije koja podrazumijeva podjele, on više insistira na nekoj vrsti teološke antropologije prema kojoj u prvom planu mora biti čovjek kao biće Božije pa tek onda sve ostale njegove odrednice (biće politike, ekonomije).

Paralelno s tim Beglerović u odgojno-obrazovnoj sferi insistira na izgradnji jednog aletheičkog koncepta vjerovanja u kojemu se, prvo, prihvata postojanje objektivne izvjesnosti (*yaqīn*), univerzalne i nezavisne od bilo koje vrste promjena, te, drugo, prema kojoj se nužno razvija subjektivan odnos, definiran kroz različite stepene njenoga spoznavanja (kao "znanje o"-*'ilm*, "neposredno osvjedočenje u"-*'ayn*, te "življenje njene zbilnosti

"-haqq), a koji nužno dovodi vjernika do spoznaje nepovredivosti svakoga čovjeka, bez obzira da li je riječ o pripadniku druge religije, baštiniku iste interpretativne tradicije, i sl. Doslovno, podučavajući i podstičući učenike da misle odnosno da spoznavaju, svaki sudionik toga procesa već učestvuje i to suštinski u autentičnom dijalogu s drugima. To je velik izazov, budući da je tendencija "smještanja u matrice" globalni proces, podržavan više-manje svim suvremenim društvenim institucijama i na neizravan način, kao u slučaju spomenute logike koja stoji u pozadini dinamike funkciranja današnjih univerziteta te akademskog života uopće, promoviran kao jedna od najvećih vrijednosti suvremene civilizacije. Dajući prednost aletheičkom u odnosu na "instruiranu" formu vjerovanja, sasvim sigurno, pojedinci i institucije izgubiti će političku moć. No, ključni problem zapravo i jeste u tome što su se vlastite slobode i smisla postojanja radi nje i odrekli. Ukratko, prema profesoru Begleroviću pored pitanja razumijevanja slobode, budućnost dijaloga u postsekularnome svijetu bitno će zavisiti od kritičkoga odnosa istinskih intelektualaca prema modernome konceptu religije (sve više bez objavljenoga Boga), djelovanju geopolitičkih blokova i razvoju globalnoga tržišta, a samim time i globalne kulture i nauke.

Na kraju želimo posebno naglasiti da se radi o djelu koje čini simbiozu moralne dosljednosti i intelektualnoga napora u smislu preuzimanja intelektualne i moralne odgovornosti "učiteljskog" poslanja i djelovanja u svijetu i vremenu u kojem je profesor Beglerović živio. Ostat će upamćen kao jedan od rijetkih intelektualaca iz mlađe generacije koji je u svojemu znanstvenome radu sretno spojio islamski edeb, veoma široku obrazovnu kulturu, sadržajno-tematsku raznolikost kao i prepoznatljivu usmenu i pismenu jezičku komunikabilnost. Zbog toga život i djelo profesora Beglerovića stoje pred nama kao veličanstveni duhovni i intelektualni izvor iz kojega bismo trebali crpiti mudrost i snagu za sva naša buduća stremljenja.



ALMIR FATIĆ

Nužnost i značaj tematskog tefsira u savremenom dobu

Almir Fatić

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

Stručni rad

Primljeno: 25. 09. 2020.
Prihvaćeno: 30. 12. 2021.

Ključne riječi

*al-tafsīr al-mawdū'i, tematski
tefsir, nužnost, značaj,
savremeno doba*

Sažetak

Rad se sastoji od uvoda, dva poglavlja i zaključka. U uvodu autor daje osnovne napomene o važnosti, potrebi i nužnosti tematskog tefsira (*al-tafsīr al-mawdū'i*) u savremenom dobu onako kako o tome govore autori i autoriteti kakvi su Mahmūd Šaltūt, Aḥmad Sayyid al-Kūmī, Muhammed Aḥmad al-Qāsimī i Muhammed al-Ğazālī. U prvom poglavlju govori se o nužnosti tematskog tefsira danas, gdje se izlažu pogledi dvojice autora: 'Alija Ḥasana al-'Arīḍa i 'Abd al-Sattāra Fatḥullāha Sa'īda. Drugo poglavlje tretira važnost tematskog tefsira prezentiranu kroz stavove također dvojice savremenih eminentnih autora: Muṣṭafe Muslima i Ṣalāḥa 'Abd al-Fattāḥa al-Ḩālidīja.

Necessity and Significance of Thematic Tafsir in the Modern Age

ضرورة التفسير الموضوعي وأهميته في
العصر الحديث

Keywords:

al-tafsīr al-mawdū‘ī, thematic tafsir, necessity, significance, modern times

الكلمات المفتاحية:

التفسير الموضوعي، الضرورية، الأهمية، العصر الحديث

Abstract:

The paper consists of an introduction, two chapters and a conclusion. In the introduction, the author gives basic remarks on the importance, need and necessity of thematic tafsir (*al-tafsīr al-mawdū‘ī*) in modern times, as presented by authors and authorities such as Mahmūd Shaltūt, Ahmad Sayyid al-Kūmī, Muḥammad Aḥmad al-Qāsī Muḥammad al-Ğazālī. The first chapter discusses the necessity of thematic tafsir today, where the views of two authors ‘Alī Ḥasan al-‘Arīd and ‘Abd al-Sattār Fathullāh Sa’id are presented. The second chapter deals with the importance of thematic tafsir presented also through the views of two contemporary eminent authors: Muṣṭafa Muslim and Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ al-Ḩālidī.

الملخص:

يتَّأْلِفُ هَذَا الْبَحْثُ مِنْ الْمُقْدَمَةِ وَالْفَصْلَيْنِ وَالْخَاتِمَةِ. يَعْطِيَ الْمُؤْلَفُ فِي الْمُقْدَمَةِ الْمَلَاحِظَاتِ الْأَسَاسِيَّةَ عَنِ الْأَهْمَيَّةِ وَضَرُورَيَّةِ التَّفْسِيرِ الْمُوْضُوعِيِّ فِي الْعَصْرِ الْحَدِيثِ بِالطَّرِيقَةِ الَّتِي يَتَحَدَّثُ عَنْهُ الْكِتَابُ وَالشَّخْصِيَّاتُ مُثْلُ مُحَمَّدِ شَلْتُوتِ وَأَحْمَدِ سَدِ الْكُوَمِيِّ وَمُحَمَّدِ أَحْمَدِ الْقَاسِمِيِّ وَمُحَمَّدِ الْغَزَّالِيِّ. وَيَتَّمُّ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ الْكَلَامُ عَنْ ضَرُورَيَّةِ التَّفْسِيرِ الْمُوْضُوعِيِّ الْيَوْمَ حِيثُ تُتَرَّضَّ نَظَرَاتُ الْعَالَمِيْنِ، هَمَا عَلَىِ حَسَنِ الْعَرِيْضِ وَعَبْدِ السَّتَّارِ فَتْحِ اللَّهِ سَعِيدِ. وَيَعَالَجُ الْفَصْلُ الثَّانِي أَهْمَيَّةَ التَّفْسِيرِ الْمُوْضُوعِيِّ الْمُقْدَمَةَ مِنْ خَلَالِ مَوَاقِفِ الْعَالَمِيْنِ الْمُشَهُورِيْنِ الْمُعاصرِيْنِ، هَمَا مَصْطَفِيِّ مُسْلِمٍ وَصَلَاحِ عَبْدِ الْفَتَّاحِ الْخَالِدِيِّ.

Uvod

Protagonisti tematskog tefsira (*al-tafsīr al-mawdū‘ī*) u svojim djelima, studijama i tekstovima o tematskom tefsiru ističu i činjenicu njegove važnosti, potrebe i nužnosti u savremenom životu i svijetu. Ovi autori sugeriraju da je metod tematskog tefsira adekvatan i odgovarajući način da se da *kur’anski odgovor* na izazove savremnosti i aktualna pitanja današnjeg čovječanstva. Također, tematski tefsir vide kao izvrsno sredstvo odbijanja brojnih optužbi, sumnji i prigovora na račun Kur'ana i islama kao vjere, ma od koga one dolazile. Isto tako, vide ga i kao korektorm eventualnih nedostataka, propusta i *sukoba* u dosadašnjem tefsiru. U tematskom tefsiru prepoznaju izvanrednu mogućnost da se odredena tema temeljito i svestrano sagleda u svim njezinim dimenzijama i implikacijama. Drugim riječima, tematski tefsir pomaže lakšem, dubljem i svestranijem razumevanju kur’anskih značenja.

Šejh Maḥmūd Šaltūt (u. 1963) “vjeruje da je tradicionalni oblik tefsira ajet po ajet (*tafsīr musalsal*) doprinio područjima sukoba unutar tefsira i olakšao ga onima sa posebnom sklonosću da tumače ajete na svoj način”. Po njemu, ovo je, s jedne strane, “učinilo uputu sadržanu u Kur’antu manje dostupnom”, a, s druge strane, rezultiralo je “intelektualnim haosom koji je ljude odvratio od Kur’ana i tefsira”.¹

Nadalje, šejh Šaltūt prednost tematskog tefsira vidi u tome što mufessir, sabirući sve ajete o određenoj temi i komparirajući ih, “može sagledati njihov islamski cilj a da ne daje nasilno nikakav smisao tim ajetima”. K tome, ova vrsta tefsira, prema Šaltūtu, “pokazuje ljudima kako je Kur’ān povezan sa svim sferama njihovog svakodnevnog života”.²

Šejh Šaltūt nije se libio kazati da je ovaj “metod najbolji (*al-ṭarīqa al-muṭlā*), posebno na polju tefsira i to tefsira koji se želi

1 Mahmūd Šaltūt, *Min hady al-Qur’ān*, 323; nav. prema: Kate Zebiri, “Mahmud Šeltut i islamski modernizam”, u Enes Karić (pr.), *Kur’ān u savremenom dobu II*, Bosanski kulturni centar, Sarajevo, 1997, str. 476.

2 Ibid., 476.

predstaviti svijetu s ciljem da ih se uputi ka Uputi koju sadrži Kur'an". A evo i zašto: "To je otuda što kur'anske teme (*mawdū'āt al-Qur'ān*) nisu čiste teorije (*nażariyyāt bahtata*) koje bi zaokupljale ljude, koje ne bi imale stvarne primjene u životu pojedinaca i zajednica".³

Aḥmad Sayyid al-Kūmī (u. 1991)⁴ i Muḥammad Aḥmad al-Qāsimī u knjizi *al-Tafsīr al-mawdū'i li al-Qur'ān al-karīm* [Tematski tefsir Časnoga Kur'ana] svoj stav o tematskom tefsiru izrazili su na sljedeći način:

Vrijeme u kome živimo zahtijeva ovu vrstu tefsira jer njezin metod omogućava da se na najkraći način dođe do traženog cilja i do istine najlakšim putem. Pogotovo iz razloga što se u naše vrijeme diže velika prašina oko vjere, pa tako se šire principi komunističkog učenja te se time proizvode oblaci zablude i sumnje. Odbiti sve to moguće je pomoću ove vrste tefsira koji obrađuje više tema koje zahvataju (problem) sa svih njegovih aspekata. Nema sumnje da je ovaj metod u kur'anskim istraživanjima lijek za duhovne i tjelesne otrove; u njemu je lijek za svaki problem u našem političkom i društvenom životu.⁵

Na kraju kratkog uvoda za svoj komentar prvih deset džuzova Kur'ana, odn. kasnije cijelog Kur'ana ovim novim tefsirskim metodom, tj. u jednoj vrsti tematskog tefsira, Muḥammad al-Ġazālī (u. 1996) napisat će da "kur'anske studije (*al-dirāsāt al-qur'āniyya*) zahtijevaju ovaj smjer istraživanja, štaviše: ima mišljenja da njemu pripada budućnost".⁶ Otuda se za tematski tefsir kaže da je on *tafsīr al-mustaqbāl* (tefsir budućnosti).

3 Mahmūd Šaltūt, *al-Islām wa 'alāqāt al-duwaliyya* (*fī al-silm wa al-ḥarb*), Maktab šayḥ al-Ǧāmi' al-Azhar, s.a., Kairo, str. 10.

القسم-العام/الملتقي-العلمي- للتفسير-وعلوم القرآن/56364-التعریف-بالشيخ-العلامة-أحمد-السید-الکومنی-رحمه-الله

4 Ahmad Sayyid al-Kūmī i Muḥammad Aḥmad al-Qāsimī, *al-Tafsīr l-mawdū'i li al-Qur'ān al-karīm*, Dār al-tawzī' wa al-našr al-islāmiyya, Kairo, 1982, str. 19.

5 Muḥammad al-Ġazālī, *Nahwa tafsīr mawdū'i li suwar al-Qur'ān al-karīm*. Al-Āğzā' al-aṣara al-ūlā, Dār al-ṣurūq, Kairo, 1992, str. 6; usp. Šejh Muhammed el-Gazali, *Tefsir kur'anskih sura*, Obzorja, Sarajevo, 2003, str. 17.

Nužnost tematskog tefsira danas

O tome da je ova vrsta tefsira čak nužna u naše vrijeme ‘Alī Ḥasan al-‘Arīd navodi sljedeće razloge:

- to tumačenje sučeljava različite ajete o jednoj temi. Ovaj način je sličan tradicionalnom načinu koji je najimuniji i najdalje od pogreške;
- sabiranje kur'anskih ajeta omogućava istraživaču da upozna njihovu međusobnu usklađenost i povezanost;
- onome ko proučava jednu određenu temu daje punu predstavu svih tekstova koji se na nju odnose;
- pomaže istraživaču da odbaci sve sumnje i kontradiktornosti u koje bi mogao zapasti;
- istraživač ide u korak s vremenom koje poznaje knjige podijeljene na poglavlja i glave. I ovaj tefsir je podijeljen na odjeljke i nezavisne, samostalne teme;
- on posleniku na islamskom putu omogućava da temu sagleda u svim njezinim dimenzijama i sa svih strana u mjeri koja mu omogućava da je prezentira ljudima na zadovljavajući način, otkrivajući im pritom njezine poruke;
- omogućava istraživaču da do svog cilja dođe najkraćim putem i bez velikog truda i napora.⁷

47

ALMIR FATIĆ

I ‘Abd al-Sattār Fathullāh Sa‘id govori o nužnosti tematskog tefsira danas. U svom *Uvodu u tematski tefsir* posebno poglavje posvećuje “važnosti, nužnosti i koristima tematskog tefsira”. Na početku konstatira da je tematski tefsir “prevažan i itekako nužan u ovo vrijeme”. Velika važnost ove vrste tefsira pojavljuje se zbog toga što se njome, smatra al-Sa‘id, “realiziraju neke temeljne koristi”, koje potom nabraja u četiri tačke i pojedinačno vrlo pomno argumentira i eksplicira. Ovdje ćemo navesti te četiri tačke i, u sažetijoj i interpretativnoj formi, donijeti njihovu eksplikaciju:

1. *isticanje nadnaravnosti Kur'ana (i'gāz al-Qur'ān) na način koji korespondira ovom vremenu – Prvim generacijama*

7 Ali Hasan al-Arid, “Historijat tefsira”, *Islamska misao*, VII/77, 1985, str. 13–14.

Kur'an je ostao nenađmašan u pogledu njegova izraza, ustroja i stila, a i kasnijim generacijama je nenađmašan zbog izazova koji je konstantan, a on se ogleda u njegovim značenjima i temama zato što Kur'an: a) obuhvata brojne teme u konciznoj formi, što nije slučaj sa ljudskim knjigama i ljudskim moćima i b) svako njegovo mjesto zasebno predstavlja savršenstvo i kada ih danas kompliramo, formiramo jedinstveni entitet čvrsto povezan, i to se ubraja u jedan od najvećih aspekata kur'anske nadnaravnosti;

2. *ispunjavanje potreba ovog vremena (ḥāġat hāḍa al-‘aṣr) za vjerom* – Te potrebe mogu biti opće, za sve ljude, i posebne, za muslimane. Što se tiče prvih: čovječanstvo je danas zbunjeno različitim putevima; ne posjeduje ispravnu vjeru; nadvladao je ateizam; savremena civilizacija vjeru smatra reliktom prošlosti ili je ograničava na pojedinca i svijest bez utjecaja na društveno ponašanje. Jedina Božija knjiga koja predstavlja ispravnu vjeru jeste Kur'an i zato je čovječanstvo u krajnjoj potrebi da je upozna, a to se može ostvariti samo putem ozbiljnog naučnog izučavanja tema Kur'ana (*dirāsāt ‘ilmīyya ḡāddā mawdū‘at al-Qur‘ān*). Što se tiče drugih: muslimani su danas iskušani ukrasima materijalističke civilizacije (*al-ḥadāra al-mādiyya*) i slijede puteve onih koji prekrivaju Istinu u pogledu odgojnih i moralnih zakona. Zato muslimani, prije svih drugih, imaju potrebu da razumiju univerzalnost kur'anske Upute i njezinih tema za sva pitanja u njihovim životima, a onda će to i drugima ponuditi;
3. *ustanovljavanje [novih] kur'anskih i naučnih studija (taṣīl al-dirāsāt al-qur‘āniyya wa al-‘ilmīyya)* – Tematsko skupljanje ajeta i njihovo tumačenje na taj način imat će veliki utjecaj na nastanak novih kur'anskih nauka (*‘ulūm qur‘āniyya ḡadīda*) kao što su: a) nauka o kur'anskim principima (*ilm al-uṣūl al-qur‘āniyya*), a pod tim principima podrazumijevamo: univerzalne principe, vladajuća pravila i vrhunske zakone kojima se prilagođava svaka

- nauka i disciplina povezana sa Kur'anom i islamom; b) nauka o zakonodavnoj nadnaravnosti Kur'ana ('ilm al-*i'gāz al-tašrīf*); kur'ansko zakonodavstvo (*šari'a al-Qur'ān*) temeljna je mu'džiza (nadnaravnost) Kur'ana, a zakonodavna nadnaravnost je trajna mu'džiza koja upućuje izazov svim ljudima u svakom vremenu i prostoru, a posebno u vremenima "idejne i naučne iluzije" (*al-ğūrūr al-'ilmī wa al-fikrī*); c) kur'anska mudrost (*al-hikma al-qur'āniyya*); ovo je nauka koja upotpunjaje prethodne, a pod njome podrazumijevamo nauku koja uspostavlja kur'anski metod u pozivanju u vjeri i reformi (*manhağ al-Qur'ān fī al-da'wā wa al-iṣlāḥ*);
4. *reformiranje smjera postojećih studija (taṣḥīḥ masār al-dīrāsāt al-qā'imā)* – Ovo će se realizirati putem: a) reformiranja metoda proučavanja Kur'ana kojim će se izbjegći frakcionaštvo u tumačenju; b) reformiranjem tefsirskog metoda i njegova sazrijevanja; c) ustanoljavanjem naučnih pravila.⁸

Važnost tematskoga tefsira

Mušṭafā Muslim važnost i značaj tematskog tefsira sagledava u četiri njegove dimenzije koje, potom, detaljnije obrazlaže. Prema njemu:

- 1 *savremene potrebe društava, pojavu novih ideja na humanističkom polju i naglu ekspanziju savremenih naučnih teorija nije moguće obuhvatiti i potpuno razriješiti bez priklanjanja tematskom tefsиру* – Kada musliman istraživač bude suočen sa nekim životnim problemom ili bude izložen novim teorijama (*nażariyya mustaḥdāta*) iz psihologije ('ilm al-*nafs*), sociologije ('ilm al-*iğtimā'*), civilizacije (*haḍāra al-insāniyya*), kosmičkih nauka ('ulūm al-*fala-kīyya*), prirodnih nauka ('ulūm al-*tabī'iyya*), ili nekoj

8 Šire v.: 'Abd al-Sattār Fathullāh Sa'īd, *al-Madḥal ilā al-tafsir al-mawdu'ī*, Dār al-tawzī' wa al-našr al-islāmiyya, Kairo, 1896, str. 40–55.

teoriji iz ekonomije (*iqtisād*), on ne može sve te nove teorije pronaći u ajetima Kur'ana koji ih tretiraju, već se usmjerava ka spoznaji kur'anskih uputa i naputaka vjerovjesničkog sunneta na tom polju i skupljanju glavnih ideja o tim pitanjima. Ovo stoga što ima mogućnost da spozna ciljeve Kur'ana (*maqāṣid al-Qur'ān*) i da kroz Kur'an gleda na iznalaženje rješenja određenog problema ili sagleda određenu teoriju. Tekstovi Kur'ana su ograničeni (*muḥaddada*) pa su i pitanja koja on sadrži precizna, detaljna i striktno ograničena. No, ljudski problemi i horizonti spoznaje su neograničeni (*gayr muḥaddada*) sve dok traje život na ovoj Planeti. Nije moguće, dakle, da mi na ove probleme odgovorimo na temelju ograničenih tekstova, već moramo pronaći fleksibilnost (*murūne*) i širinu u osnovnim koracima koji se izlažu u ajetima Časnoga Kur'ana. Kroz uzroke tekstova i njihove opće smjernice i značenja možemo doći do otkrivajućeg svjetla (*anwār kāšifa*) koje će nam pokazati put i precizirati okvire za procjenjivanje svake nove stvari. Stoga, nije moguće da odgovorimo na probleme vremena i civilizacijske izazove osim putem tematskih proučavanja Kur'ana ili putem tematskog tefsira;

- 2 *određivanje jedne teme istraživanja te kompiliranje gledišta i uvid u povode objave ajeta koji su s njom povezani kao i određivanje perioda u kojem su ti ajeti objavljeni, a koji tretiraju njezine aspekte i upućuju na kontradiktornosti, jeste priprema, u vidu naučne atmosfere, za istraživanje teme na iscrpan i sveobuhvatan način kroz kristalno jasne spoznaje, pitanja i isticanje svih detalja – Tu iscrpnost i širinu u isticanju detalja određene teme istraživač ne može zaimati u svakoj vrsti tefsira, npr. u analitičkoj, konciznoj ili komparativnoj; tematski tefsir je najbolji metod za takvo istraživanje;*
- 3 *metodom tematskog tefsira istraživač je u mogućnosti istaknuti brojne nove aspekte i džaza (nadnaravnosti) Kur'ana čijim čudima nema kraja – Kad god se na sceni pojave*

novi elementi za razvoj ljudskog mišljenja, a koje i sam mufessir proživljava u svim pojedinostima, on prilazi Kur'anu i sunnetu kako bi istražio njihove tekststove i otklonio veo sa novih aspekata kur'anske upute. Eksperti u svim oblastima zapazit će da Vječna mu'džiza (*al-mu'ğiza al-hālida*) opстоји на dokazima у свим generacijama и да је Kur'an dovoljan за све;

- 4 *rehabilitacija kur'anskih studija i reformiranje njihova smjera* – Neke kur'anske nauke доživjele су procvat захвалjujući naporima ученјака и о њима су написане бројне књиге, као што су то nauke povezane са jezikom ili fikhske studije pravnih ajeta u Kur'anu (*al-dirāsāt al-fiqhiyya li āyāt al-ahkām*). Међутим, нове nauke које су се појавиле заhtijevaju rehabilitaciju njihovih прavila у svjetlu Kur'ana, poput naučnog i'džāza (*al-iğāz al-'ilmī*). Ova disciplina se појавила и о нjoj су написана бројна djela, с tim da je neophodno precizno испитati naučne činjenice које se izvode из uputa Kur'ana како bi se izbjeglo pretjerivanje u okviru ajeta који se istražuju, а povezani su са praktičnim naukama, kosmologijom, prirodom и čovjekom. Isto tako, u pogledu principa kur'anske pedagogije (*uṣūl al-tarbiya al-qur'āniyya*) – nakon pojave socioškola (*al-madāris al-iğtimā'iyya*) и škola psihologije (*madāris 'ilm al-nafs*) na Zapadu i pokušaja uspostavljanja obrazovanja i pedagogije shodno njihovim metodama – muslimanski mislioci су smatrali да je nužno derivirati načela te nauke из uputa Kur'ana, i još uvijek je vrlo malo knjiga o tome будуći да су за ту nauku potrebni naučnici који добро poznaju šeri'at, pored toga što poznaju kulturu našeg vremena (*taqāfa al-aṣr*) и metode savremenih škola na Zapadu i Istoku te posjeduju jaku sposobnost u inovativnosti i dedukciji, kako bi ovu nauku uspostavili na čvrstim temeljima. Isto ovo se odnosi на principe islamske ekonomije (*uṣūl al-iqtisād al-islāmi*) и principe islamskog informisanja (*uṣūl al-i'lām al-islāmi*). Mnoge nauke igraju važnu ulogu u našem današnjem životu i

još uvijek karakteristike ovih nauka nisu jasno povezane sa uputama Kur'ana. I mi ne možemo da nađemo definirane tekstove iz Kur'ana ili sunneta koji o njima govore; samo vidimo njihove principe kroz duh plemenitih tekstova i uputa Kur'ana te prethodna pitanja i fikhska rješenja kod selefa ovog Ummeta. **Nema načina da se uspostave principi ovih nauka i objasne njihova pravila izuzev putem tretiranja ajeta Kur'ana shodno metodu tematskog tefsira** (*bold A. F.*).⁹

52

Şalâh 'Abd al-Fattâh al-Ḥâlidî u svojoj knjizi o tematskom tefsiru navodi čak šesnaest tačaka o važnosti tematskog tefsira. Odjeljak o tome započinje riječima "Tematski tefsir je tefsir ovog vremena (*tafsîr hâdâ al-asr*) i, također, tefsir budućnosti (*tafsîr al-mustaqbâl*). On ima veliku važnost za muslimane i njihova potreba za njime je velika". Nadalje, al-Ḥâlidî ističe da "tematski tefsir donosi brojne koristi muslimanima u pogledu njihove povezanosti s Kur'anom, njihovog upoznavanja s njegovim načelima i činjenicama, oblikovanja njihove percepcije i formiranja kulture, te u smislu rada na revidiranju sopstvenih grešaka, formiranju društava te stavova naspram neprijatelja islama!"

U nešto konciznijoj formi navodimo šesnaest stvari zbog kojih al-Ḥâlidî vidi važnost tematskog tefsira:

1. Tematski tefsir je jedan od osnovnih faktora rješavanja problema savremenih muslimana.
2. Tematski tefsir je nužno metodološko sredstvo (*wasîla darûriyya manhağıyya*) za isticanje naučne i metodološke prezentacije Kur'ana savremenom čoveku; njime se ističe uzvišenost Kur'ana i na lijep način izlažu njegovi principi i teme.
3. Tematski tefsir je garant (*kafîl*) objašnjenja opsega potrebe savremenog čovjeka za vjerom općenito, a za islamom i Kur'anom posebno.

⁹ Muştafa Muslim, *Mabâhit fî al-tafsîr l-mawdû'i*, Dâr al-qalam, Damask, 2005, str. 30–32.

4. Tematski tefsir je metod za suprotstavljanje neprijateljima islama i njihovim džahilijetskim pogledima.
5. Putem tematskog tefsira izlažu se nove dimenzije, polja i horizonti kur'anskih tema.
6. Putem tematskog tefsira otkriva se realna vitalnost Kur'ana (*al-ḥayawiyya al-wāqi'iyya li al-Qur'ān*) i realizira dinamični naučni zadatak Kur'ana.
7. Tematski tefsir korespondira osnovnim ciljevima Kur'ana (*al-maqāṣid al-asāsiyya li al-Qur'ān*); on te kur'anske ciljeve i prioritete otkriva muslimanima u savremenom dobu.
8. Tematski tefsir je osnov oživljavanja kur'anskih nauka (*ta'ṣīl al-dirāsāt al-qur'āniyya*).
9. Tematski tefsir vraća čvrstu vezu Kur'ana sa različitim islamskim šeri'atskim naukama (*al-'ulūm al-śar'iyya al-islāmiyya*): akadom, retorikom, gramatikom, historijom, kur'anskim kazivanjima, šeri'atskim propisima i personalnim pravnim statusom, kao i sa ekonomskim, političkim, društvenim, kulturološkim i civilizacijskim naukama.
10. Tematskim tefsirom upotpunjuje se metod islamske da've, islamskog pokreta i reforme; daije i oni koji rade za islam upoznaju se sa istinama Kur'ana u pogledu razumijevanja (fikha) dave, džihada i promjene.
11. Tematski tefsir je osnov kur'anskog oživljavanja (*ta'ṣīl al-qur'āniyy*) različitih civilizacijskih i humanističkih nauka, tema i spoznaja poput psihologije, sociologije, pedagogije, kulture, civilizacije, humanizma i napretka.
12. Tematskim tefsirom upotpunjuje se širina značenja i sadržaja kur'anskih ajeta.
13. Tematskim tefsirom istraživači ispunjavaju Božiju na-redbu upućenu njima u pogledu razmišljanja o Kur'anu i njegovog pomognog proučavanja.
14. Tematski tefsir istraživače vodi da dođu do mnogih kur'anskih ciljeva i tema(ta).

15. Tematski tefsir je naučno metodološko sredstvo (*al-wāsiṭa al-manhaġiyya al-‘ilmīyya*) kojim se povećava nivo naučnog promišljanja kod istraživača.

16. Studije i djela o tematskom tefsiru su određena i sažeta.¹⁰

I drugi autori recentnih studija o tematskom tefsiru, kao što su Ziyād Ḥalīl al-Daqqūr, Sulaymān al-Daqqūr, Ibrāhīm b. Ṣāliḥ al-Ḥumaydī i dr., ističu važnost ovog savremenog pravca u tefsiru umnogome uvjetovanog savremenim načinom života i pitanjima i situacijama koje je taj način života donio. Tačke koje je naveo al-Ḥālidī o važnosti tematskog tefsira ponovit će, uz minimalne razlike i drugačiji raspored, i ti autori.¹¹

Zaključak

Protagonisti tematskog tefsira (*al-tafsīr al-mawdū‘i*) u svojim djelima, studijama i tekstovima o tematskom tefsiru snažno ističu činjenicu njegove velike važnosti, potrebe pa čak i nužnosti u savremenom dobu. Za njih tematski tefsir predstavlja način da se da *kur'anski odgovor* na izazove savremenog svijeta. Vide ga kao sredstvo i *lijek* putem kojih se efikasno mogu odbiti sve optužbe na račun islama i Kur'ana, ali i kao korektora svih nedostataka, propusta i *sukoba* (Šaltūt) u dosadašnjem tefsiru. Prednost tematskog tefsira pronalaze i u tome što se njime pokazuje kako je Kur'an povezan sa svakodnevnim ljudskim životom (Šaltūt). Savremeno vrijeme jednostavno iziskuje ovu vrstu tefsira, kao što je iziskuju i savremene tefsirske studije (al-Ğazālī). Zato se on oslovljava riječima *tafsīr al-mustaqbal* – tefsir kome pripada budućnost. Neki autori govore o nužnosti tematskog tefsira danas i za to navode niz razloga, kao što su npr. nadnaravnost Kur'ana, potrebe ovog vremena, uspostavljanje novih kur'anskih

¹⁰ V. šire: Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ al-Ḥālidī, *al-Tafsīr al-mawdū‘i bayna al-nażariyya wa al-taṭbiq*, Dār al-nafā’is, Ammān, 2008, str. 56–58.

¹¹ Usp. Ziyād Ḥalīl al-Daqqūr, *al-Tafsīr al-mawdū‘i wa manhaġiyya al-baḥṭ fīhi*, Dar 'Ammān, 'Ammān, 2007, str. 34–64; Sulaymān al-Daqqūr, "al-Tafsīr al-mawdū‘i iš-kāliyat al-mafhūm wa al-manhaġ", *Dirāsāt 'ulūm al-śāri‘i wa al-qānūn*, 41/1, 2014, str. 114–115; Ibrāhīm b. Ṣāliḥ b. 'Abdullāh al-Ḥumaydī, *al-Madħāl ilā al-tafsīr al-mawdū‘i*, Dār ibn al-Ğawzī, Dammām, 2016, str. 18–20.

i naučnih studija i sl. (‘Alī Ḥasan al-‘Arīd, ‘Abd al-Sattār Fathullāh Sa‘īd). Na veliku važnost tematskog tefsira u svojim djelima posebno ukazuju Muṣṭafā Muslim i Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ al-Ḥālidī, koji navode brojne prednosti, koristi, vrijednosti i značajke tematskog tefsira u savremenom dobu. U tome ih slijede i drugi savremeni autori: Ziyād Ḥalīl al-Daḡāmīn, Sulaymān al-Daqqūr, Ibrāhīm b. Ṣāliḥ b. ‘Abdullāh al-Ḥumaydī i dr.

Literatura

- Al-‘Arīd, ‘Alī Ḥasan, “Historijat tefsira”, *Islamska misao*. Preveo sa arapskog E. K., VII/77, 1985, str. 10–14.
- Al-Daḡāmīn, Ziyād Ḥalīl, *al-Tafsīr al-mawḍū‘ī wa manhaġiyya al-baḥṭ fīhi*, Dar ‘Ammār, ‘Ammān, 2007.
- Al-Ġazāli, Muḥammad, *Nahwa tafsīr mawḍū‘ili suwar al-Qur’ān al-karīm. Al-Ağzā’ al-ašara al-ūlā*, Dār al-śurūq, Kairo, 1992.
- El-Gazali, šejh Muhammed, *Tefsir kur’anskih sura*. Preveli sa arapskog Dž. Latić i Z. Mujkanović, Obzorja, Sarajevo, 2003.
- Al-Ḥālidī, Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ, *al-Tafsīr al-mawḍū‘ī bayna al-naṣaṣ riyya wa al-taṭbīq*, Dār al-nafā’is, ‘Ammān, 2008.
- Al-Ḥumaydī Ibrāhīm b. Ṣāliḥ b. ‘Abdullāh, *al-Madḥāl ilā al-tafsīr al-mawḍū‘ī*, Dār ibn al-Ǧawzī, Dammām, 2016.
- Karić, Enes (pr.), *Kur'an u savremenom dobu II*, Bosanski kulturni centar, Sarajevo, 1997.
- Al-Kūmī, Aḥmad Sayyid, Al-Qāsimī Muḥammad Aḥmad, *al-Tafsīr l-mawḍū‘ī li al-Qur’ān al-karīm*, Dār al-tawzī’ wa al-našr al-islāmiyya, Kairo, 1982.
- Muslim, Muṣṭafā, *Mabāḥit fī al-tafsīr l-mawḍū‘ī*, Damask, Dār al-qalam, 2005.
- Sa‘īd, ‘Abd al-Sattār Fathullāh, *al-Madḥāl ilā al-tafsīr al-mawḍū‘ī*, Dār al-tawzī’ wa al-našr al-islāmiyya, Kairo, 1986.
- Šaltūt, Maḥmūd, *al-Islām wa ‘alāqāt al-duwaliyya (fī al-silm wa al-harb)*, Maktab šayḥ al-Ǧāmi‘ al-Azhar, s.a., Kairo.



ZUHDIJA HASANOVIĆ ADNAN SREBRENICA

Savremene motivacijske teorije u sučeljavanju s izvorima islama

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

Adnan Srebrenica
*hfzadnan.srebrenica@hotmail.
com*

Stručni rad
Datum slanja: 20. 6. 2021.
Prihvaćeno: 22. 11. 2021.

Ključne riječi
motivacija, sunnet,
Muhammed, s.a.v.s., teorije
motivacije, duhovni motivi

Sažetak

Nastojeći skrenuti pažnju na značaj motiviranošt u svim sferama ljudskog djelovanja nakon teksta pod naslovom "Smisao i značaj motivacije iz islamske perspektive" nastavlja se govoriti o savremenim motivacijskim teorijama propitujući ih kroz temeljne izvore islama: Kur'an i sunnet. Budući da je čovjek veoma kompleksno biće, značajno je propitivati koji ga sve faktori pokreću na aktivnost, da li je to nastojanje da se zaštite istinske vrijednosti (vjere, života, intelekta, porodice, domovine, imovine), ispunе osnovne potrebe (fiziološki zahtjevi za zrakom, vodom, hranom i snom) ili sekundarne potrebe (kao što su potreba za samopoštovanjem, postignućem, samodokazivanjem, moći, povezanosti s drugima, ljubavlji) ili nešto treće. Sve ove teorije propituјemo kroz tekstove Kur'ana i vjerodostojni paradigmatski život (*sunnet*) Muhammeda, s.a.v.s., naglašavajući posebno značaj duhovnih motiva koje primjećuju i na kojima insistiraju muslimanski autori.

Contemporary Motivation Theories in Dealing with the Sources of Islam

نظريات الدفع الحديثة في مواجهة المصادر الإسلامية

Keywords:

motivation, sunnah, Muhammad, p.b.u.h., motivation theories, spiritual motives.

الكلمات المفتاحية:

الدفع، السنة، محمد صلى الله عليه وسلم،
نظريات الدفع، الدوافع النفسية

58

Abstract:

Trying to draw attention to the importance of motivation in all spheres of human activity, after having published the text entitled "The Meaning and Significance of Motivation From an Islamic Perspective", we continue our discussion on modern motivational theories, questioning them through the fundamental sources of Islam, the Qur'an and Sunnah. Since a human being is very complex, it is important to question all the factors that drive us to activity, whether we act in order to protect our true values (faith, life, intellect, family, homeland, property), meet our basic needs (physiological requirements for air, water, food and sleep) or our secondary needs (such as the need for self-esteem, achievement, self-expression, power, connection with others, love) or something else. We question all these theories through the texts of the Qur'an and the authentic paradigmatic life (*sunnah*) of Muhammad, p.b.u.h., emphasizing in particular the importance of the spiritual motives observed and insisted on by Muslim authors.

الملخص:

ولتوجيه الانتباه نحو أهمية الدفع في جميع مجالات العمل الإنساني، وبعد البحث عنوان «معنى الدفع وأهميته من المنظور الإسلامي»، نواصل في الكلام عن نظريات الدفع الحديثة من خلال دراستها على أساس المصادر الإسلامية الرئيسية، هي القرآن الكريم والسنة. و فيما أن الإنسان كائن معقد من المهام البحث فيما يدفعه إلى العمل: هل هو السعي إلى حماية القيم الحقيقة (الدين، والحياة، والعقل، والأسرة، والوطن، والملك)، أو قضاء الحاجات الأساسية (المتطلبات الفسيولوجية للهواء والماء والطعام والنوم)، أو قضاء الحاجات الثانوية (الحاجة إلى احترام النفس، والإنجاز، وإثبات النفس، والقوة، والارتباط بالآخرين، والحب)، أو هو شيء آخر. كل هذه النظريات نحللها على أساس نصوص القرآن الكريم وسنة محمد، صلى الله عليه وسلم، مؤكدين بصفة خاصة على أهمية الدوافع النفسية التي يلاحظها ويصرّ عليها العلماء المسلمين.

Uvod

Nakon teksta pod naslovom “Smisao i značaj motivacije iz islamske perspektive” u kojem je definirana motivacija i srodnii termini, ukazano na važnost motivacije i na posvećenost islamskih učenjaka iz različitih nauka motivaciji te iznesene konkrene sugestije kako da u svome djelovanju budemo motivirani, nastavljamo dalje govoriti o motivaciji propitujući savremene motivacijske teorije kroz tekstove Kur’ana i vjerodostojni uzorni život (*sunnet*) Muhammeda, s.a.v.s.

59

Cilj nam je također u ovom radu ukazati na važnost prepoznavanja motivacije kao sredstva upravljanja ljudskim potencijalima, a naročito pravilnog odabira motivatora. Osim značajnog pitanja ljudske sposobnosti i znanja, danas sve veću težinu i važnost imaju interesi pojedinaca i motivacija. Lideri i menadžeri vrlo često zaboravljaju da ispred mašina, računara ili proizvoda stoji čovjek sa svojim potencijalima i motivima.

Uz to, kada je u pitanju radno ponašanje zaposlenih, odnos između učinaka, tj. postizanja očekivanih, poželjnih ciljeva i motivacije zaposlenih često je veoma složen. Iako motivacija doprinosi izvođenju posla, ona nije jedina. Ostvarivanje učinka rezultat je tri ključna faktora: sposobnosti zaposlenih da ostvare učinak, šanse i motivacije.

Sposobnost zaposlenih da ostvare učinak se postiže njihovim obrazovanjem, dodatnim obukama i učenjem na poslu, kroz iskustvo ili rad s mentorom, tj. cjeloživotnim učenjem. Priliku zaposlenima, šansu da ostvare predviđeni učinak stvara i pruža organizaciona struktura kompanije. Konačno, mora da postoji motivacija samog zaposlenog da ostvari predviđeni rezultat.

Uzrok određenog ponašanja čovjeka jesu različiti pokretači koji ga tjeraju na neku aktivnost, pa učinak nekog pojedinca ne ovisi samo o njegovoj sposobnosti već i o motivaciji.¹

1 Više v.: Krešimir Buntak, Ivana Droždek i Robert Kovačić, "Materijalna motivacija u funkciji upravljanja ljudskim potencijalima", https://hrcak.srce.hr/index.php?id_clanak_jezik=149147&show=clanak, str. 1, pristupljeno 11. 8. 2018.

Ljudski motivi se zasnivaju na neophodnosti zaštite istinskih vrijednosti (vjere, života, intelekta, porodice, domovine, imovine) ili ispunjenju potreba, svjesnim, ili podsvjesnim. Neke potrebe su primarne, kao što su fiziološki zahtjevi za vodom, zrakom, hranom i snom. Ostale se potrebe, kao što su potreba za samopoštovanjem, statusom, povezanošću s drugima, ljubavlju, postignućem i samodokazivanjem, mogu smatrati sekundarnima. Ove potrebe kod različitih pojedinaca variraju u vremenu i intenzitetu.²

Joseph Nuttin ističe da je za nalaženje konceptualnog okvira koji bi bio podesan za izučavanje motivacije, neophodno proučavati odnose između individue koja preuzima neku akciju i objekata ili situacija iz okoline na koje osoba usmjerava svoju akciju. Analizom se može utvrditi da se osobe prema objektima i situacijama u svojoj sredini ponašaju selektivno. Jednima teži, drugi ne privlače njenu pažnju, treće izbjegava. Vrsta potrebe koja u određenom trenutku aktivira ponašanje i priroda situacije u kojoj je moguće zadovoljiti tu potrebu su od suštinskog značaja za unutrašnje usmjeravanje i organizaciju ponašanja.

Motiviranost i zadovoljstvo zaposlenika postaju temeljem zanimanja savremenog menadžmenta ljudskih potencijala, jer se jedino izgradnjom kvalitetnog motivacijskog sistema može ostvariti željena konkurentska prednost i sveukupna vrijednost. Motivirani ljudi ulagat će više truda u svoj rad od onih koji nisu motivirani. Poboljšanje proizvodnosti, efikasnosti i kreativnosti te kvalitete radnog života ostvarit ćemo kroz motivaciju.

Struktura rada se, osim uvodnog dijela i zaključka, sastoji od tri osnovna poglavlja koja govore o savremenim motivacijskim teorijama i poglavlja o najznačajnijim motivima koji se spominju u Kur'anu, među kojima je posebno istaknut duhovni motiv koji predstavlja temeljnu odrednicu po kojoj se razlikuju motivacijske teorije muslimanskih autora od drugih. Treba istaći da

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

su pojedini nemuslimanski autori ipak, često pred kraj svoga života poput Maslowa, prepoznavali značaj transcendentnog i o njegovom značaju govorili.

Metodologija korištena za izradu ovog rada obuhvaća više različitih metoda, od metoda analize i sinteze, preko metoda de-skripcije i komparacije do metoda apstrakcije i konkretizacije.

Najznačajnije savremene teorije motivacije

Danas postoji više teorija motivacije, a tri su osnovne:

Teorija hijerarhije potreba

Ova teorija (Maslow, 1954, Alderfer, 1969) polazi od specifičnih potreba i njihovih zadovoljavanja kao osnove za ravnotežu i opstanak ljudskih organizama.

Prema Abrahamu Maslowu, koji je teoriju hijerarhije potreba izložio u svojoj knjizi *Motivacija i ličnost*³, individualno ponašanje ovisi o želji da čovjek zadovolji jednu ili više od pet općih potreba, a to su:

- *fizioške potrebe*. To su osnovne potrebe za održavanje samog ljudskog života kao što su, naprimjer: zrak, hrana, voda i san. Maslow je smatrao da sve dok ove potrebe nisu zadovoljene do stupnja nužnog za održanje života, druge potrebe neće motivirati ljude.⁴

Moderna psihologija ubraja jelo, piće, spavanje, disanje i spolni odnos kao osnovne, primarne motivatore ljudskog bića. Islam naglašava neophodnost ispunjavanja osnovnih bioloških potreba za opstanak ljudskog bića, što je utemeljeno na hadisu koji spominje pravo svakog čovjeka da ima skrovište, odjeću, hranu i vodu:

لَيْسَ لِابْنِ آدَمَ حَقٌّ فِي سَوَى هَذِهِ الْحُصَارِ. بَيْتٌ يَسْكُنُهُ، وَنَوْبٌ يُوَارِي عَوْرَتَهُ،
وَجَلْفٌ أَخْبِرُهُ وَالْمَاءُ

³ Maslow H. Abraham, *Motivacija i ličnost*, s engleskoga: Ljiljana Miočinović, Nolit, Beograd, 1982.

⁴ Tonći Lazibat i Ksenija Dumičić, *nav. djelo*, str. 7.

“Čovjeku nije potrebno ništa više od ovih kvaliteta: kuće u kojoj će stanovati, odjeće koja će skriti stidna mjesta, suhog hljeba i vode,”⁵

te hadisu koji spominje koncept dijeljenja osnovnih resursa, kao što su: voda, trava i vatra:

الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءٌ فِي ثَلَاثٍ ، فِي الْكَلَّ ، وَالْمَاءِ ، وَالنَّارِ .

“Muslimani su suvlasnici troga: ispaše, vode i vatre.”⁶

Elementi koje je spomenuo Poslanik, s.a.v.s., ustvari, pomazu ljudima da ostvare svoje biološke potrebe za jelom, pićem, disanjem i spolnim općenjem. Prepoznavanje ovih bioloških potreba treba da nama, muslimanima, učini jasnijim koncept jednoće Boga (*tawhīda*) i Božije upute (*hidāya*). Sljedeći kur’anski ajeti ukazuju na važnost pozivljivanja ispunjavanja osnovnih bioloških potreba s konceptom *tawhīda* i *hidāya*.

*Allah navodi kao primjer grad, siguran i spokojan, kome je u obilju dolazila hrana sa svih strana, a koji je nezahvalan na Allahovim blagodatima bio, pa mu je Allah zbog onoga što je radio dao da iskusi glad i strah.*⁷

*Neka se oni Gospodaru ovoga hrama klanjaju, koji ih gladne hrani i od straha brani.*⁸

Očigledno, zapostavljanje duhovne komponente će dovesti do toga da zaboravimo biti zahvalni Allahu, dž.š., i da prestanemo pratiti Božiju uputu, nakon što nam je On pomogao da ispunimo naše biološke potrebe. Naredna implikacija duhovnosti u izučavanju motivacije jeste da će muslimani biti u mogućnosti dati bolje objašnjenje različitim vrstama ponašanja i mentalnih procesa. Naprimjer, kako možemo objasniti motivaciju muslimana da poste zanemarujući glad i žeđ? Stupanj vjerovanja (*īmāna*) očito ovdje igra važnu ulogu. Vjerovanje nas dalje usmjerava da

5 Hadis bilježe: At-Tirmidī, Ahmad i Al-Ḥākim.

6 Hadis bilježe: Abū Dāwūd, Ahmad i Ibn Māġa.

7 An-Nahl, 112.

8 Qurayš, 3–4.

فِي بُضْعٍ أَحَدُكُمْ صَدَقَهُ

“Za bračni odnos imate nagradu!”¹⁴

- *sigurnosne potrebe*. To su potrebe za sigurnošću od fizičke opasnosti i oslobođanjem od straha gubitka posla, imovine, hrane ili stana.¹⁵ Također se radi o legitimnim potrebama, ali se kroz Kur'an i sunnet ukazuje na daleko veći značaj ostvarenja sigurnosti na Dan konačnog suda, kada će čovjek polagati ispit za cijeli svoj život, o čijem rezultatu će ovisiti njegova konačna sudbina;
- *socijalne potrebe* (potrebe za pripadanjem, povezivanjem, prihvaćanjem i ljubavlju). S obzirom da su ljudi društvena bića, oni imaju potrebu za pripadanjem, povezivanjem, prihvaćanjem i ljubavi drugih ljudi i to se snažno naglašava u islamu, ali to povezivanje treba biti na principima istinskih vrijednosti i općih principa, ne prolaznih, kratkotrajnih, materijalnih i ličnih interesa;
- *potrebe za poštovanjem*. Prema Maslowu, jednom kad ljudi zadovolje svoju potrebu za povezivanjem, nastoje steći

9 Al-An'ām, 145, <http://www.islambosna.ba/motivacija-i-islam-i-dio/>, pristupljeno 7. 8. 2018.

10 Al-An'ām, 125.

11 Al-Isrā', 12; Al-Furqān, 47; Al-Mu'min, 61.

12 Ar-Rūm, 21.

13 <http://www.islambosna.ba/motivacija-i-islam-i-dio/>, pristupljeno 27. 6. 2021.

14 Hadis bilježe: Muslim, Abū Dāwūd i Aḥmad.

15 T. Lazibat i K. Dumičić, *nav. djelo*, str. 7.

poštovanje drugih ljudi, ali i samopoštovanje. Ova vrsta potreba stvara zadovoljstva kao što su: moć, ugled, status i samouvjerjenost;

- *potrebe za samoostvarivanjem, afirmacijom i samoaktualizacijom.* Maslow ovo smatra najvišom potrebom u svojoj hijerarhiji potreba. To je žudnja da se postigne ono što je neko sposoban postati – da se maksimizira potencijal pojedinca i postigne nešto, tj. da se maksimalno realiziraju sposobnosti.¹⁶

Potrebe se gradiraju po konceptu hijerarhije od nižih (fizioloških) prema najvišim (potreba za afirmacijom), što je Maslow prikazao u obliku stepenica. Maslowljeva teorija hijerarhije potreba polazi od pretpostavke da ljudi zadovoljavaju svoje želje i potrebe određenim redoslijedom te da ih je moguće hijerarhijski definirati i postaviti.¹⁷ On je zaključio da kada se jedan skup potreba zadovolji, ta vrsta potreba prestaje biti motivator.¹⁸

Potrebe su poredane tim redom, jer zadovoljenje potreba “niže” kategorije uvjetuje “višu”. Naime, ako je čovjek gladan, sigurno neće razmišljati o potrebi za ugledom i slično.¹⁹ U tom smislu je i Božiji Poslanik, s.a.v.s., rekao:

كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا

“Skoro da siromaštvo postane nevjernstvo”,²⁰ tj. da bi utolio glad i sačuvao život, čovjek će počiniti čak i ono što ga izvodi iz religije.

U svojim kasnijim radovima Maslow unosi određenu dozu fleksibilnosti naglašavajući kako nema konačnog i potpunog zadovoljenja određene potrebe, već da je svako zadovoljenje

¹⁶ Više v.: Abraham H. Maslow, *Motivacija i ličnost*, s engleskoga: Ljiljana Miočinović, Nolit, Beograd, 1982, str. 92–102.

¹⁷ Matija Varga, “Upravljanje ljudskim potencijalima kroz motivaciju”, <https://hrcak.srce.hr/71338>, str. 4, pristupljeno 5. 8. 2018.

¹⁸ T. Lazibat i K. Dumičić, *nav. djelo*, str. 7.

¹⁹ K. Buntak, I. Droždek i R. Kovačić, *nav. djelo*, str. 2.

²⁰ Al-Bayhaqī, *Šu'ab al-īmān*, Maktaba ar-Rušd li an-našr wa at-tawzī', Riyāḍ, 2003, XII, str. 9, br. 6.188.

relativno i dovodi do nove potrebe, on ostaje pri strogo definiranoj hijerarhijskoj strukturi funkcioniranja potreba. Jačina i važnost svake potrebe određena je njezinom pozicijom u hijerarhiji i stupnjem u kojem su potrebe nižeg reda prve zadovoljene.

Interesantno je spomenuti da je Maslow pred kraj svoga života nadogradio hijerarhiju potreba i kao najvišu potrebu identificirao samotranscendenciju (*self-transcendence*), a pod njom je podrazumijevao vrhunsko iskustvo, nadilaženje svoje osobne brige i posmatranje svega iz više perspektive, odnosno “osjećaj neograničenih horizonata koji se otvaraju viziji, osjećaj da ste istovremeno moćniji i bespomoćniji nego ikad prije, osjećaj velikog zanosa, čuđenja i strahopoštovanja, gubljenje osjećaja za prisustvo u vremenu i prostoru, na kraju, uvjerenje da se dogodilo nešto izuzetno važno i vrijedno, tako da se subjekt takvim iskustvima u određenoj mjeri transformira i učvršćuje čak i u svom svakodnevnom životu.”²¹

Ako hoćemo preciznije definirati ovaj fenomen, onda možemo reći da je to izdizanje iznad (*transcendiranje*) sopstva i odnos prema onome što je veće od nas. Jednostavnije rečeno, to je spoznaja da smo jedan mali dio veće cjeline i da se ponašamo u skladu s tim.²²

Ova Maslowljeva teorija nam objašnjava zašto ljudi reagiraju, ali ne tumači način i vrstu akcije koju ljudi moraju primijeniti da bi zadovoljili te potrebe. Potrebe i ciljevi pojedinca stalno se razvijaju i mijenjaju. Maslow je izložio svoju teoriju specifičnog redoslijeda u razvoju potreba u kojoj objašnjava kako “više” potrebe ne mogu biti izražene ako prije toga nisu zadovoljene “niže”.²³

21 Više v.: <https://bigthink.com/neuropsych/maslow-self-transcendence/>, pristupljeno 4. 12. 2021.

22 <https://positivepsychology.com/self-transcendence/>, pristupljeno 4. 12. 2021.

23 K. Buntak, I. Drožđek i R. Kovačić, *nav. djelo*, str. 2.

Teorije vanjskih poticaja i očekivanja

Ove teorije naglašavaju važnost i utjecaj okruženja na ponašanje pojedinaca i njihovo reagiranje.

Pristup za koji mnogi vjeruju da ide najdalje u objašnjenju kako su ljudi motivirani, jeste teorija očekivanja. Jedna od vođećih osoba u razvitu i objašnjenju ove teorije je psiholog Victor H. Vroom (Porter i Lawler, 1982). On smatra da će ljudi biti motivirani na akcije za ostvarenje cilja ako vjeruju u vrijednost cilja i ako mogu vidjeti da ono što čine pomaže u njegovom ostvarenju.

Ljude danas najčešće motiviraju materijalne vrijednosti koje očekuju kao cilj svoga djelovanja, što je u određenoj mjeri razumljivo i opravdano, međutim, to ni u kom slučaju ne može biti odlučujući motivacijski faktor za muslimane.

U suri Yā-Sīn Allah, dž.š., kaže:

*(...) slijedite one koji od vas ne traže nikakvu nagradu, a na Pravom su putu!*²⁴

Mnogi se ipak pokreću i kroz druge oblike motivacije kao što su: zdravlje, mir, blagostanje, sreća, zadovoljstvo poslom koji rade, sam posao i zadovoljstvo zbog konstruktivnosti, druženja s prijateljima, porodicom i dragim poznanicima, putovanja, užitak u sportu i raznim oblicima rekreativne aktivnosti, različite nagrade i darovi...

Ovo znači da postoje dva tipa motivacija:

- promotivni fokus (povezan s napretkom, razvojem i postizanjem), i
- preventivni fokus (povezan sa zaštitom, sigurnošću i odgovornošću).²⁵

Teorija fokusa regulacije koju je predložio Higgins (2012) opisuje da pojedinac ima dvije motivacije: promotivni fokus i preventivni fokus. Ljudi koji su okrenuti promotivnom fokusu vide svoje ciljeve kao stvaranje puta ka napretku. Oni žele da uspiju.

²⁴ Yā-Sīn, 21.

²⁵ <http://globalanalitika.com/znacaj-motivacije-za-uspjeh/>, pristupljeno 27. 6. 2021.

Nasuprot njima, ljudi okrenuti preventivnom fokusu posvećuju više pažnje kako da izbjegnu greške i da zaštite *status quo*.

Naprimjer, student s motivacijom promotivnog fokusa čita i lekcije koje su izvan potrebnog gradiva za polaganje ispita kao željeni način da dobije desetku. Nasuprot njemu, student s motivacijom preventivnog fokusa je pažljiv u namjeri da zadovolji sve zahtjeve ispita kao način predostrožnosti da dobije desetku.

U kontekstu zdravstvenog ponašanja, pojedinci okrenuti promotivnom fokusu su uspješniji u započinjanju postupka mršavljenja ili prestanka pušenja. Pojedinci okrenuti ka preventivnom fokusu su posvećeniji održavanju i očuvanju postojećeg stanja. Kada se pojedinci nađu u stanju gubitka (ispod *statusa quo*), oni koji su okrenuti preventivnom fokusu spremni su učiniti sve što je potrebno da održe *status quo*. Nasuprot njima, pojedinci okrenuti promotivnom fokusu su motivirani da ostvare napredak u odnosu na sadašnje stanje, jer *status quo* za njih nema nekog posebnog značaja.²⁶

Polazna je pretpostavka da u svakoj situaciji čovjek vrši racionalni izbor između različitih mogućnosti ponašanja, procjenjujući efekte i značenje koje imaju za njega, preferirajući jedne, a izbjegavajući druge.²⁷

Preciznije rečeno, Vroomova teorija kaže da je motivacija ljudi određena vrijednošću koju pridaju rezultatu svojih napora pomnoženoj s pouzdanošću s kojom smatraju da će njihovi napori pomoći u ostvarenju ciljeva.

Motivacija je rezultat tri različite vrste vjerovanja kod ljudi. I to:

- *očekivanja* – vjerovanje da će uloženi trud donijeti rezultate,
- *instrumentalnosti* – vjerovanje da će rad biti nagrađen, i
- *valentnosti (privlačnosti)* – percipirana vrijednost nagrade za onoga koji je prima.²⁸

²⁶ <http://globalanalitika.com/znacaj-motivacije-za-uspjeh/>, pristupljeno 27. 6. 2021.

²⁷ K. Buntak, I. Drožđek i R. Kovačić, *nav. djelo*, str. 4.

²⁸ *Upravljanje ljudskim resursima*, Univerzitet Metropolitan Beograd, str. 188.

Ljudi uglavnom očekuju da uloženi trud donosi rezultate, to uvjerenje osnažuju riječi Allaha, dž.š.: *Allah zaista neće dopustiti da propadne nagrada onima koji čine dobro...*²⁹

Očekivanje rezultata i nagrada koje potom slijede čini da ljudi budu motivirani za ono što rade. Međutim, nije uvijek tako u životu. Radnik s neispravnom opremom s pravom očekuje da s takvom opremom ne može postići visok radni učinak, te se, ukoliko je prinuđen da radi i pod takvim okolnostima, najvjerovaljnije neće mnogo zlagati. Ili radnik koji radi naporno i ostvaruje dobre rezultate. Do pada njegove motiviranosti može doći jer se dotični radnik već nalazi u najvišem platnom razredu kompanije i on svoj rad više ne vidi kao instrument koji donosi nagradu. Konačno, čak i kada postoji uvjerenje da nagrade prate postignute rezultate, radnik ne mora biti motiviran za rad, jer ponuđena nagrada za njega nema dovoljnu valentnost, privlačnost.³⁰

Teorija očekivanja tvrdi da je motivacija višestruka funkcija sve tri komponente. To znači da će motivacija biti veća ako postoji visok stepen sva tri elementa – očekivanja, instrumentalnosti i valentnosti. Ova prepostavka teorije također implicira da će ukupan stupanj motivacije biti nula u slučaju da je neka od ovih komponenti nula. Tako, naprimjer, čak i kada neko vjeruje da će njegov trud donijeti rezultat, a da će zatim uslijediti nagrada, motivacija će biti nula, ako je valentnost nagrade koju očekuje nula.³¹

Drugi praktičan prijedlog teorije očekivanja je taj da je neophodno postaviti jasan odnos između nagrade i učinka. Drugim riječima, menadžeri treba da podrže vjerovanja svojih podređenih službenika u *instrumentalnost*, tako što će tačno navesti kakvo ponašanje se očekuje za određenu nagradu. Jasno je da nagrade ne moraju po prirodi biti novčane, čak i verbalno priznanje za dobro urađen posao može biti veoma efikasno.³²

29 At-Tawba, 121.

30 Više v.: *Upravljanje ljudskim resursima*, str. 188.

31 *Upravljanje ljudskim resursima*, str. 188-189.

32 *Upravljanje ljudskim resursima*, str. 190.

Kroz Kur'an se jasno naglašava da se sve pamti, bilježi i da će za svako djelo čovjek pravedno biti nagrađen, odnosno kažnen:

I Knjiga će biti postavljena i vidjet ćete grešnike prestravljenе zbog onog što je u njoj. "Teško nama!" – govorit će – "kakva je ovo knjiga, ni mali ni veliki grijeh nije propustila, sve je nabrojala!" – i naći će upisano ono što su radili. Gospodar tvoj neće nikome nepravdu učiniti.³³

Pretpostavka je da ljudi uvijek između alternativa ponašanja izabiru one koje imaju najveću pozitivnu privlačnost (*valenciju*) i najveću vjerovatnost da će rezultirati u ostvarenju željenih ciljeva. Povećanjem bilo kojeg faktora, motivacija za aktivnost se povećava, kao što i pada njihovim smanjivanjem.³⁴

Frederick Herzberg i njegovi saradnici u velikoj su mjeri modificirali Maslowljev pristup potrebama. Njihova istraživanja su ukazala na dvofaktorsku teoriju motivacije.

Kada govorimo o motivaciji prema Herzbergu, razlikujemo dva izvora motivacije – *ekstrinzični* i *intrinzični*. Ekstrinzična motivacija usmjerena je na ostvarenje određenog rezultata – svojim akcijama vođe utječu na zaposlene izvršavajući svoje zadatke usmjerene na ostvarenje ciljeva poduzeća. Pritom motivacija nije isključivo posljedica dobrog vodstva s obzirom na to da zaposlenici mogu biti motivirani kako negativnim, tako i pozitivnim pojačanjem. Negativno pojačanje javlja se kada se na zaposlene utječe kroz prijetnje ili strah, pa su oni spremni izvršiti zahtijevane zadatke kako bi izbjegli neželjene posljedice. Nasuprot tome, pozitivno pojačanje nastupa tada kada su zaposleni motivirani očekivanjem ekstrinzičnih nagrada, kao što su: novac, priznanja, nagrade i druge koristi. U svakom slučaju, ekstrinzična motivacija donosi osjećaj prisile u ostvarenju određenih rezultata koje zadovoljava obično niži red potreba kao što je novac za preživljavanje.³⁵

33 Al-Kahf, 49.

34 K. Buntak, I. Droždek i R. Kovačić, *nav. djelo*, str. 4.

35 Boris Bašić, *nav. djelo*, str. 20.

S druge strane, ljudi mogu biti motivirani intrinzičnim potrebama – npr. potreba za zadovoljavanjem koja uključuje ostvarenje punog značenja, interesantnosti, veselja ili izazovnosti rada; želja za pripadanjem socijalnoj grupi; osjećaj odgovornosti, ostvarenja i samopoštovanja. U ovakvim slučajevima zaposleni mogu biti motivirani u odsutnosti vođe, menadžera ili nekog drugog rukovoditelja: oni ostvaruju aktivnosti radi vlastitog zadovoljstva.³⁶

U jednoj grupi potreba su, naprimjer, politika kompanije, administracija, nadgledanje, uvjeti rada, međuljudski odnosi, plaće, status, sigurnost posla i osobni život. Herzberg i njegovi saradnici su ustanovali da ovi faktori izazivaju zadovoljstvo, ali nisu motivatori. Drugim riječima, ako su u radnom okruženju ovi faktori prisutni u velikoj količini i kvaliteti, tada ne izazivaju nezadovoljstvo.³⁷

Prva pretpostavka je da zadovoljstvo i nezadovoljstvo nisu suprotni krajevi jednakog kontinuma nego dva odvojena kontinuma povezana s različitim faktorima.³⁸

Higijenski faktori, često označeni kao i faktori održavanja, analogni su “preventivnim” faktorima poznatim u medicini i imaju isto djelovanje – sprečavanje. To nisu faktori poticanja na veći radni angažman nego samo sprečavaju nezadovoljstvo.³⁹

Teorija pravičnosti u socijalnoj razmjeni ističe, u teorijama motivacije do tada zanemareni, koncept pravičnosti i fer tretmana, potrebe za jednakošću i značenje mehanizma socijalne komparacije za razumijevanje individualnog ponašanja. Odnos između organizacije i pojedinca, kao i drugi socijalni odnosi, mogu se promatrati kao specifičan odnos razmjene u kojemu pojedinačna ulaze svoja znanja, radnu sposobnost, iskustvo, kreativnost, interes itd. Zauzvrat od radne organizacije dobiva različite naknade i nagrade, odnosno mogućnost zadovoljavanja različitih potreba.⁴⁰

36 B. Bašić, *nav. djelo*, str. 21.

37 T. Lazibat i K. Dumičić, *nav. djelo*, str. 7.

38 K. Buntak, I. Droždek i R. Kovačić, *nav. djelo*, str. 2.

39 K. Buntak, I. Droždek i R. Kovačić, *nav. djelo*, str. 2.

40 K. Buntak, I. Droždek i R. Kovačić, *nav. djelo*, str. 4.

Prema teoriji pravednosti ili jednakosti na motivaciju zaposlenih ne utiče samo odnos napora koje oni ulažu i nagrada koje dobijaju već i poređenje sopstvenih napora i nagrada s naporima i nagradama drugih u kolektivu ili izvan njega. Ova teorija kaže da su ljudi motivirani da održe poštene ili pravedne međusobne odnose i da izbjegavaju one odnose koji nisu fer ili su nepravedni. Teorija pravednosti koju je uveo J. Stacy Adams navodi da se ljudi poredeći se s drugima usredsređuju na dvije promjenjive veličine: rezultate i *inpute*.

Rezultati su ono što mi dobijamo iz našeg rada, uključujući plaću, dodatne privilegije i prestiž. *Inputi* su doprinosi, kao što je vrijeme na poslu, uložen trud, broj proizvedenih jedinica kao i kvalifikacije za posao.

Ova teorija kaže da se ljudi motiviraju kroz upoređivanje svojih rezultata/*inputa* s rezultatima/*inputima* drugih ljudi s kojima rade. Praktično, pošto se ova teorija bavi percepcijama, tj. viđenjima poštenja i nepoštenja, razumno je očekivati da će se nepravedna stanja ispraviti samom promjenom nečijeg poimanja određene okolnosti, situacije. Valjano obrazloženje svake nagrade ili kazne od nadređenih utoliko može da poprimi snagu jakog motivatora.⁴¹

Sva empirijska istraživanja koja su vršena u okviru ove teorije pokazuju da niko ne voli neravnotežu, pa čak i kada je ona u formi njihove sopstvene preplaćenosti. Interesantan je primjer jednog vlasnika prodavnice u Kaliforniji koji je zaposlenima dozvao da sami sebi odrede plaću. Niko nije odredio plaću veću od one koju je do tada imao, a jedan zaposlenik je sebi odredio manju plaću jer je želio da radi manje naporno od ostalih.⁴²

41 *Upravljanje ljudskim resursima*, str. 185.

42 *Upravljanje ljudskim resursima*, str. 186.

Teorije motivacije postignuća

Ove teorije ne uzimaju u obzir ono što je potrebno za opstanak već ono što pojedinac želi. David C. Mc Clelland 1960-ih godina daje postavke teorije motivacije, koja se naziva Mc Clellandovom teorijom stečenih potreba. Navedena teorija naglašava tri ljudske potrebe kako slijedi:

1. *Potreba za postignućem (need for achievement – nAch)* – želja da se nešto napravi bolje ili učinkovitije nego ikad prije.

Potreba za postignućem polazi od pretpostavke da pojedinci motivira želja, odnosno težnja za postignućem u radu te takve pojedince karakterizira postavljanje vrlo visokih, ali ostvarivih ciljeva, spremni su na rizik, ali ga oprezno procjenjuju te prihvataju izazove i odgovornost. Ljudi s velikom potrebom za postignućem imaju intenzivnu želju za uspjehom i jednako intenzivan strah od neuspjeha. Žele biti izazvani i postavljaju poprilično teške ciljeve.⁴³

U Kur'anu i hadisu Božijeg Poslanika, s.a.v.s., insistira se na *ihsānu* (perfektnosti, izvrsnosti), tj. činiti sve ono što treba na najbolji mogući način, što opet znači konstantno napredovati, pa se takvo djelovanje čak spominje u imperativnoj formi:

*Allah zahtijeva da se svačije pravo poštuje, perfektno djeluje i da se bližnjima udjeluje...*⁴⁴

*Doista je Allah propisao perfektnost u svemu...*⁴⁵

2. *Potreba za moći (need for power – nPower)* – želja za kontrolom, utjecajem i odgovornošću za druge.

Potreba za moći i kontrolom drugih je iskonsko nastojanje čovjeka koje je prisutno uvijek, u većoj ili manjoj mjeri. Allah, dž.š., kaže:

*Zašto ne putuju po svijetu pa da vide kako su završili oni prije njih? Oni su bili od njih jači, i na zemlji trag su ostavljali i izgrađivali je više nego što je izgrađuju ovi...*⁴⁶

43 T. Lazibat i K. Dumičić, *nav. djelo*, str. 9.

44 An-Nahl, 90.

45 Muslim, *Sahīḥ*, "Kitāb aṣ-ṣayd wa ad-dabā'ih...", br. 1.955.

46 Ar-Rūm, 9.

Potreba za moći iskazuje se kod pojedinaca koje motivira želja da utječu na druge, preuzimaju odgovornost za poнаšanje podređenih i donesene odluke. McClelland i drugi istraživači ustanovili su da ljudi s visokom potrebom za moći pridaju veliku pažnju utjecanju i kontroli. Ovake osobe, općenito, teže pozicijama vođe, često su dobri govornici, skloni raspravljanju i sl.⁴⁷

3. *Potreba za pripadanjem, povezanošću (need for affiliation – nAff)* – želja za održavanjem bliskih, prijateljskih, osobnih odnosa, želja da budu voljeni.

Potreba za pripadanjem uključuje sklonost timskom radu i saradnji kao motivacijski faktor. Ljudi s velikom potrebom za povezivanjem, osjećaju se zadovoljni ako su voljeni, gdje nastoje izbjegći bol koji uzrokuje odbačenost iz skupine. Kao pojedinci, zaokupljeni su održavanjem ugodnih društvenih veza, uživaju u osjećaju intimnosti i razumijevanjem ugodnih društvenih veza.⁴⁸

Osjećaj pripadanja zajednici je potreba za toplim, bliskim i konstruktivnim odnosima s drugim ljudima. Allah, dž.š., stvorio je h. Havu ne samo da bi se omogućila reprodukcija, nego da bi se ispunio osjećaj pripadnosti. U Kur'anu je navedeno da je ta potreba prirodna.

*A vjernici i vjernice su prijatelji jedni drugima: traže da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvraćaju, i namaz obavljaju i zekat daju, i Allahu i Poslaniku Njegovu se pokoravaju. To su oni kojima će se Allah, sigurno, smilovati. Allah je doista Silan i Mudar.*⁴⁹

Na jačanje težnje k ostvarenju potrebe za pripadnošću sva-kako utječe ljudsko vjerovanje (*īmān*). Snagu vjerovanja, koje vodi k uspostavljanju jakih međusobnih veza utemeljenih na međusobnoj ljubavi i plemenitosti, uporedio je Poslanik, s.a.v.s., s ljudskim tijelom, koje osjeti bol u slučaju da je nefunkcionalan

47 T. Lazibat i K. Dumičić, *nav. djelo*, str. 9.

48 Više v.: M. Varga, *nav. djelo*, str. 7; T. Lazibat i K. Dumičić, *nav. djelo*, str. 9.

49 At-Tawba, 71.

bilo koji njegov dio.⁵⁰ Pripadnost utemeljena na svjesnom vjerovanju je jača od pripadnosti utemeljene na rasi, naciji ili materijalnom interesu. Snažan dokaz za ovu tvrdnju je Bitka na Bedru, kada su se muslimani borili protiv svoje rodbine, pa čak i članova porodice, da bi sačuvali vjerovanje.⁵¹

Potreba za ostvarenjem uspjeha je želja da se nadvisi prošječnost i da se nametne standard izvrsnog. Svakako je najveći uspjeh postizanje duševnog mira (*an-nafs al-muṭma'innā*) i oslobađanje od kompleksa krivice od koje pate male, impulsivne duše (*an-nafs al-lawwāma* i *an-nafs al-ammāra bi sū'*). Takav mir uzrokuje u duši žudnju za činjenjem dobrog i odricanje od svega što je pogrešno. Na taj način iz uspjeha u nadmetanju sa samim sobom proizlaze svi drugi uspjesi. Iako je potreba za uspjehom sekundarni motiv u islamu, namjera (*nijet*) za uspjehom mora biti ispravna. U Kur'anu stoji: ... *vi se potrudite da druge, čineći dobra djela, pretečete.*⁵² Svaka duša u čijem je srcu vjerovanje će se truditi da očisti svoje motive o postizanju uspjeha u zlu.⁵³

Najznačajniji motivi spomenuti u Kur'anu

Motivi i potrebe o kojima govore savremeni psiholozi istaknuti su kroz kur'anske ajete gdje se naglašavaju ovi, kao i drugi motivi, među kojima su: psihološki, motivi vlasništva, agresije, konkurenциje... itd.

Kur'an, a.š., u mnogim ajetima govorci o motivima, potrebama i porivima pa govorci 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.*⁵⁴

50 Muslim, *Šaḥīḥ*, "Kitāb al-birr wa aṣ-ṣila wa al-ādāb", br. 2.586.

51 Više v.: <http://www.islambosna.ba/motivacija-i-islam-ii-dio/>, pristupljeno 27. 6. 2021.

52 Al-Baqara, 148.

53 <http://www.islambosna.ba/motivacija-i-islam-ii-dio/>, pristupljeno 27. 6. 2021.

54 Ālu 'Imrān, 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.”⁵⁵

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 sigurnom 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...⁵⁶

Bogatstvo i sinovi su ukras u životu na ovome svijetu, a dobra djela, koja vječno ostaju, bit će od Gospodara tvoga bolje nagrade na i ono u što se čovjek može pouzdati.⁵⁷

Drugi ajet ukazuje na motiv posjedovanja i nastojanja da se imovina gomila čime se udaljavamo od spominjanja Allaha, dž.š., i to postaje glavna ljudska preokupacija:

Zaokuplja vas nastojanje da što imućniji budete sve dok grobove ne naselite.⁵⁸

Ovo je dovelo do toga da su neki psiholozi smatrali posjedovanje nagonom, ali studije iz psihologije pokazuju da posjedovanje nije nagon već postoji tendencija da ga smatraju stečenim, psihološkim motivom. Kur'anski ajet potvrđuje da je motiv sticanja imovine stečeni, psihološki motiv, kada kaže:

⁵⁵ Tā-Hā, 117–119.

⁵⁶ Al-Faqr, 20.

⁵⁷ Al-Kahf, 46.

⁵⁸ At-Takātūr, 1, 2.

Ljudima se čini da je lijepo samo ono za čim žude: žene, sinovi, gomile zlata i srebra...⁵⁹

Na drugom mjestu, Kur'an, a.š., ističe motiv agresije, agresije u ponašanju čovjeka prema drugima u cilju nanošenja im povreda, bez obzira kakva forma agresije bila: fizička, psihička, verbalna i dr. Kur'an ukazuje na motiv agresije kroz kazivanje o Ademu, a.s., kada je šejtan zavodio Adema, a.s., i h. Havu, u riječima Allaha, dž.š.:

Ali šejtan mu poče bajati i govoriti: "O Ademe, hoćeš li da ti pokažem drvo besmrtnosti i carstvo koje neće nestati?" I njih dvoje pojedoše s njega i ukazaše im se stidna mjesta njihova pa počeše po njima lišće džennetsko stavljati – tako Adem nije Gospodara svoga poslušao i s Puta je skrenuo.⁶⁰

Na drugim mjestima Allah, dž.š., također ukazuje na ovaj motiv:

... 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.⁶¹

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 prolijevati? A mi Tebe veličamo i hvalimo i, kako Tebi dolikuje, štujemo." On reče: "Jaznam ono što vi ne znate."⁶²

Mnogo je 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., (*taqwa*), ljubavi

59 Ālu 'Imrān, 14.

60 Ṭā-Hā, 120–123.

61 Al-Ḥāfiẓ, 40.

62 Al-Baqara, 30.

prema dobru, istini i pravdi i mržnji prema zlu, neistini i nepravdi... itd.

Temeljna razlika u istraživanju motiva i motivacije kod muslimanskih i zapadnih autora je u isticanju ovih duhovnih motiva.

Allah, dž.š., kaže da je čovjeku urođeno traganje za spoznajom istine, iako ga mnogi ljudi zanemaruju. U Kur'anu stoji:

Ti upravi lice svoje vjeri, kao pravi vjernik, djelu Allahovu, prema kojoj je On ljude načinio...⁶³

Al-Qurṭubī u svom tefsiru navodi tumačenje da je Allah dao potencijal svakom čovjeku da spozna Njegovo egzistiranje, da vjeruje u Njega i spozna Njegovu jednoću. Prema drugom kur'anskom ajetu, 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.⁶⁴ Stoga čovjek ima potrebu za traženjem Boga, istovremeno noseći odgovornost namjesnika na Zemlji. Ovakav prirodni nagon za spoznajom istine se spominje i u hadisu kada se govorи da se svako dijete rađa u izvornoj prirodi (*fitri*), a potom roditelji odgajaju dijete kao jevreja, kršćanina ili vatropoklonika.⁶⁵

Svaki musliman i muslimanka imaju želju da njihovo vjerovanje i ponašanje ne budu u kontradiktornosti s islamskim zakonom (*šerijatom*). U Kur'anu se na mnogo mjesta precizira kakav mentalni sklop i ponašanje su osobine vjernika, nevjernika i licemjera, počevši od prvih dvadeset ajeta sure Al-Baqara. 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 stupnja vjerovanja njihova spoznaja i djela, kao i motivi, su različiti.⁶⁶

63 Ar-Rūm, 30.

64 Više v.: Al-A'rāf, 172.

65 Muslim, *Sahīḥ*, "Kitāb al-qadar", br. 2.658.; <http://www.islambosna.ba/motivacija-i-islam-ii-dio/>, pristupljeno 27. 6. 2021.

66 <http://www.islambosna.ba/motivacija-i-islam-ii-dio/>, pristupljeno 27. 6. 2021.

Kur'an naglašava realnost religioznosti, što je, također, psihološka motivacija. Čovjek osjeća u dubini svoje duše motiv koji ga potiče da istražuje i razmišlja kako bi upoznao svoga Stvoritelja i Tvorca univerzuma, da Ga se drži i priklanja Mu se, moleći da mu pomogne u svim životnim situacijama. Kroz historiju i različita društva, ponašanje čovjeka se razlikovalo u njegovom poimanju Boga i načina na koji će Ga obožavati.⁶⁷ Ove razlike su samo izraz različitih načina motiva religioznosti koji se nalazi u ljudskoj duši. Brojni kur'anski ajeti ukazuju da je motiv religioznosti urođen. Oni kazuju da je u ljudskoj prirodi da vjeruje u Boga, tj. da je čovjek s obzirom na svoje biće i način na koji je stvoren, pripremljen da kroz Božije kreacije spoznaje Božije egzistiranje i Njegovu jednoću.

U Kur'anu Allah, dž.š., kaže:

*Onaj koji je Zemlju prebivalištem učinio i kroz nju rijeke proveo i na njoj brda nepomična postavio i dva mora pregradio. – Zar posred Allaha postoji drugi bog? Ne postoji, nego većina njih u neznanju živi.*⁶⁸

Ajet ističe da u ljudskoj prirodi postoje urođene prepostavke za spoznaju Allaha, dž.š., i Njegove jednoće. One ga pozivaju da razmišlja o 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."*⁶⁹

Ajet ukazuje da kod čovjeka postoje urođene prepostavke za spoznaju Allaha, dž.š., i da su one u duši i dubini njegovog bića ukorijenjene od samog početka postojanja (*azal*).

67 Nabil Ša'bīn 'Abda Makīn wa āharūn, *Al-Hawāfiż ad-dīniyya fī mağāl al-a'māl – dirāsa naṣariyya wa taṭbiqiyā*, Čāmi'a al-Hudayda, Yaman, 2006/2007, str. 9.

68 An-Naml, 61.

69 Al-A'rāf, 172.

Najveći motiv, veći od svih ranije navedenih, za pozitivno i krajnje angažirano djelovanje na ovome svijetu jeste nastojati izvršiti ono što On od nas traži, odnosno nadati se da ćemo ispuniti Božija očekivanja i da će nam se On neposredno, bez ikakva posrednika, izravno obratiti riječima:

“Doista će se Allah, dž.š., obratiti džennetlijama riječima:

- “O, stanovnici dženneta!”
- “Odazivamo Ti se, Gospodaru naš, i stavljamo na raspolaganje, a dobro je kod Tebe!” – odgovorit će.
- “Da li ste zadovoljni?!”
- “Kako da ne budemo zadovoljni, Gospodaru, kada si nam dao ono što nijednom drugom Svome stvorenju nisi dao!”
- “Hoćete li da vam dam nešto bolje od toga?”
- “Gospodaru, a šta može biti bolje od ovoga?!”
- “Podarit ću vam Svoje zadovoljstvo i nikada se više na vas neću rasrditi!”⁷⁰

79

Zaključak

Za postizanje značajnijih uspjeha u procesu obrazovanja, unutar porodica na jačanju vrlina i izgradnji boljih interpersonalnih odnosa te u kolektivima, ustanovama i organizacijama, različitih vizija i misija djelovanja, radi ostvarenja boljih rezultata i konkurentske prednosti neophodna je snažna motiviranost. Neophodne su kreativne i obrazovane osobe na svim razinama koje su spremne svoje znanje permanentno usavršavati i inovirati te naučeno primijeniti u praksi.

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 vlađa loša radna atmosfera, nedostaje odgovornosti i povjerenja,

70 Al-Buhārī, *Šaḥīḥ*, “Kitāb ar-riqāq”, br. 6.549.

zaposlenici se loše osjećaju i 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 konstantno nastoje doprinijeti njegovom razvoju i rastu.

Čovjek je biće koje teži zaštитiti svoje najveće vrijednosti i zadovoljiti različite potrebe, osnovne i sekundarne, od fizioloških do potreba za samoostvarivanjem. Sve se ovo ubraja u motive koji potiču čovjeka na djelovanje. Danas dominiraju tri motivacijske teorije koje pokušavaju motive prepoznati, definirati ih i sistematizirati.

Teorija hijerarhije potreba koju je iznio Abraham Maslow, a razradili brojni kasniji psiholozi, polazi od specifičnih potreba (fizioloških, sigurnosnih, socijalnih, potreba za poštovanjem i potreba za samoostvarivanjem, afirmacijom i samoaktualizacijom) i njihovih zadovoljavanja kao osnove za ravnotežu i opstanak ljudskih organizama. Istina, kasnije će Maslow govoriti o samonadilaženju kao najvišoj ljudskoj potrebi.

Jedna od najzaslužnijih osoba za razvijanje i objašnjenje teorije vanjskih poticaja i očekivanja, druge savremene motivacijske teorije, jeste Victor H. Vroom. On smatra da će ljudi biti motivirani na akcije za ostvarenje cilja ako vjeruju u vrijednost cilja i ako mogu vidjeti da ono što čine, pomaže u njegovom ostvarenju.

Značajne su također teorije motivacije postignuća. David C. Mc Clelland 1960-ih godina daje postavke teorije motivacije koja naglašava tri ljudske potrebe:

- potreba za postignućem,
- potreba za moći i
- potreba za pripadanjem, povezanošću.

Može se primijetiti da motiva ipak ima ograničen broj, ali su načini njihovog zadovoljenja različiti, zbog velikih individualnih razlika među ljudima, kao i značajnih razlika u vremenu i prilikama kada su oni izraženi.

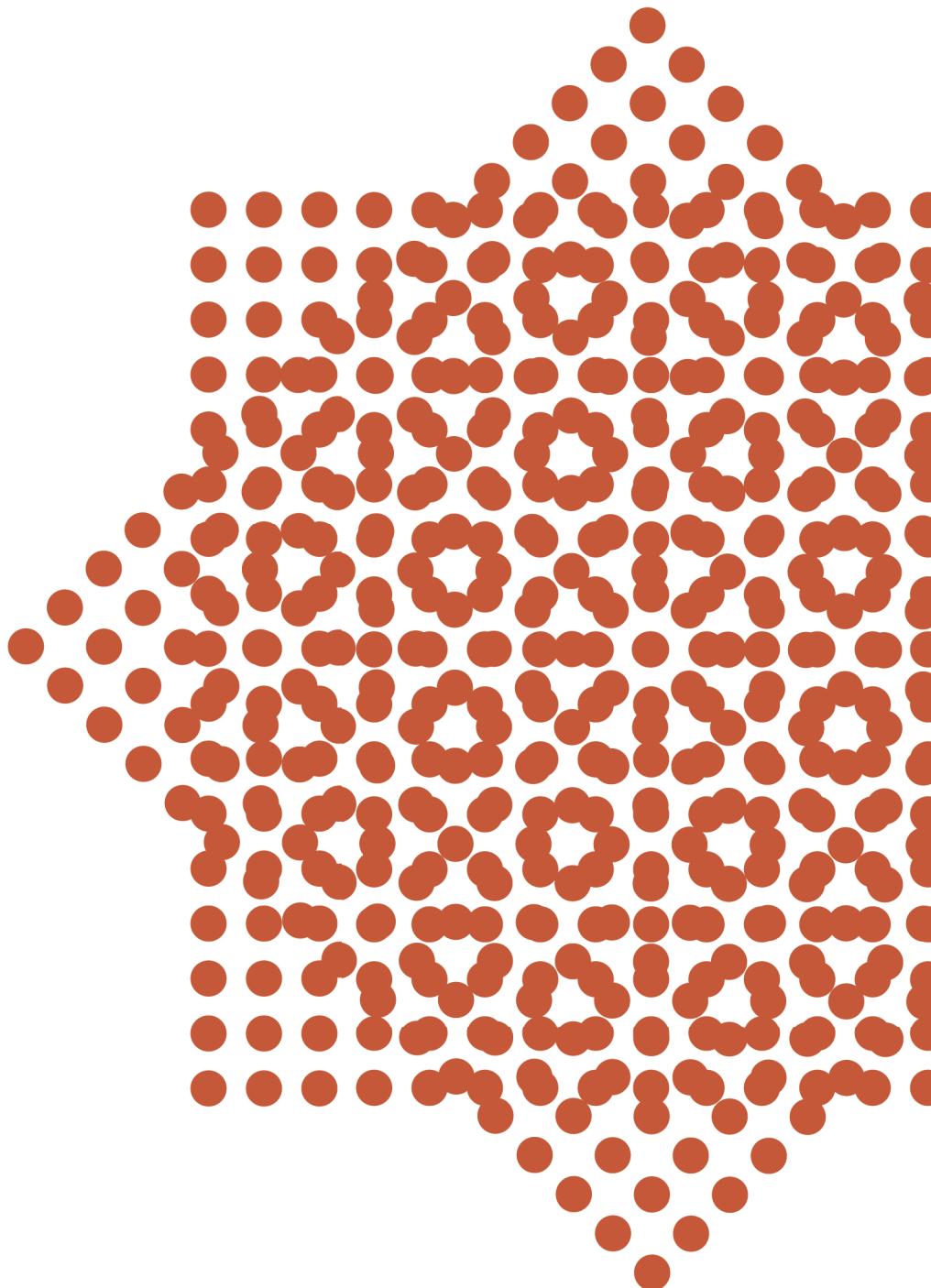
O ovim motivima se na različite načine govori u Kur'anu i sunnetu, ističe se da oni potiču ljude na određene aktivnosti, da ih motiviraju na djela koja se cijene i pamte, ali i na ona koja se osuđuju i prekoravaju, ali ono što se, bez ikakve sumnje, ističe kao najveći motiv savjesnih i iskrenih vjernika jeste uvijek prisutno nastojanje da se u svakom trenutku i svakom postupku ostvari Allahovo, dž.š., zadovoljstvo. Ovo prepoznavanje duhovnih potreba i njihovo visoko pozicioniranje je temeljna razlika između islamskih i drugih perspektiva u razumijevanju motiva i motivatora.

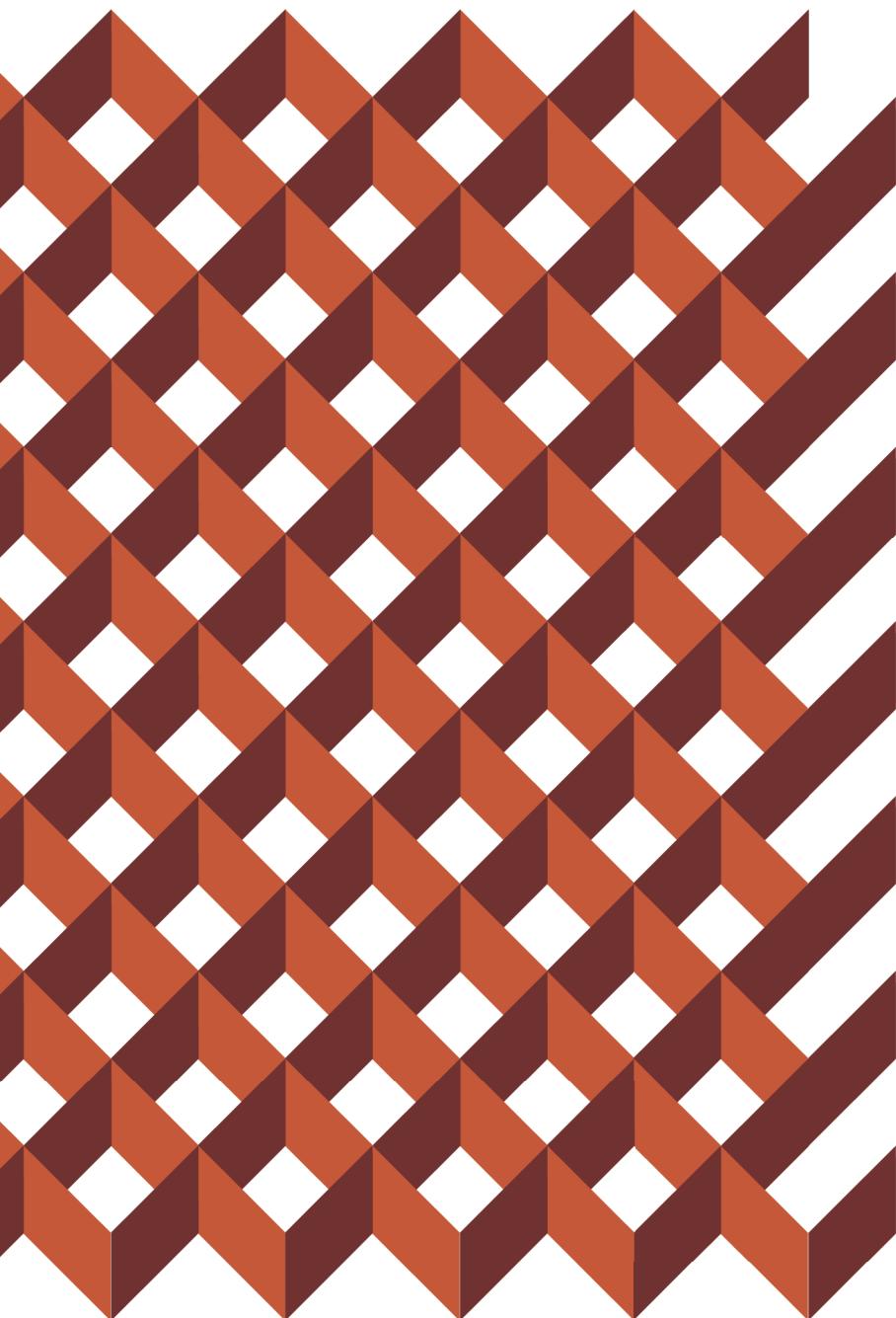
Život Muhammeda, s.a.v.s., pun je divnih primjera gdje on, koji je bio i ostao istinski uzor ne samo muslimanima nego svakom dobromanjernom čovjeku, na različite načine motivira svoje ashabe da uspiju u životu i dosegnu stupnjeve koji za mnoge izgledaju nestvarni.

Literatura

- Kur'an s prevodom*, preveo: Besim Korkut, Kompleks Hādim al-haramayn aš-šarifayn al-Malik Fahd, Al-Madīna al-munawwara, 1991;
- Abū Dāwūd, *Sunan*, Al-Maktaba al-'aṣriyya, Bayrūt, (nedatirano);
- Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad*, Muassasa ar-Risāla, Bayrūt, 2001;
- Bayhaqī (al-), *Šu'ab al-īmān*, Maktaba ar-Rušd li an-našr wa at-tawzi', Riyāḍ, 2003;
- Bašić Boris, "Upravljanje ljudskim resursima i motivacija zaposlenika – primjer poduzeća Podravka", Sveučilište u Splitu, Ekonomski fakultet, Split, 2016;
- Beck C. Robert, *Motivacija: teorija i načela*, IV izdanje, s engleskoga: Dinka Čorkalo, "Naklada Slap", Zagreb, 2003;
- Buhārī (al-), *Ṣaḥīḥ*, Dār Tawq an-naḡāṭ, Bayrūt, 2001;
- 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;
- Ibn Mā'ga, *Sunan*, Dār ar-Risāla al-'ālamiyya, Bayrūt, 2009;
- Lazibat Tonći i Dumičić Ksenija, "Upravljanje ljudskim resursima i permanentna izobrazba – temeljni čimbenici kvalitete", https://issuu.com/kvaliteta.net/docs/lazibat_tonci;
- Maslov H. Abraham, *Motivacija i ličnost*, s engleskoga: Ljiljana Miočinović, Nolit, Beograd, 1982;
- Muslim, *Šaḥīḥ*, Dār Iḥyā' at-turāṭ al-'arabī, Bayrūt, (nedatirano);
- Nabil Ša'bīn 'Abda Makīn wa āḥarūn, *Al-Hawāfiẓ ad-dīniyya fī mağāl al-a'māl – dirāsa naṣāriyya wa taṭbīqiyya*, Čāmi'a al-Hudayda, Yaman, 2007/2006;
- Varga Matija, "Upravljanje ljudskim potencijalima kroz motivaciju", <https://hrcak.srce.hr/71338>;
- Tirmidī (at-), *Sunan*, Šarika Maktaba wa maṭba' Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, Al-Qāhira, 1975;
- <http://globalanalitika.com/znacaj-motivacije-za-uspjeh/>
- <http://www.islambosna.ba/motivacija-i-islam-i-dio/>
- <http://www.islambosna.ba/motivacija-i-islam-ii-dio/>
- <https://bigthink.com/neuropsych/maslow-self-transcendence>
- <https://positivepsychology.com/self-transcendence>





FADILJ MALJOKI

Kritičko tumačenje hadisa: “Naređeno mi je da se borim protiv ljudi...”

Fadilj Maljoki

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

Originalni naučni rad

Primljeno: 14. 07. 2021.
Prihvaćeno: 08. 10. 2021.

Ključne riječi
borba protiv ljudi/
nemuslimana, prekid borbe,
mnogobrojni, namaz, zekat,
prihvatanje islama, tumačenje
hadisa, vjerodostojnost hadisa

Sažetak

U ovom radu kritički se pristupa tumačenju hadisa u kojem stoji da je Poslaniku, s.a.v.s., naređena borba protiv ljudi sve dok oni ne posvijedoče da nema drugog božanstva osim Allaha i da je Muhammed, s.a.v.s., Allahov poslanik. Rad se, pored uvoda i zaključka, sastoji od četiri poglavlja. U prvom poglavljvu navode se predajni putevi ovog hadisa i ukazuje na stepen njegove vjerodostojnosti. Drugo poglavlje rada sadrži tumačenja ovog hadisa koja su ponudili neki od komentatora hadiskih zbirk. U trećem poglavljvu donijeli smo tumačenja ovog hadisa koje su dali bošnjački hadiski učenjaci u recentnije doba. Ti učenjaci su Mehmed Handžić, Hasan Škapur, Mahmut Karalić, Adnan Silajdžić i Šefik Kurdić. U zadnjem i centralnom poglavljju rada ponudili smo naše razumijevanje ovog hadisa. Zaključak do kojeg smo na osnovu brojnih indicija došli jeste da hadis nalaže prekid borbe ukoliko neko, makar formalno i radi nekog interesa, prihvati islam. Drugim riječima, njegov fokus nije na borbi, već na jednom od (više) razloga zbog kojih je borba muslimanima zabranjena.

التفسير النقدي للحديث:
أمرت أن أقاتل الناس ...

Critical Interpretation of the Hadith: “I Have Been Ordered to Fight Against People ...”

Keywords:

fighting against people/non-Muslims, cessation of fighting, polytheists, Muslim daily prayer, zakah, converting to Islam, interpretation of hadith, authenticity of hadith

Abstract:

This paper critically approaches the interpretation of the hadith which states that the Prophet, p.b.u.h., has been ordered to fight against people until they testify that there is no deity other than Allah, and that Muhammad is the Messenger of Allah. In addition to the introduction and conclusion, the paper consists of four chapters. The first chapter enumerates the transmission paths of this hadith and indicates the degree of its authenticity. The second chapter of the paper contains interpretations of this hadith offered by some of the commentators on the hadith collections. The third chapter brings interpretations of this hadith given by Bosniak hadith scholars in recent times. These scholars are Mehmed Handžić, Hasan Škapur, Mahmut Karalić, Adnan Silajdžić and Šefik Kurdić. The last and central chapter of the paper offers our understanding of this particular hadith. The conclusion we have reached based on numerous indications is that the hadith orders the cessation of the fight towards the one who, at least formally and for some interest, converts to Islam. In other words, the focus in this hadith is not on fighting, but on one of (many) reasons why fighting is forbidden to Muslims.

الكلمات المفتاحية:

قتال الناس / غير المسلمين، وقف القتال،
المشركون، الصلاة، الزكاة، قبول الإسلام، تفسير
الحادي، صحة الحديث

الملخص:

يتّم في هذا البحث بطريقة نقدية تفسير الحديث الذي ورد فيه أنه أمر الرسول، صلى الله عليه وسلم، بقتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله. وعلاوة على المقدمة والخاتمة يتّألف البحث من أربعة فصول. تذكّر في الفصل الأول أسانيد هذا الحديث ويشار إلى درجة صحته. ويحتوي الفصل الثاني تفاسير هذا الحديث التي قدّمتها بعض شراح كتب الحديث. وأوردنا في الفصل الثالث تفاسير هذا الحديث التي قدمها علماء الحديث البشانقة في المرحلة الأخيرة، مثل محمد خنجيتش وحسن شكابور ومحمود كاريبيش وعدنان سيلابيچيتش وشفيق كورديتش. وقدّمنا في الفصل الأخير والمركيزي طريقة فهمنا لهذا الحديث. والتّيجة التي توصلنا إليها على أساس المؤشرات العديدة أنه يتطلّب هذا الحديث وقف القتال إذا أسلم أحد ولو شكلياً أو لمصلحة ما. بعبارة أخرى، لا يؤكّد في الحديث القتال بل سبب من الأسباب التي حرم على المسلمين القتال من أجلها.

عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أُمِرْتُ أَنْ أَقْاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِيَمَاءُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ.

Od Ibn ‘Umara prenosi se da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: “Naređeno mi je da se borim protiv ljudi dok ne posviedoče da nema drugog božanstva osim Allaha i da je Muhammed Allahov poslanik, dok ne počnu klanjati namaz i davati zekat. Ako to učine, zaštitili su svoje živote i imetke od mene, osim kada to pravo islama zahtijeva, a njihov (konačni) obračun je kod Allaha.”¹

87

Uvod

Moderno afirmiranje dostojanstva čovjeka i ljudskih prava u centar pažnje savremene hadiske nauke dovelo je hadise koji su (prividno) u koliziji s naznačenim vrijednostima. Jedan od takvih hadisa je upravo i hadis kojim ćemo se baviti u ovom radu. Razmatrani hadis, kako će ovaj rad pokazati, neki učenjaci sagevali su kao jedan od hadisa u kojem se primarni razlog oružane borbe dovodi u najneposredniju vezu s nečijim vjerovanjem i koji uključuje određeni oblik prisile s ciljem prevodenja u islam. Zbog toga su ga neki savremeni učenjaci ocijenili nevjerodostojnim, što predstavlja drugu krajnost koja vodi urušavanju cje-lokupne tradicionalne metodologije utvrđivanja autentičnosti hadisa, budući da je ovaj hadis, u skladu s tom metodologijom, nesumnjivo autentičan.

Razloge zbog kojih su neki učenjaci, među kojima je većina klasičnih učenjaka, ovaj hadis protumačili na način da je njegov akcenat stavljen na borbu, a ne na obustavu borbe, prvenstveno leži u literalističkoj metodologiji tumačenja i atomističkom pristupu vjerskim izvorima. Tome možemo pridodati i društveno-političke prilike u kojima su živjeli autori koji su zastupali ovakve stavove te u hermeneutici hadisa

1 Al-Buhārī, Aṣ-Ṣaḥīḥ: Vjerovanje, “Ako se pokaju i budu obavljali namaz i dijelili zekat, pustite ih na miru”, br. 25. Ovaj hadis bilježi i Muslim.

uveliko prisutnu zbrku između vjerskog i historijsko-političkog/Muhammadova, s.a.v.s., kao dostavljača Objave, s jedne, i Muhammada, s.a.v.s., kao čovjeka svog vremena i političkog vođu, s druge strane.

Ovaj rad razmatra vjerodostojnost ovog hadisa, zatim tumačenja koja su dali neki od najpoznatijih i najreferentnijih klasičnih komentatora hadisa i bošnjački hadiski učenjaci u receniji doba, te se u konačnici kritički osvrće na data tumačenja i nudi tumačenje koje, kao što ćemo vidjeti, nije bez presedana u muslimanskoj interpretativnoj tradiciji. Ovom hadisu ćemo analitički pristupiti i navesti pokazatelje za koje smatramo da bacaju svjetlo na njegovo namjeravano značenje. U tom smislu, temeljna dva pitanja koja ćemo postaviti jesu: a) da li je akcenat u ovom hadisu stavljen na borbu ili prekid borbe?, i b) u čemu se ogleda prihvatanje islama od nemuslimana zbog kojeg je muslimanima naređena obustava borbe?

Tahrīdž i vjerodostojnost hadisa

U ovom dijelu rada ukazat ćemo na ashabe od kojih se ovaj hadis prenosi i verzije u kojima je on u “Šest temeljnih hadiskih zbirk” zabilježen, nakon čega ćemo utvrditi njegov status s aspekta vjerodostojnosti. Formalne razlike u različitim verzijama hadisa prenesenih od istog ashaba nećemo navoditi. Ovaj hadis prenosi se od sljedećih ashaba, računajući samo njegove verzije koje su zabilježene u “Šest temeljnih hadiskih zbirk”:

1. ‘Abdullāha b. ‘Umara – Na početku rada navedena verzija, kako je naznačeno, bilježi se od ‘Abdullāha b. ‘Umara.
2. Anasa b. Mālika – Od ovog ashaba zabilježen je hadis shodno kojem je Poslanik, s.a.v.s., kazao: “Naređeno mi je da se borim protiv ljudi dok ne posvjedoče da nema drugog božanstva osim Allaha, a kada to posvjedoče, obavljaju naš namaz, okreću se prema našoj kibli i kolju [životinje] onako kao što mi koljemo, a kada to učine, njihova krv i imovina postaju za nas neprikosnovene, osim kada to pravda zahtijeva, a njihov konačni obračun pripada

- Allahu.”² U jednoj od verzija ovog hadisa stoji: “Naređeno mi je da se borim protiv mnogobožaca... (*al-mušrikīn*).”³
3. Od Abū Hurayre prenosi se da je kazao: “Kada je umro Poslanik, s.a.v.s., a Abū Bakr, r.’a., postao halifa, neki su Arapi uznevjerovali, pa je ‘Umar kazao Abū Bakru: ‘Kako ćeš se boriti protiv ljudi kada je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: ‘Naređeno mi je da se borim protiv ljudi sve dok ne posvjedoče da nema božanstva osim Allaha, a ko to posvjedoči, zaštiti je od mene svoju imovinu i svoj život, osim kada to pravo islama zahtijeva, a njegov konačan obračun je kod Allaha...’”⁴ Od Abū Hurayre prenosi se i da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., kazao: “Naređeno mi je da se borim protiv ljudi sve dok ne posvjedoče da nema božanstva osim Allaha, dok ne povjeruju u mene i ono s čim sam došao. Kada to urade, od mene su zaštitali svoje živote i svoje imovine, osim kada pravda zahtijeva drugačije, a njihov obračun je kod Allaha.”⁵
 4. Od Čābir b. ‘Abdullāha prenosi se da je Poslanik, s.a.v.s., kazao: “Naređeno mi je da se borim protiv ljudi sve dok ne kažu da nema drugog božanstva osim Allaha. A kada to kažu, od mene su zaštitali svoj život i svoju imovinu, osim kada pravda zahtijeva drugačije, a njihov konačni obračun je kod Allaha.” Čābir dodaje da je Poslanik, s.a.v.s., nakon toga citirao ajete: “Ti si poslan da opominješ, ti nad njima vlasti nemaš” (88-21:22).⁶
 5. Od Awsa b. Abī Awsa prenosi se da je kazao: “Došao sam Allahovom Poslaniku, s.a.v.s., sa delegacijom *Taqīfa* i bio sam sa njim u šatoru dok su drugi spavalici. Zatim je došao jedan čovjek i povjerio mu neku tajnu. Poslanik, s.a.v.s.,

2 Al-Buhārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Namaz, Vrijednost okretanja prema Kibli*, br. 392. Ovaj hadis bilježe i Abū Dāwūd, at-Tirmidī i an-Nasāī.

3 Abū Dāwūd, *As-Sunan: Džihad, Radi čega se bori protiv mnogobožaca*, br. 2637. Ovu verziju bilježi i an-Nasāī.

4 Al-Buhārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Zekat, Obaveza zekata*, br. 1399. Bilježi ga i pod rednim brojevima 1456, 6924 i 7284. Bilježi ga svi autori “Šest temeljnih hadiskih zbirk” osim Ibn Māge.

5 Muslim, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Vjerovanje, Naredba borbe protiv ljudi dok ne posvjedoče da nema božanstva osim Allaha i da je Muḥammad Allahov poslanik*, br. 21.

6 Isto. Bilježi ga i at-Tirmidī, an-Nasāī i Ibn Māge.

kazao je: ‘Ubij ga.’ Nakon toga je kazao: ‘Da li on to svjedoči da nema božanstva osim Allaha i da sam ja Allahov poslanik?’ ‘Svjedoči’ [u jednoj verziji spominje se da taj čovjek svjedoči iz bojazni od smrti], rečeno mu je. ‘Ostavi ga’, rekao je, i dodao: ‘Naređeno mi je da se borim protiv ljudi dok ne posvjedoče da nema božanstva osim Allaha, a kada to posvjedoče, zabranjena mi je njihova krv i imovina, osim kada pravda zahtijeva.’⁷

6. Od Mu‘āda b. Čabala prenosi se da je Poslanik, s.a.v.s., kazao: “Naređeno mi je da se borim protiv ljudi dok ne posvjedoče da nema drugog božanstva osim Allaha i da sam ja Allahov poslanik i dok ne počnu obavljati namaz i davati zekat.”⁸

U nekim verzijama prvi dio hadisa je izostavljen, pa tako, naprimjer, od Ṭāriqa b. Ašjama al-Ašġā‘ija prenosi se da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., kazao: “Ko kaže da nema božanstva osim Allaha i zaniječe sve drugo što se mimo Njega obožava, zaštитio je svoju imovinu i svoj život, a njegov obračun je kod Allaha.”⁹

Nijedan učenjak nije dovodio u pitanje da je Poslanik, s.a.v.s., kazao da mu je naređeno da se bori protiv ljudi dok oni ne posvjedoče da nema drugog božanstva osim Allaha, te da su oni koji to učine zaštitali život i imovinu izuzev kada to pravda/pravo islama zahtijeva, kao i da je kazao da njihov konačni obračun pripada Allahu.

Od gore spomenutih hadisa, s aspekta pouzdanosti prenosilaca kritiziran je šesti hadis, budući da sadrži nekoliko prenosilaca koji nemaju status pouzdanih prenosilaca. Bez zalaženja u detaljne analize, kazat ćemo da ovaj hadis od ‘Abdurrahmāna b. Ganma (> Mu‘ād b. Čabal) prenosi jedino Šahr b. Ḥawšab, za koga učenjaci kažu da je pravio brojne greške i hadise prenosio

7 An-Nasāī, *As-Sunan: Zabrana proljevanja krvi*, br. 3993. Ovaj hadis bilježi i Ibn Māga.

8 Ibn Māga, *As-Sunan: Sunnet, Vjerovanje*, br. 72.

9 Muslim, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Vjerovanje, Naredba borbe protiv ljudi dok ne posvjedoče da nema božanstva osim Allaha i da je Muhammad Allahov poslanik*, br. 23.

od ljudi od kojih ih nije čuo. Neki hadiski učenjaci, poput Ibn ‘Adiyya, smatraju ga nepouzdanim prenosiocem.¹⁰

Što se tiče petog hadisa, vrlo problematična je tvrdnja da je Poslanik, s.a.v.s., rekao da se ubije osoba koja mu je povjerila tajnu, i to ne samo zbog toga što takav čin nije u suglasju sa Poslanikovim, s.a.v.s., karakterom, već i zbog toga što taj događaj Mālik b. Anas i drugi prenose na drugačiji način. U hadisu koji navodi Mālik stoji da je osoba koja je Poslaniku, s.a.v.s., povjerila tajnu htjela ubiti jednog munafika/licemjera, što Poslanik, s.a.v.s., nije odobrio, i to zbog toga što taj munafik svjedoči da nema drugog božanstva osim Allaha i obavlja namaz. Nakon što je ova osoba prigovorila da taj munafik nema nikakve koristi od svog svjedočenja i obavljanja namaza, Poslanik, s.a.v.s., kazao je da mu je Allah zabranio da se bori protiv takvih.¹¹

Pored toga, treba potcrtati da se dio koji se navodi u prvom hadisu – “dok ne počnu klanjati namaz i davati zekat” – ne spominje u drugim (vjerodostojnim) hadisima. Tome treba dodati da Abū Bakr i ‘Umar, shodno hadisu navedenom pod rednim brojem 3, najvjerovaljnije nisu znali za ovaj dio, budući da je ‘Umar Abū Bakru, koji je htio povesti rat protiv onih koji su odbili dati zekat, uputio primjedbu, citirajući hadis u kojem se ne spominje zekat, a Abū Bakr se nije pozvao na dio hadisa u kojem se navodi zekat kako bi argumentirao svoju odluku, čime sugeriramo da je verzija hadisa koja se prenosi od Ibn ‘Umara, u najboljem slučaju, bila manje poznata u odnosu na verzije u kojima se ne spominje naznačeni dio.

Tumačenja hadisa u klasičnim komentarima

U djelu “Ma‘ālimu s-sunan: Šarḥu ‘Sunani Abī Dāwūd”, djelu koje je prvi sačuvani i cjeloviti komentar na jednu hadisku zbirku, al-Haṭṭābī (u. 388 po H.) u komentaru hadisa koji smo

10 O Šahru b. Hawšabu više v.: Čamāluddīn al-Mizzī, *Tahdību “Al-Kamāli fī asmā’ r-riğāl”*, stručna obrada: Bašār ‘Awwād Ma’rūf, trideset pet tomova, Muassasatu r-risāla, Bejrut, 1403/1983, tom XII, str. 578–589.

11 Mālik b. Anas, *Al-Muwaṭṭa’: Namaz, Poglavlja o namazu*, br. 592/182.

naveli pod rednim brojem 3 navodi da su ovaj i slični hadisi dokaz onima koji drže da se nevjernici trebaju pozvati na obavljanje namaza, davanje zekata i obavljanje drugih vjerskih dužnosti, jer, ako se protiv njih vodi borba zbog toga što ne obavljaju namaz i ne daju zekat, onda je logično da se oni trebaju pozvati na izvršavanje tih obaveza. Nadalje, on spominje da se riječ „ljudi“ (*an-nās*) u hadisu odnosi na mnogobošce (*ahlu l-awṭān*), a ne na Sljedbenike knjige (*Ahlu l-kitāb*), budući da oni svjedoče da nema drugog božanstva osim Allaha, ali se, bez obzira na to, borba protiv njih ne obustavlja. Konačno, on dodaje da ovaj hadis ukazuje na to da se sud o čovjeku donosi na osnovu vanjskih pokazatelja, te da se ono što je skriveno prepušta Allahu.¹²

An-Nawawī (u. 676. po H.) u svom se “Al-Minhāgu fī šarḥi ‘Šahīhi Muslim b. al-Ḥaḡgāḡ” u tumačenju hadisa koje smo naveli pod rednim brojevima 1, 3 i 4 uglavnom poziva na al-Ḥaṭṭābija, čiji je komentar u cijelosti naveo.¹³ An-Nawawī kaže da ovaj hadis (redni broj 3), pored ostalog, ukazuje na to da je obaveza voditi borbu protiv onih koji odbijaju dati zekat, obavljati namaz ili izvršavati druge vjerske obaveze, bez obzira da li odbijaju značajan ili zanemariv dio tih obaveza.¹⁴ Drugo njegovo zapažanje jeste da su ajeti koje je, shodno hadisu pod rednim brojem 4, Poslanik, s.a.v.s., naveo, tj. ajeti: “Ti si poslan da opominješ, ti nad njima vlasti nemaš” (88-21:22), objavljeni u vrijeme kada mu nije naređena borba.¹⁵ Ovaj stav an-Nawawīja je, po našem mišljenju, neumjesan, budući da je ove ajete Poslanik, s.a.v.s., spomenuo kako bi pojasnio svoj iskaz u kome je pretходno spomenuo da mu je naređena borba.

Ibn Ḥaḡr (u. 852. po H.) u svom magnum opusu, “Fatḥu l-Bārī bi-šarḥi ‘Šahīhi l-Buhārī”, naširoko tumači hadis pod rednim brojem 1. Njegovo tumačenje može se sažeti na sljedeći

¹² Abū Sulaymān al-Ḥaṭṭābī, *Ma’ālimu s-sunan: Šarḥu “Sunani Abī Dāwūd”*, stručna obrada: Muhammed Rāġib aṭ-Ṭabbāḥ, četiri toma, Al-Maṭba’atu l-‘Ilmiyya, Halep, 1351/1932, tom II, str. 11.

¹³ Yahyā b. Šaraf an-Nawawī, *Al-Minhāgu fī šarḥi ‘Šahīhi Muslim b. al-Ḥaḡgāḡ*, osamnaest tomova, Muassasatu Qurṭuba, 1414/1994, tom I, str. 280–281.

¹⁴ Isto, str. 293.

¹⁵ Isto, str. 292.

način: a) Ovaj hadis je al-Buhārī naveo u potpoglavlju: “*Ako se pokaju i budu namaz obavljali i zekat davalı, pustite ih na miru*”, čime je htio ukazati da je hadis komentar naznačenog ajeta; b) svjedočenje da nema drugog božanstva osim Allaha, obavljanje namaza, davanje zekata i vršenje drugih obaveza čini život i imovinu čovjeka zabranjenim. Naime, partikula *hattā* u hadisu ima značenje “(sve) dok ne” (*li-l-gāyah*) – vremenskog veznika u bosanskom jeziku; c) obavljanje namaza odnosi se na obavezne namaze, a ne na namaz kao takav/način molitve (*al-murādu b-iṣ-ṣalāti l-mafrūdu minhā lā ḡinsuhā*); d) ovaj hadis ne može biti argument da se osoba koja ne obavlja obavezni namaz ubija, jer se u hadisu upotrebljava glagol treće vrste *qātala*, koji podrazumijeva uzajamnu borbu odnosno borbu samo protiv onih koji se oružano suprotstavljaju. On se u ovoj svojoj tvrdnji poziva na aš-Šāfi‘īja (u. 204. po H.) i Ibn Daqīqa al-‘Īda (u. 702. po H.). On dodaje da je Abū Bakr vodio rat samo protiv onih koji su odbili dati zekat i bili spremni oružano se suprotstaviti; e) ako neko kaže da postoji kontradiktornost između naredbe borbe protiv svakoga ko nije musliman, s jedne, i toga da se protiv onoga ko daje džizju i sa kojim muslimani imaju sklopljen ugovor ne vodi borba, s druge strane, može mu se odgovoriti na jedan od sljedećih načina: ovaj hadis je derogiran dozvolom Poslaniku, s.a.v.s., da uzima džizju i sklapa ugovore; on ima status općevažećeg propisa za koji postoje izuzeci; u hadisu opći izraz ima značenje posebnog izraza; svjedočenje i ostalo što se u hadisu spominje označava uzdizanje Allahove riječi i potčinjavanje protivnika, bilo da se to čini oružanom borbom, uzimanjem džizje ili sklapanjem ugovora; borba u hadisu označava samu borbu ili alternativne opcije, poput džizje ili nečega drugog; cilj nametanja džizje je izvršiti pritisak na nemuslimane kako bi prihvatali islam, pa značenje hadisa ukazuje na to da je svrha borbe prihvatanje islama ili obavezivanje onim što vodi tome. Posljednje tumačenje Ibn Haġar smatra najispravnijim.¹⁶

¹⁶ Ibn Haġar al-‘Asqalānī, *Fathu l-Bārī bi-śarḥi “Ṣaḥīḥi l-Buhārī”*, stručna obrada: ‘Abdu'l-azīz b. ‘Abdullāh b. Bāz i dr., trinaest tomova, al-Maktabatu s-salafiyya, bez godine izdanja, tom I, str. 75–77.

Bošnjački učenjaci o ovom hadisu

U djelu *Pedeset važnih hadisa*, koje je uvršteno u *Izabrana djela Mehmeda Handžića*, Mehmed Handžić (u. 1944) tumači pedeset hadisa koje je Ibn Rağab al-Ḥanbalī uvrstio u svoje djelo *Ǧāmi‘u l-‘ulūmi wa l-hikam*. Hadis koji obrađuje pod rednim brojem VIII je upravo hadis koji smo naveli pod rednim brojem I. Mehmed Handžić tvrdi da se ovaj hadis odnosi samo na arapske mušrike te da o tome postoji konsenzus među islamskim učenjacima, što je tvrdnja koja je, uzimajući samo u obzir ono što je Ibn Ḥaḡar kazao o ovom hadisu, netačna. Kao argument za svoj stav navodi to što se u jednoj od verzija ovog hadisa umjesto ljudi spominju mušrici/mnogobošci. On kaže da “nemuslimani osim arapskih mušrika nisu morali napuštati svoje vjere ni primati islama da bi muslimani odustali od borbe s njima”.¹⁷

U komentaru al-Buhārijevog “Šaḥīha” Hasan Škapur (u. 1975), koji je preveo prvih 4548 hadisa ove hadiske zbirke, daje u podnožnim napomenama kratke komentare. Uvidom u njegove komentare ovog hadisa možemo zaključiti da on iznosi ono što je isuviše evidentno i ne razmatra ključne aspekte njegovog tumačenja zbog kojih se hadis može činiti problematičnim, a to su pitanje razloga borbe protiv nemuslimana i pitanje uvjeta njenog prestanka. U tumačenju hadisa koji smo naveli pod rednim brojem 2 od aspekata tumačenja kojima se u ovom radu bavimo on navodi samo da se sud o ljudima donosi na osnovu njihovih djela i vanjskih manifestacija.¹⁸

Mahmut Karalić (u. 2021), kao ni prethodno spomenuti autori, ne zalazi u suštinske aspekte tumačenja ovog hadisa. On, pored aspekata tumačenja koje ne smatramo relevantnim u kontekstu naše teme, navodi samo da se onaj ko posvjedoči da

¹⁷ Mehmed Handžić, *Izabrana djela – Knjiga IV: Tefsirske i hadiske rasprave*, urednik i priredivač: Enes Karić, Ogledalo, Sarajevo, bez godine izdanja, str. 274–276.

¹⁸ Muḥammad b. Ismā‘il al-Buhārī, *Saḥihu-l-Buhārī: Buhārijeva zbirka hadisa*, s arapskog preveli: Hasan Škapur i dr., četiri toma, Visoki saudijski komitet, Sarajevo, 1429/2008, tom I, str. 305–306.

nema drugog božanstva osim Allaha tretira kao musliman, bez obzira na njegovu iskrenost.¹⁹

Adnan Silajdžić (r. 1958) u djelu *40 hadisa sa komentarom* komentira i hadis koji smo naveli pod rednim brojem 3. On navodi da se ovaj hadis, shodno hadiskim komentatorima, odnosi na mnogobošce, a ne na jevreje i kršćane. Pogrešan je zaključak onih koji tvrde da se ovim hadisom naređuje borba protiv svih onih koji ne ispovijedaju islam, tvrdi autor, a kao argument navodi muslimansku historiju. Drugi dio hadisa, prema njegovim riječima, odnosi se na one koji izbjegavaju dati zekat, protiv kojih je obaveza boriti se jer oni "predstavljaju istu prijetnju kao recimo najveće izdajice u zapadnoevropskim društvima".²⁰

U kratkim komentarima na Muslimov "Šahīh", tumačeći hadise koje Muslim navodi u potpoglavlju/*bābu* koje je an-Nawawī naslovio: "Naredba borbe protiv ljudi dok ne posvjedoče da nema božanstva osim Allaha i da je Muḥammad Allahov poslanik", Šefik Kurdić (r. 1958) navodi da je dovoljno u hadisima spomenuto svjedočanstvo kako bi borba protiv onih koji ga izgovore bila zabranjena te da ne treba ispitivati motive koji stoje iza njega. On navodi i da tom svjedočanstvu treba biti pridodato obavljanje onoga što je obaveza muslimanima/obavljanje namaza i davanje zekata. Ukoliko zanemare ove svoje obaveze i naoružani su, protiv njih se treba boriti. Šefik Kurdić ne razmatra da li je poruka ovog hadisa i naslova potpoglavlja da je jedan od razloga zabrane borbe protiv drugih to što oni svjedoče da nema drugog božanstva osim Allaha ili da je obaveza boriti se protiv nemuslimana sve dok ne izjave da nema drugog božanstva osim Allaha, imajući to, pored borbe, kao jedinu opciju. On ne navodi ni mišljenje da se ovaj hadis odnosi samo na mekanske mnogobošce.²¹

19 Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Aš'at as-Siġistānī, *Sunen Ebu Davuda*, s arapskog preveo i prokomentirao: Mahmut Karalić, sedam tomova, El-Kelimeh, Novi Pazar, 2012., tom III, str. 5, tom IV, str. 137–138.

20 Adnan Silajdžić, *40 hadisa sa komentarom*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu – El-Kalem, Sarajevo, 1426/2005, str. 102–103.

21 Muslim b. al-Haqqāq an-Naysābūrī, *Muslimova zbirka hadisa sa komentarom*, s arapskog preveli i prokomentirali: Šefik Kurdić i Semir Rebronja, osam tomova, Islamski

Kritičko tumačenje hadisa

Razmatrani hadis, po našem mišljenju, u svoj fokus ne stavlja borbu, već prekid borbe. Njegova poruka nije da je funkcija borbe prisiljavanje bilo koga da obavlja namaz, daje zekat i izvršava druge vjerske dužnosti niti da se treba uspostaviti kontrola nad onim ko prihvati islam kako bi se utvrdilo da li ispunjava vjerske dužnosti, već da ukaže na to da je formalno iskazivanje pripadnosti zajednici muslimana jedan od razloga koji čine život i imovinu čovjeka neprikosnovenim.

U tom smislu, da je akcenat u ovom hadisu stavljena na prekid borbe ukazuju sljedeće indikije:

1. Kontekst hadisa jasno ukazuje da je namjeravano značenje ukazati na razlog zbog kojeg borba treba biti prekinuta. Puka kvantitativna analiza hadisa govori u prilog tome. Naime, u njemu se govori o razlogu prekida borbe u prvom njegovom dijelu, dok se u drugom dijelu potcrtava svetost života i imovine onih koji prihvate islam, pa makar to formalno učinili. Kada bi fokus bio na borbi, za očekivati je da bi drugi dio hadisa bio posvećen posljedicama koje imaju oni koji ne prihvataju islam. Hadis pod rednim brojem 4 završava tako što je Poslanik, s.a.v.s., citirao ajete prema kojima je on samo opominjač te nema vlasti nad ljudima. Značenjska koherentnost ovog hadisa treba biti dovedena u pitanje ako se u njemu citiraju navedena dva ajeta, s jedne, i ako ga shvatimo na način da je njegova poruka da se Poslanik, s.a.v.s., treba boriti protiv ljudi zato što oni nisu muslimani i ne obavljaju vjerske dužnosti, s druge strane. Tome možemo dodati i da je Poslanik, s.a.v.s., ovaj hadis, shodno verziji pod rednim brojem 5 (na čiji smo jedan nedostatak ukazali), naveo u kontekstu zabrane da se ubije čovjek koji svjedoči da nema božanstva osim Allaha i obavlja namaz,

a kojeg je jedan ashab htio ubiti zato što ga je smatrao munafikom.

2. Jezička analiza izraza spomenutih u hadisu potvrđuje naše zaključke. Izraz *umirtu* (*naređeno mi je*), kao što komentatori hadisa primjećuju, podrazumijeva ono što je Allah naredio Poslaniku, jer je On jedini od kojeg je Poslanik, s.a.v.s., naredbe dobijao. Uzvišeni Allah, kao što ćemo to kasnije vidjeti, naredio je Poslaniku, s.a.v.s., da se bori protiv precizno određenih kategorija ljudi.

Izraz *muqātala*, kao što smo to naznačili prilikom analize Ibn Haġarovog komentara ovog hadisa, podrazumijeva uzajamnu borbu/postojanje dviju strana koje se bore jedna protiv druge. Prema tome, nije riječ o jednostranoj borbi, već o borbi protiv nekoga ko se oružano suprotstavlja. Ništa u ovom hadisu ne ukazuje na to da riječ "ljudi" (*an-nās*) označava sve nemuslimane. Ova riječ može imati tri validna značenja u jeziku i u tim značenjima se upotrebljava u Kur'anu, a to su: svi ljudi, grupa ljudi i jedan čovjek. Kontekst određuje na koje se od ova tri značenja misli.²² Kada se odnosi na jednog čovjeka ili grupu ljudi, odeđeni član (*al*) koji dolazi ispred imenice ljudi u gramatici arapskog jezika naziva se *al-lām li l-'ahd* ili *lāmu l-'ahd*, a označava određeni član koji se koristi da označi pojam koji je u određenoj komunikacijskoj situaciji poznat i onome ko govor i onome kome je govor upućen. U hadisu pod rednim brojem 3 'Umar je rekao Abū Bakru nakon što je ovaj pokrenuo rad protiv plemena koja su odbila dati zekat: "Kako ćeš se boriti protiv *ljudi* (*an-nās*), a Allahov Poslanik je rekao: 'Naređeno mi je da se borim protiv ljudi...'"²³ Iz konteksta je više nego očigledno da 'Umar pod izrazom *ljudi* misli samo na one koji su odbili

22 Muhammad b. Idris aš-Šāfi'i, *Ar-Riśāla*, stručna obrada: Ahmad Muhammed Šakir, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1357/1938., str. 58–62.; Almir Fatić, *Kur'anski semantički kontekst*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu – El-Kalem, Sarajevo, 2014, str. 256–257.

23 Al-Buhārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ*: *Zekat, Obaveza zekata*, br. 1399. Ovaj hadis al-Buhārī bilježi i pod rednim brojevima 6924 i 7284. Bilježe ga svi autori "Šest temeljnih hadiskih zbirki" osim Ibn Māge.

dati zekat. Prema tome, u dijelu hadisa gdje stoji da je Poslaniku, s.a.v.s., naređeno da se bori protiv *ljudi*, pod *ljudima* se naprosto podrazumijevaju oni protiv kojih je Poslaniku, s.a.v.s., naređeno da se bori, a u nastavku ćemo ukazati na to ko su ti ljudi.

Još jedno važno pitanje u kontekstu jezičke analize ovog hadisa je kakvo značenje ima riječ *hattā*, budući da se ona u ovom kontekstu, kazano terminologijom gramatike bosanskog jezika i s jezičke perspektive, može upotrebljavati i kao namjerni veznik, u značenju *da bi, kako bi* (*li-t-ta'lil*), i kao vremenski veznik, u značenju *dok ne* (*li-l-gāyah*).²⁴ U ovom hadisu ona označava vremenski veznik, odnosno njome se želi ukazati na krajnju granicu u vremenu do koje se borba može voditi/jedan od razloga obustave oružane borbe, a ne na razlog oružane borbe, kao što to i neki komentatori, poput Ibn Hađara, napominju. Tumačenje partikule *hattā* u značenju namjernog veznika podrazumijevalo bi da se Poslanik, s.a.v.s., bori protiv svojih protivnika kako bi oni postali muslimani.

3. Kur'an – Drugačije razumijevanje ovog hadisa ne može biti u suglasju s Kur'anom. U ovom hadisu stoji: *Naređeno mi je...* Onaj ko je naredio Poslaniku, s.a.v.s., Uzvišeni je Allah, a On mu ni u jednom ajetu nije naredio da se bori protiv svih nemuslimana niti mnogobožaca. Kur'an potcrtava da je dužnost vjernika boriti se samo protiv onih koji se bore protiv njih. U Kur'anu stoji: "I borite se na Allahovom putu protiv onih koji se bore protiv vas, ali vi ne otpočinjite borbu! Allah, doista, ne voli one koji zapodijevaju kavgu." (2:190) Na drugom mjestu se kaže da je razlog dozvole oružane borbe nepravda koja se vjernicima čini: "Dopušta se odbrana onima koje drugi napadnu, zato što im se nasilje čini – a Allah je, doista, kadar da ih pomogne." (22:39) Kur'an apostrofira da univerzalni

24 Za odličnu gramatičku i semantičku analizu čestice *hattā* v.: Amira Trnka-Uzunović, "Specifičnosti partikule *hattā* u arapskom jeziku", u: *Anal Gazi Husrev-begove biblioteke*, br. 40, 2019, str. 47–61.

principi pravde i dobročinstva nisu vezani za vjersku pri-padnost: "Allah vam ne zabranjuje da činite dobro i da budete pravedni prema onima koji ne ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavičaja vašeg ne izgone – Allah, zaista, voli one koji su pravični – ali vam zabranjuje da prijateljujete sa onima koji ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavičaja vašeg izgone i koji pomažu da budete prognani. Oni koji s njima prijateljuju sami sebi čine ne-pravdu." (60:8-9) Kur'an, također, potcrtava da treba pri-bjeći mirnodopskom rješavanju sukoba ukoliko se nepri-jatelj za takvu opciju odluči: "Ako oni budu skloni miru, budi i ti sklon i pouzdaj se u Allaha, jer On, uistinu, sve čuje i sve zna" (8:61). Kako je već naznačeno, al-Buhārī je hadis koji smo naveli pod rednim brojem 1 spomenuo u potpoglavlju (*bāb*): "Ako se pokaju i budu molitvu obavlja-li i zekat davali, pustite ih na miru", čime je htio ukazati na sadržajnu vezu između citiranog ajeta i hadisa. Poru-ka citiranog ajeta je da se borba treba prekinuti ukoliko neko od mnogobožaca prihvati islam, ali ne i da je to jedi-na opcija, budući da ajet nakon njega sugerira da se treba pružiti zaštita onima koji zaštitu zatraže (9:6).

4. Drugi hadisi – Prilikom ustanovljavanja autentičnosti hadisa, ali i utvrđivanja njegovog namjeravanog znaće-nja treba uzeti u obzir druge hadise koji tretiraju isto ili slično pitanje. Ukoliko postoje (vjerodostojni) hadisi koji potvrđuju poruku razmatranog hadisa, postoji veća mo-gućnost da je on vjerodostojan. Na isti način, ukoliko se hadis može razumjeti na različite načine, treba preferi-rati ono značenje koje nedvosmisleno potvrđuju drugi hadisi. Poruku da je Poslanik, s.a.v.s., bio dužan boriti se protiv nekoga sve dok taj neko ne prihvati islam, bez mo-gućnosti bilo kakve druge opcije, shodno našim saznanji-ma, ne podupire nijedan hadis. Za razliku od toga, poru-ku da je zabranjena borba protiv nekoga ko posvjedoči da nema drugog božanstva osim Allaha, bilo da je to učinio iz ubjedjenja ili zbog nekog interesa, prenosi nekoliko

(vjerodostojnih) hadisa. Navest čemo samo četiri koja smatramo najindikativnijim u tom smislu.

Nakon što je Usāma b. Zayd u jednoj bici ubio čovjeka koji je posvjedočio da nema drugog božanstva osim Allaha i svoj postupak obrazložio time što je ubijeni čovjek to rekao iz bojazni od smrti, dobio je ukor od Poslanika, s.a.v.s., koji mu je rekao: "Usāma, zar si ubio čovjeka nakon što je rekao 'Nema boga osim Allaha?'" Usāma je rekao: "Toliko je to pitanje [Poslanik, s.a.v.s.] ponavljao da sam poželio da do toga dana nisam prihvatio islam."²⁵

Al-Miqdād b. 'Amr al-Kindī, jedan od učesnika Bitke na Bedru, pitao je Allahovog Poslanika, s.a.v.s., da li može ubiti nevjernika koji, nakon što mu odsiječe ruku, pobegne i zakloni se iza drveta, a zatim kaže da je prihvatio islam. Poslanik, s.a.v.s., rezolutno je kazao: "Ne ubijaj ga." Nakon što je ovaj ashab ponovio pitanje, želeći da se uvjeri da zaista tako treba postupiti i začuđen odgovorom, od Poslanika, s.a.v.s., dobio je isti odgovor, uz upozorenje da će, ako takvog ubije, ubijeni biti u situaciji u kojoj je on bio prije nego što ga je ubio, a da će on biti u situaciji u kojoj je ubijeni bio prije nego što je rekao da prihvata islam.²⁶ Od Ṭāriqa b. Ašyama al-Ašdāđa²⁷ prenosi se da je Poslanik, s.a.v.s., kazao: "Ko kaže da nema božanstva osim Allaha i zaniječe sve drugo čemu se ibadet, mimo Allaha, čini, zaštитio je svoju krv i imovinu, a njegov obračun je kod Allaha."

Potonji hadis je na tragu razmatranog hadisa i ukazuje na jednu od kategorija ljudi protiv koje se vjernici ne smiju boriti.

Od Anasa b. Mālika prenosi se da je kazao da je Poslanik, s.a.v.s., rekao: "Ko obavlja naš namaz, okreće se prema

²⁵ Al-Buhārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Bitke, Vjerovjesnikovo, s.a.v.s., slanje Usame b. Zejda Hurukijama iz Džuhējne*, br. 4269. Ovaj hadis al-Buhārī bilježi i pod rednim brojem 6872. Od autora "Šest temeljnih hadiskih zbirk" bilježe ga i Muslim i Abū Dāwūd.

²⁶ Al-Buhārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Bitke, Poglavlje*, br. 4019. Ovaj hadis al-Buhārī bilježi i pod rednim brojem 6865. Od autora "Šest temeljnih hadiskih zbirk" bilježe ga i Muslim i Abū Dāwūd.

²⁷ Muslim, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Vjerovanje, Naredba borbe protiv ljudi dok ne posvjedoče da nema božanstva osim Allaha i da je Muhammed Allahov poslanik*, br. 23.

našoj kibli i jede ono što mi koljemo, to je musliman koji uživa zaštitu Allaha i Allahovog Poslanika, pa ne kršite ovu Allahovu zaštitu.”²⁸

Usto, Poslanik, s.‘a.w.s., strogo je zabranio ubijanje svih onih sa kojima muslimani imaju potpisani ugovor o nenapadanju i zaprijetio onome ko to učini žestokom kaznom, pa se od njega, pored ostalog, prenosi da je rekao: “Ko ubije štićenika/onoga s kojim muslimani imaju ugovor o nenapadanju (*mu‘āhadan*), neće osjetiti ni miris Dženneta, iako se njegov miris širi na udaljenosti od četrdeset godina hoda.”²⁹ On je sklopio mirovni ugovor i sa svojim najvećim neprijateljima, mekanskim mušricima, koji su ga protjerali iz rodnog kraja i borili se protiv njega svim mogućim sredstvima. Taj ugovor je poznat kao Ugovor na Hudejbiji, a jedna od tačaka tog ugovora bila je uspostavljanje desetogodišnjeg primirja između Kurejšija i muslimana. Poslanik, s.a.v.s., pored toga, nije se borio protiv brojnih svojih savremenika nemuslimana; tu u prvom redu spadaju oni koji su nesposobni za borbu, poput žena, djece i staraca, ali i svi oni koji su imali korektan odnos prema njemu, bili oni kršćani, jevreji ili mnogobošci. Takvih primjera iz Poslanikovog, s.a.v.s., životopisa je puno, a jedan od njih je njegov odnos prema mnogobošcu po imenu al-Muṭ‘im b. ‘Adiyy, koji se zalagao za prekid sveopćeg bojkota protiv Poslanikove, s.a.v.s., porodice i koji je Poslanika, s.a.v.s., uzeo pod svoju zaštitu nakon njegovog povratka iz Taifa. Nakon Bitke na Bedru Poslanik, s.a.v.s., je rekao da bi sve zarobljenike Bitke na Bedru oslobodio bez ikakve naknade kada bi al-Muṭ‘im b. ‘Adiyy bio živ i kada bi se on za njih zauzeo.³⁰ Više je nego poznato da je Poslanik, s.a.v.s., prilikom oslobođenja Meke

28 Al-Buhārī, Aṣ-Ṣaḥīḥ: *Namaz, Vrijednost okretanja prema Kibli*, br. 391.

29 Ibid.: *Glavarina i primirje, Grijeh onoga ko bespravno ubije onoga s kojim muslimani imaju ugovor o nenapadanju*, br. 3166. Bilježe ga i an-Nasāī i Ibn Māḡa.

30 Al-Buhārī, Aṣ-Ṣaḥīḥ: *Bitke, Poglavlje*, br. 4024. Ovaj hadis Al-Buhārī bilježi i pod rednim brojem 3139. Bilježi ga i Abū Dāwūd.

oprostio svojim najlučim neprijateljima, kao i to da svoj oprost nije uvjetovao prihvatanjem islama.

U poduzem hadisu stoji da je Poslanik, s.a.v.s., savjetovao vojskovođe da mušricima (s kojima su muslimani u ratu) ponude da prihvate islam, a ako to ne učine, da im ponude da daju glavarinu. Ukoliko i to odbiju, naredio im je da se bore. Ukoliko, pak, opkoljeni neprijatelj traži garanciju za svoju sigurnost, onda im i u tom slučaju treba dati garanciju, naredio je Poslanik, s.a.v.s.³¹ U prilog tome ide i činjenica da je Poslanik, s.a.v.s., uzimao glavarinu od obožavalaca vatre/medžusija,³² ali i brojni drugi hadisi.

5. Tumačenje i praksa ashaba – Kada je Anas b. Mālik upitan šta krv čovjeka i njegovu imovinu čini neprikosnovenim, odgovorio je: “Ko posvjedoči da nema božanstva osim Allaha, okreće se prema našoj kibli, klanja kako klanjam i jede ono što mi koljemo, smatra se muslimanom i ima sva prava i dužnosti kao svaki musliman.”³³ Ovo predanje jasan je pokazatelj da je Anas b. Mālik hadis koji je prenio (br. II) razumio na način da je njegov akcenat na prekid borbe i pružanje zaštite onima koji manifestiraju svoju pripadnost zajednici muslimana.

I nakon smrti Muhammada, s.a.v.s., odnos muslimana prema nemuslimanima regulirale se aktuelne političke prilike. Ne znamo za slučaj da su se ashabi oružano suprotstavili bilo kome samo na osnovu toga što on nije musliman ili da su nekoga nadzirali kako bi utvrdili da li obavlja vjerske dužnosti. Kazano, svakako, ne važi za zakat uslijed toga što je odbijanje davanja zekata imalo političke konotacije, tj. dovodilo se u vezu sa otkazivanjem lojalnosti centralnom političkom autoritetu u Medini.

31 Muslim, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Džihad i vojni pohodi*, Vladarevo imenovanje vojskovođe i oporuka vojnica da se pridržavaju ratne etike, br. 1731. Bilježe ga i Abū Dáwūd i at-Tirmidži.

32 Al-Bujhārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Glavarina i primirje, O uzimanju glavarine od štićenika i primirju s neprijateljima*, br. 3156. Bilježe ga i at-Tirmidži i Abū Dáwūd.

33 Al-Bujhārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Namaz, Vrijednost okretanja prema Kibli*, br. 393.

Drugo temeljno pitanje koje se tiče ovog hadisa (br. 1) jeste značenje dijela hadisa u kojem stoji: *dok ne počnu klanjati namaz i davati zekat*. Naime, postavlja se pitanje da li ovo znači da osoba koja ne klanja sve propisane namaze i ne daje zekat gubi status onoga čiji su život i imovina zaštićeni. Da ponovimo još jednom, smatramo da je intencija Poslanika, s.a.v.s., bila da prenese poruku da su život i imovina osobe koja očituje svoju pripadnost islamu kroz obrede i simbole koji su svojstveni muslimanima neprikosnoveni, a ne da naglasi da se protiv nekoga treba boriti zato što ne klanja (svaki) namaz i ne daje zekat. Naravno, zekat ima društveno-političku dimenziju koju namaz nema i potrebno ju je prepoznati, posebno kada je riječ o ratovima koje je Abū Bakr poveo protiv onih koji su odbili dati zekat. Pored nabrojanih, navodimo još nekoliko indicija koje treba imati u vidu kada govorimo o ovom, drugom aspektu tumačenja:

1. Od svih spomenutih (vjerodostojnih) hadisa o ovom pitanju, samo se u jednom od njih spominje namaz i zekat. Da je akcenat stavljen na obavljanje namaza i davanje zekata, a ne na prekid borbe zbog toga što osoba očituje svoju pripadnost islamu, za očekivati je da bi Poslanik, s.a.v.s., spomenuo namaz, zekat i druge vjerske obrede u svim ili još nekim hadisima.
2. Hadis pod rednim brojem 2 potvrđuje naš zaključak, budući da u njemu Poslanik, s.a.v.s., uopće ne spominje zekat, već neka druga obilježja muslimana. Kada je riječ o namazu, Poslanik, s.a.v.s., nije čak ni spomenuo obavljanje namaza, već obavljanje molitve onako kako to muslimani čine.
3. Abū Bakr i 'Umar nisu se pozvali na hadis pod rednim brojem 1 u kojem se spominje obavljanje namaza i davanje zekata prilikom odlučivanja o tome kako će postupiti sa onima koji odbijaju dati zekat. Štaviše, indikativno je da ne postoji predanje da se tada iko od ashaba pozvao na hadis koji smo naveli pod rednim brojem 1.
4. Nije zabilježeno da je iko bio kontroliran, bilo od Poslanika, s.a.v.s., ili njegovih ashaba, kako bi se utvrdilo da li

redovno obavlja namaz. Kada je riječ o zekatu, zekat je bio i vjerska i društvena obaveza. Dajući zekat, muslimani nisu izvršavali samo vjersku dužnost, već su i iskazivali lojalnost političkom centru koji je bio zadužen za organizaciju poslova muslimana.

Uz sve navedeno, treba uzeti u obzir i koncepte vezane za političko organiziranje i identitet zajednice koji su dominirali za života Poslanika, s.a.v.s., a koji nisu univerzalni. Jedan od takvih koncepata je glavarina, na kojoj Poslanik, s.a.v.s., nije uvek insistirao. Zorni primjeri spomenute činjenice su Ugovor na Hudejbiji, Poslanikovo, s.a.v.s., slanje prvih muslimana u Abesiniju i Medinska povelja koja o muslimanima i jevrejima govori kao o "jednoj zajednici". Treba imati u vidu i da izbor između različitih opcija koje se daju drugoj zajednici i/ili neprijatelju ovisi o brojnim faktorima, kao što su odnos snaga, historija međusobnih odnosa i (ne)postojanje potencijalne i realne opasnosti. Stoga, odluke koje je Poslanik, s.a.v.s., donosio o ovom pitanju, pitanju apostazije i sličnim pitanjima treba sagledavati (i) kroz prizmu njihove političke dimenzije. Kada je riječ o ovom hadisu, treba naglasiti da je temeljno obilježje identiteta u vrijeme Poslanika, s.a.v.s., bila vjerska pripadnost te da su se prava i obaveze unutar zajednice i prema drugim zajednicama ostvarivali na temelju te pripadnosti.

Mišljenje koje zastupamo nije bez presedana u muslimanskoj interpretativnoj tradiciji. U konsultiranoj literaturi gotovo isto tumačenje našli smo kod Muhammada b. Ismā‘ila aş-Şan‘āniјa (u. 1182. po H.), čije tumačenje uključuje sljedeće tvrdnje: a) Riječ *ljudi* u hadisu označava one protiv kojih je Poslaniku, s.a.v.s., naređena borba (a ne samo mnogobošće); b) prihvatanje islama je samo jedan od razloga zbog kojih se borba treba prekinuti (ali ne i jedini razlog). Naime, on tvrdi da je "hadis naveden kako bi se ukazalo na krajnju tačku u vremenu do koje je dozvoljeno boriti se" (*Al-hadītu sīqa li-bayāni l-gāyati ‘llatī ubīha ilayhā l-qittāl*), u smislu da Poslanik, s.a.v.s., želi kazati da mu je borba zabranjena protiv nekoga ko prihvati islam, i to je temeljna intencija razmatranog hadisa, i c) Poslaniku, s.a.v.s., nije naređeno

da zalazi u motive prihvatanja islama, što jeste jedna od poruka ovog hadisa, a može biti i njegova primarna intencija. Ovakvo tumačenje prihvata i Yūsuf al-Qarađāwī (r. 1926), koji isto tumačenje pripisuje i Ibn Taymiyyi (u. 728. po H.).³⁴

Svako drugačije tumačenje smatramo usiljenim i nedovoljno argumentiranim. Primjer za usiljeno tumačenje je tumačenje prema kojem borba podrazumijeva i alternativne opcije, poput džizje, koje Ibn Haġar navodi kao jedno od mogućih tumačenja. Primarni razlog ovakvih tumačenja, kako smo naznačili, jeste razumijevanje ovog hadisa na način da je u njemu akcenat stavljen na borbu, a ne na njen prekid. I tumačenje prema kojem se ovaj hadis odnosi samo na mnogobošce, koje je najrasprostranjenije u literaturi, nedovoljno je argumentirano. Pored toga što su i mnogobošci na koje se odnose ajeti s početka sure “At-Tawbah” imali i drugih opcija i što se Poslanik, s.a.v.s., nikada nije borio protiv nekoga ko mu se nije oružano suprotstavljaо, argument koji se navodi u prilog tom mišljenju je vrlo slab. To što se samo u jednoj verziji ovog hadisa koja se prenosi od Anasa b. Mālika spominju mnogobošci irelevantno je ako se ima u vidu da se u hadisima koje se prenose od drugih ashaba spominju ljudi i ako se u svim drugim verzijama hadisa od Anasa b. Mālika, također, spominju ljudi.

Zaključak

Na osnovu svega navedenog jasno je da razmatrani hadisi prenose poruku da je Poslaniku, s.a.v.s., zabranjeno boriti se protiv onih koji prihvate islam i na ravni prakse svjedoče svoju pripadnost zajednici muslimana, bez obzira da to čine iz uvjerenja ili nekog drugog razloga. Samo ako se ovi hadisi protumače na način da je njihov fokus na prekid borbe, a ne na borbi, mogu se izbjegići usiljena i neargumentirana tumačenja, poput onog da se hadis odnosi na mnogobošce koji su imali samo dvije opcije, da

³⁴ Yūsuf al-Qarađāwī, *Fiqhu l-ġihād*, dva toma, Maktabatu Wahbah, Kairo, 2009., tom I, str. 355–357.

se bore ili prihvate islam, i očuvati značenjska koherentnost aje-
ta i hadisa koji govore o ovom i srodnim pitanjima. Među onima
koji ove hadise tumače na navedeni način jesu Ibn Taymiyya,
Muhammad b. Ismā‘il aš-Šan‘ānī i Yūsuf al-Qarađāvī.

U radu su navedene brojne indicije koje ukazuju na to da
hadis treba protumačiti na spomenuti način. Jezički kontekst
ovih hadisa, njihova jezička analiza, Kur'an, drugi vjerodostoj-
ni hadisi te praksa i mišljenja ashaba nedvosmisleno ukazuju
na to da je u ovom hadisu akcenat stavljen na prekid borbe, a
ne na borbu. S druge strane i posljedično tome, oni potcrtavaju
poruku da je za pristupanje muslimanskoj zajednici potrebno
samo formalno prihvatanje islama koje se očituje u svjedoče-
nju da nema drugog božanstva osim Allaha (i da je Muhammad
njegov poslanik) i vjerskoj praksi koja je svojstvena muslimani-
ma. Tome treba dodati da je koncept političkog organiziranja i
odnosa među zajednicama u vrijeme Muhammeda, s.a.v.s., bio
drugačiji od koncepata u svjetlu kojih se ponekad razmatraju
ovakvi i slični hadisi. Kada se sve to ima u vidu, dolazi se do za-
ključka da Poslanik, s.a.v.s., u ovim hadisima ustanovljava kri-
terije na osnovu kojih neko postaje član zajednice muslimana,
što za posljedicu ima zabranu borbe protiv njega i njegovo pre-
uzimanje svih prava i obaveza koje imaju članovi te (vjerske i
političke) zajednice.

U pozadini svih drugih tumačenja стоји prepostavka da je
u ovom hadisu akcenat stavljen na borbu. Takva prepostavka
dominirala je u klasičnim komentarima hadiskih zbirki te kod
bošnjačkih hadiskih učenjaka u recentnije doba uslijed odsu-
stva kritičkog odnosa prema klasičnim hadiskim autoritetima.
Ona je posljedica više faktora, među kojima su najvažniji lite-
ralistička metodologija tumačenja hadisa, atomistički pristup
vjerskim izvorima te dominantne društveno-političke prilike.

Literatura

Korkut, Besim, *Kur'an s prevodom*.

'Askalānī (al-), Ibn Ḥaḡar, *Fathu l-Bārī bi-ṣarḥi "Ṣaḥīḥi l-Buhārī"*, stručna obrada: 'Abdul'azīz b. 'Abdullāh b. Bāz i dr., trinaest tomova, Al-Maktabatu s-salafiyya, bez godine izdanja.

Buhārī (al-), Muḥammad b. Ismā'īl, *Sahihu-l-Buhari: Buharijeva zbirka hadisa*, s arapskog preveli: Hasan Škapur i dr., četiri toma, Visoki saudijski komitet, Sarajevo, 1429/2008.

Fatić, Almir, *Kur'anski semantički kontekst*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu – El-Kalem, Sarajevo, 2014.

Handžić, Mehmed, *Izabrana djela – Knjiga IV: Tefsirske i hadiske rasprave*, urednik i pripeđivač: Enes Karić, Ogledalo, Sarajevo, bez godine izdanja.

Hatṭābī (al-), Abū Sulaymān, *Ma'ālimu s-sunan: Ṣarḥu "Sunani Abī Dāwūd"*, stručna obrada: Muḥammad Rāġib aṭ-Ṭabbāḥ, četiri toma, Al-Maṭba'atu l-ilmiyya, Halep, 1351/1932.

Mizzī (al-), Ğamāluddīn, *Tahdību "Al-Kamāli fī asmā'i r-riğāl"*, stručna obrada: Bešār 'Awwād Ma'rūf, trideset pet tomova, Muassasatu r-risāla, Bejrut, 1403/1983.

Naysābūrī (al-), Muslim b. al-Ḥaḡgāġ, *Muslimova zbirka hadisa sa komentarom*, s arapskog preveli i prokomentirali: Šefik Kurdić i Semir Rebronja, osam tomova, Islamski pedagoški fakultet – Centar za proučavanje orijentalne civilizacije i kulture, Zenica – Novi Pazar, 2015.

Nawawī (al-), Yaḥyā b. Șaraf, *Al-Minhāgu fī ṣarḥi 'Ṣaḥīḥi Muslim b. al-Ḥaḡgāġ'*, osamnaest tomova, Muassasatu Qurṭuba, 1414/1994.

Qaraḍāwī (al-), Yūsuf, *Fiqhū l-ğihād*, dva toma, Maktabatu Wahbah, Kairo, 2009.

Siġistānī (al-), Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Eš'at, *Sunen Ebu Davuda*, s arapskog preveo i prokomentirao: Mahmut Karalić, sedam tomova, El-Kelimeh, Novi Pazar, 2012.

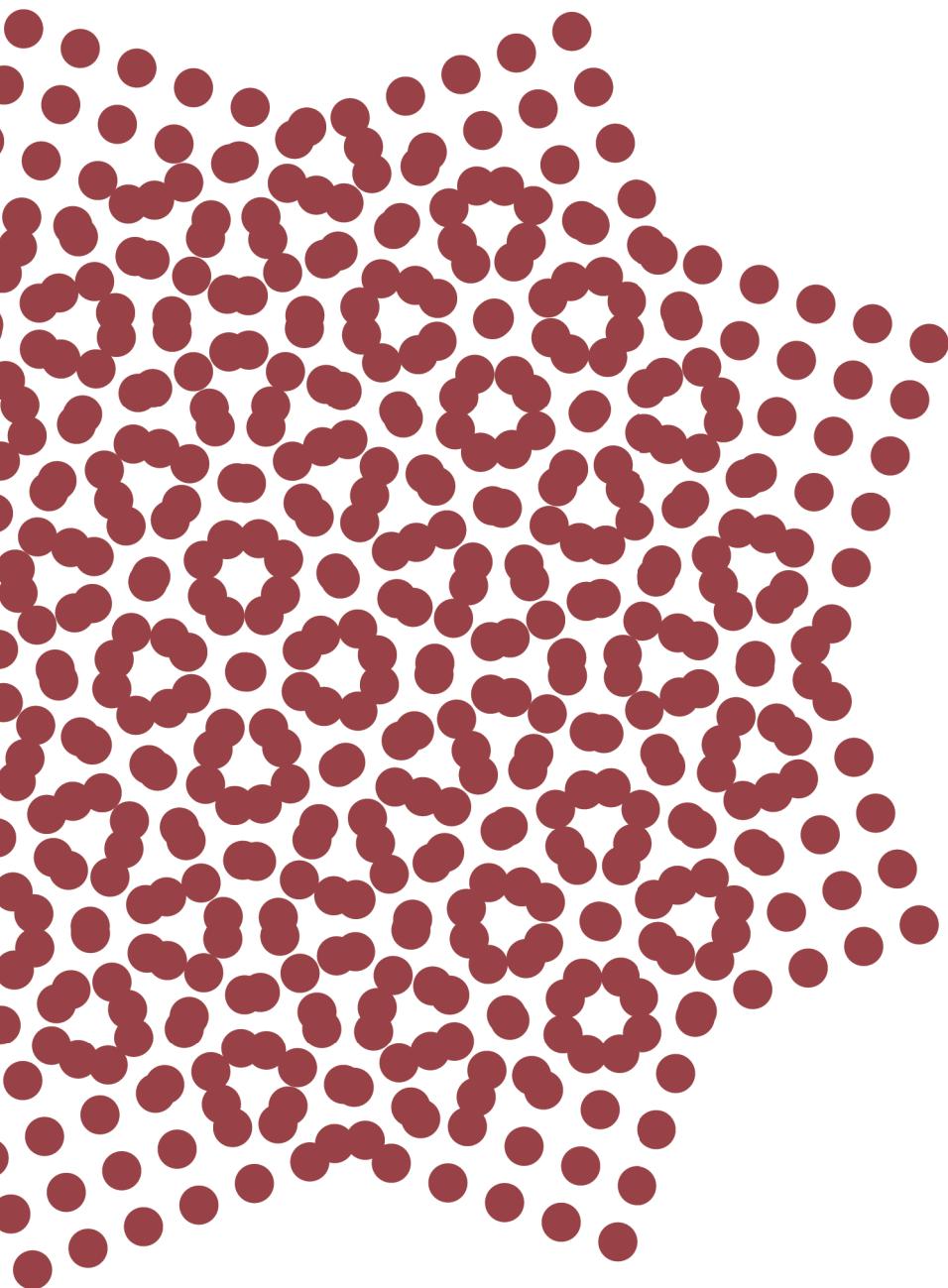
Silajdžić, Adnan, *40 hadisa sa komentarom*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu – El-Kalem, Sarajevo, 1426/2005.

Šāfi'i (al-), Muḥammad b. Idrīs, *Ar-Risāla*, stručna obrada: Ahmād Muḥammad Šākir, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1357/1938.

Trnka-Uzunović, Amira, "Specifičnosti partikule *ḥattā* u arapskom jeziku", u: *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, br. 40, 2019., str. 47–61.

Internet izvori

sunnah.alifta.gov.sa



SAMEDIN KADIĆ

Razumijevanje islama u *Islamskoj deklaraciji* Alije Izetbegovića

Samedin Kadić
*docent na Katedri za islamsku
filozofiju*
samedin.kadic@fin.unsa.ba

Originalni naučni rad
Primljeno: 05. 7. 2021.
Prihvaćeno: 19. 10. 2021.

Ključne riječi
Alija Izetbegović, Mladi
muslimani, *Islamska
deklaracija*, reformizam,
modernizam, politički islam

Sažetak

U ovom radu se izlažu politička geneza i osnovne ideje u djelu *Islamska deklaracija* Alije Izetbegovića. Propituje se teorijska pozadina i diskursi koji su utjecali na autora. Iznosi se hipoteza kako je *Islamska deklaracija* eklektičko djelo i da Izetbegović u biti sintetizira ključne koncepte najdominantnijih figura muslimanskog vjerskog reformizma i političkog modernizma, krećući se po liniji Afgani – Mawdudi – Qutb, da bi u mnogim tačkama koïncidirao sa diskursom pokreta Muslimanska braća (al-Îhwân al-Muslimûn). *Islamska deklaracija* je svojevrstan presjek navedenih linija i kao takva Izetbegovićev prilog globalnoj raspravi muslimanske inteligencije o problemima muslimanskog preporoda koji su bili presudno određeni kolonijalnim kontekstom, muslimanskom potčinjenošću i civilizacijskom dekadencijom, te laističkim potiranjima islamskih simbola u srcima već poniženih i poraženih muslimanskih zemalja, gradova, institucija.

Understanding Islam in *Islamic Declaration* by Alija Izetbegović

فهم الإسلام في كتاب
الإعلان الإسلامي لعلي عزت بيفوش

Keywords:

Alija Izetbegović, Young Muslims, Islamic Declaration, reformism, modernism, political Islam

الكلمات المفتاحية:

علي عزت بيفوش، الشباب المسلمين،
«الإعلان الإسلامي»، الإصلاحية، الحداثة،
الإسلام السياسي

110

Abstract:

This paper presents the political genesis and basic ideas in the work *Islamic Declaration* by Alija Izetbegović. The theoretical background and discourses that influenced the author are being examined. The hypothesis is that *Islamic Declaration* is an eclectic work, and that Izetbegović essentially synthesizes the key concepts of the most dominant figures of Muslim religious reformism and political modernism, moving along the Afghan-Mawdudi-Qutb line, to coincide at many points with the discourse of the Muslim Brotherhood movement (*al-İhwān al-Muslimūn*). The work *Islamic Declaration* is a kind of intersection of these lines, and in that respect Izetbegović's contribution to the global debate of the Muslim intelligentsia on the problems of the Muslim revival that were essentially determined by the colonial context and the secular persecution of Islamic symbols in the hearts of already humiliated and defeated Muslim countries, cities, institutions.

الملخص:

يُقدم في هذا البحث التكوين السياسي والأفكار الرئيسية من كتاب «الإعلان الإسلامي» لعلي عزت بيفوش. وتتم فيه دراسة الخلفية النظرية والخطابات التي أثرت في فهم الكاتب للإسلام. وتقدم الفرضية أن «الإعلان الإسلامي» كتاب تركيبي وأنه أساساً يرتكب فيه عزت بيفوش المفاهيم الرئيسية لأبرز شخصيات الإصلاحية الدينية والحداثة السياسية الإسلامية الإسلاميين وهو يتابع الخط الأفغاني - المودودي - قطب فيتفق في كثير من النقاط مع خطاب حركة الإخوان المسلمين. ويمثل «الإعلان الإسلامي» عرضاً نوعياً للخط المذكور ومساهمة عزت بيفوش في المناقشة العالمية للمثقفين المسلمين عن قضايا نهضة المسلمين التي كان يحدّدها أولاً السياق الاستعماري وخضوع المسلمين والانحطاط الحضاري والنفي العلماني للرموز الإسلامية في قلوب الدول والمدن والمؤسسات المسلمة التي قد تم احتقارها وهزيمتها.

Uvod

Obrazovan i intelektualno formiran na evropskoj humanističkoj literaturi, Alija Izetbegović (1925–2003), autor političkog manifesta *Islamska deklaracija*, svojim teorijskim i referencijalnim fundusom, zatim senzibilitetom svog mišljenja, te metodologijom izvođenja zaključaka u potpunosti pripada evropskoj tradiciji idealističkog razumijevanja etike i politike. U toj tradiciji, posljednji zahtjev morala, shvaćenog kao umno djelovanje na sebe i druge ljude, jeste izgradnja zajednice u kojoj je moguć moralan, pravedan, slobodan, dostojanstven život. Politika je tako ne samo neodvojiva od etike već i njen kardinalni rezime. Posljednji moralni zahtjev čovjeka prema samom sebi jeste stvaranje političke stvarnosti u kojoj će život umnih subjekata biti moralan i moralniji.¹

Budući da nije imao formalno islamsko teološko obrazovanje (neki će reći nažalost, a neki na sreću), njegovo razumijevanje izvora islama (pod čim se u *Islamskoj deklaraciji* uglavnom misli na Kur'an) nije bilo opterećeno kazuističkim začkoljicama i formalističkim okaminama sistematske teologije, ali, isto tako, ni obogaćeno kako bližim uvidima u široke univerzume klasične muslimanske interpretacijske kulture a tako ni dubljim iskustvima muslimanskih obrednih, ulemanskih i pučkih partikularnosti. Islam je za Izetbegovića, kao laičku neulemansku ličnost, primarno bio etika, i kao takav nužno političan. Islam je politički ili nije islam. Ovakvo razumijevanje islama derivirano je najvećim dijelom iz njegovog razumijevanja zapadne etike i politike. Upravo je to jedan od temeljnih nesporazuma kada je u pitanju *Islamska deklaracija*. Ona nije izvedena iz pojmovnih modaliteta klasičnog muslimanskog mišljenja, već je u potpunosti zasnovana na zapadnoj deduktivnoj metodologiji (čak i onda kad slijedi muslimanske reformiste) u kojoj su principi neumoljivo nadređeni krnjavoj stvarnosti. Druga je stvar što su ti principi ili strukture savršeno usklađeni sa "Islamom".

1 Erik Vajl, *Politička filozofija*, Nolit, Beograd, 1981, str. 32.

Izetbegovićev islam je, poput Hegelove ideje, samosvjestan, slobodan, uman, savršen.

Prema riječima samog Izetbegovića, nacrt teksta *Islamske deklaracije* nastao je 1969. godine u Sarajevu, u tadašnjoj Socijalističkoj federativnoj republici Jugoslaviji, da bi ga autor 1970. godine "konačno redigovao i poslao u svijet".² Iako je spis umnožavan u periodu većem od jednog desetljeća, kako u SFRJ tako i u dijaspori, u žigu domaće javnosti će doći tek 1983. godine kada će Izetbegovićevo autorstvo biti jedno od ključnih tačaka optužnice na tzv. Sarajevskom procesu protiv grupe muslimanskih intelektualaca prilikom kojeg je Izetbegović zbog "krivičnog djela udruživanja radi neprijateljske djelatnosti i kontrarevolucionarnog ugrožavanja društvenog uređenja" osuđen na četrnaest godina zatvora, u kojem je ostao do 1988. godine. Period koji je uslijedio je manje-više poznat. Nakon srpske agresije na BiH i genocida nad Bošnjacima (1992–1995), *Islamska deklaracija* se ponovo koristi kao dokaz u sudskim sporovima, ovaj put kao materijal kojim su optuženici i njihovi svjedoci pokušavali manje-više obrazložiti, kontekstualizirati i dati smisao genocidu nad Bošnjacima, uništavanju islamskog kulturnog naslijeđa, silovanjima, barbarским opsadama. Silogizam je uprkos retoričkim prerušavanjima prilično jednostavan. Prema prvoj premisi, Izetbegović je islamski fundamentalist, jer je njegova *Islamska deklaracija* fundamentalističko štivo. Prema drugoj: pošto su Bošnjaci prihvatali Izetbegovića za svog političkog lidera, i oni su fundamentalisti. Agresija na BiH i genocid bili su priželjkivana konkluzija.³

2 Alija Izetbegović, *Sjećanja, Autobiografski zapis*, Sarajevo, 2001, str. 35.

3 Srpski orijentalist Darko Tanasković u tekstu "Kako biti panislamista u Bosni?", objavljenom 2013. godine, Izetbegovićev poziv u *Islamskoj deklaraciji* na muslimansko, kulturno i političko buđenje komentira opomenom: "Pred najavom tog buđenja nije preporučljivo spavati." (Darko Tanasković, "Kako biti panislamista u Bosni?", *Islamska deklaracija* u dijalektici univerzalnog i lokalnog, *Politeia*, 2013, vol. 3, br. 5, str. 165–176) Ovako završiti tekst, osamnaest godina nakon genocida nad Bošnjacima potvrđenog na međunarodnim sudovima, nakon nečuvenog uništavanja islamskog naslijeđa tokom agresije na BiH, nakon *bijelih traka*, nakon opsada gradova, sistemskih silovanja itd., može samo neko ko je intimno nezadovoljan rezultatima genocida.

Izvori i utjecaji

Na koji način danas, pola stoljeća nakon prvog objavljivanja, razumijevati *Islamsku deklaraciju*? Iako obiluje avangardnim pluralom (“naš cilj”, “naša deviza”, “deklaracija koju danas predajemo javnosti”, “našu poruku posvećujemo uspomeni naših dragih drugova” itd.), njen autor je nesumnjivo Alija Izetbegović i glasine kako je *Islamska deklaracija* napisana kao zajednički idejni nacrt užeg broja ljudi, a koji je Izetbegović teorijski, stilski i programski precizirao, sasvim sigurno nisu istinite. Za koga je pisana *Islamska deklaracija*? Namijenjena je “Muslimanima.” Ali kojim i kakvim “Muslimanima”? Onim muslimanima “koji znaju gdje pripadaju i koji u svom srcu jasno osjećaju na kojoj strani stoje.”⁴ Pisana je za simpatizere. Time dolazimo do bližeg (žanrovskog) određenja teksta: *Islamska deklaracija* je agitacijska platforma, ideoološki dokument, program čiji je cilj “islamizacija muslimana.”

Autor već u proslovu priznaje eklektični karakter deklaracije ističući kako ona “ne sadrži ideje koje bi se mogle smatrati potpuno novim”⁵. Na koje ideje Izetbegović misli? Očigledno na bogati repertoar reformatorske i obnoviteljske tradicije; štaviše, sam autor se izjašnjava kako iza manifesta stoji revivalistička motivacija: “Alternativa je jasna: ili kretanje u pravcu islamske obnove ili pasivnost i stagnacija.”⁶ Ali u vremenu kada je objavljena *Islamska deklaracija*, ovaj se repertoar već bio iskristalizirao u mnoštvo divergentnih tendencija koje su, iako su se mogle svesti na nekoliko zajedničkih signatura, pod pojmovima “obnove” i “preporoda” podrazumijevale sasvim razlike, ako ne i suprotne stvari. Štaviše, opći reformistički tok se brzo pocjepao na nekoliko rukavaca, sa često suprotstavljenim programima.

Iako reformizam pokriva prilično širok semantički prostor, čini nam se kako Izetbegović sintetizira ključne koncepte najdominantnijih figura ovog naslijeđa, prije svega vjerskog

4 Alija Izetbegović, *Islamska deklaracija*, Bosna, Sarajevo, 1990, str. 1.

5 Ibid., str. 2.

6 Ibid., str. 4.

reformizma i političkog modernizma, krećući se po liniji Afgani – Mawdudi – Qutb, da bi u mnogim tačkama koincidirao sa diskursom pokreta *Muslimanska braća* (*al-İhwān al-Muslimūn*). Želeći da revitalizira duh muslimanskog aktivizma, Džemaludin Afgani je ponavljao kako je preporod islama u uvjetima moderne dekadencije odgovornost samih muslimana. Iako je promovirao otpor Zapadu, želio je da muslimani usvoje dostignuća nauke i tehnike kako bi opet postali moćni. U političkom smislu se zalagao za dekolonijalizaciju islamskog svijeta promovirajući “islamsku ligu” ili “svemuslimansko i sveislamsko političko organiziranje”.⁷ Otuda se za njega i vezuje termin “panislamizam” kao ideologija koja zagovara političko jedinstvo muslimanskih zemalja u cilju njihovog prosperiteta, dekolonijalizacije i ekonomskog, političkog, kulturnog i vojnog osnaživanja. Afganijeve ideje će nastaviti razvijati Muhammed ‘Abduhu, “školovani teolog tradicionalnog tipa”, kako ga opisuje Fazlur Rahman, koji će se snažno zalagati za dinamičko razumijevanje islama. Obojicu karakterizira prepoznatljivi obrazac čitanja muslimanske povijesti: razina muslimanskog progresu je uvijek bila proporcionalna kvalitetu i kreativnosti *idžtihāda*, dok je dekadencija uviјek dolazila sa *taqlīdom* ili slijepim oponašanjem.⁸ Iako su islam opisivali u panislamističkim terminima, iako su bili inspiracija brojnim pojedincima i grupama, sami nisu zasnovali nikakav politički front. Tek će se kasnije sa *Muslimanskom braćom* islamski preporod javiti u formi konkretnog pokreta, čiji osnivač, Hassan al-Benna, iako je načelno crpio inspiraciju od Afganija, nije formulirao teorijski respektabilan diskurs, te je u njegovom djelu politika, i to shvaćena kao čisti aktivizam, dominirala nad teologijom i filozofijom. Tek će Sayyid Qutb, nakon pristupanja ovom pokretu pedesetih godina 20. stoljeća, artikulirati glavne ideološke linije *Muslimanske braće*: akcija kao parametar vjerenja, interpretacija moderne epohe kao novog *džahilijjeta* kojim dominiraju eksploracija, dehumanizacija i otuđenje, zatim

7 Enes Karić, *Tumačenje Kur'ana i ideologije XX stoljeća*, Bemust, Sarajevo, 2002, str. 15.

8 Ibid., str. 42.

okcidentalistički opis Zapada kao striktno hedonističke, imperialističke i materijalističke civilizacije, promocija obrazovanja kao ključa obnove, te žestoka kritika uleme i šejhova kao religijskog establišmenta koji u biti čuva i legitimira *status quo* u muslimanskim sredinama.⁹ U nekim od ovih tačaka Qutb je bio pod utjecajem Abu al-A'la al-Mawdudija, koji je prvi upotrijebio termin *džahilijjet* u novom, modernom kontekstu, te se zalagao za političku institucionalizaciju islama.¹⁰

Islamska deklaracija je svojevrstan presjek navedenih linija i kao takva Izetbegovićev prilog globalnoj raspravi muslimanske inteligencije o problemima muslimanskog preporoda koji su bili, kao što smo vidjeli, presudno određeni kolonijalnim kontekstom, muslimanskom potčinjeničtvu i civilizacijskom dekadencijom, te laicističkim potiranjima islamskih simbola u srcima već poniženih i poraženih muslimanskih zemalja, građeva, institucija. Kako će Izetbegović i sam izjaviti u *Sjećanjima*: ona je upućena muslimanima svijeta, a ne muslimanima u Jugoslaviji.¹¹

Sadržaj

Deklaracija se sastoji iz tri kraće tematske cjeline (pored uvoda u kojem se izlaže, u prilično svečanom tonu, ideološki itinerer teksta i zaključka koji sumira izneseno opće raspoloženje). Prva cjelina polazi od kardinalnog konstatiranja muslimanske dekadencije (Izetbegović upotrebljava izraze "zaostalost", "nemoć", "ravnodušnost" i nešto rjeđe "razvrat", "prljavština", "nepravda" i "kukavičluk"), da bi se, bez pretjeranog resentimana karakterističnog za ostale reformističke autore, okrenuo analizi povijesnih, političkih i teoloških uzroka dekadencije, te planovima izlaska iz utvrđene stvarnosti. Stanje muslimanske potčinjenosti, s obzirom na sve privilegije koje muslimanski svijet

9 Ibid., str. 163. i dalje.

10 Ibid.

11 *Sjećanja*, str. 50.

ima, po Izetbegoviću je “nenormalno stanje”. Poput Afganija i Qutba, i Izetbegović povijest razumijeva kao test muslimanske vjere. Tamo gdje je povijest zakazala, iznevjerena je vjera. Deklaracija u biti primjenjuje empirijski kriterij: dobar musliman je obrazovan, moćan, prosvijećen musliman; loš musliman je slab, neobrazovan, ravnodušan. Kriterij privrženosti islamu je u potpunosti oovsvjetski. Zaostalost je pokazatelj da su islamski principi, sadržani u duhu Objave, pronestočeni, kompromitirani, izdani. Ključne aktere ove izdaje ili devijacije, i kao takve i ključne prepreke islamskom preporodu, *Islamska deklaracija* lakonski reducira na dva krajnje polisemična pojma: “konzervativce i moderniste”. Bliže određujući pojam “konzervativci”, Izetbegović se upušta u oštru kritiku “staleža hodža i šejhova” kao “glavnih nosilaca konzervativnog shvaćanja u muslimanskom svijetu.”¹² Slijedi pomalo oštra ocjena kako su se “nasuprot jasnim stavovima o nepostojanju svećenstva u Islamu” hodže i šejhovi ipak “organizirali kao poseban stalež koji je za sebe monopolizirao tumačenje Islama i stavio se kao posrednik između Kur'ana i ljudi.”¹³ Iako olakho kritizira postojanje “posebnog staleža”, deklaracija ne daje odgovor niti nudi neki plan, čak ni u dalekim nagovještajima, kako organizirati vjerski život koji bi bio u skladu sa “jasnim stavovima o nepostojanju svećenstva u islamu.” Kako, naprimjer, uspostaviti džematske aktivnosti; ko će, banalno kazano, preuzeti teret vjerske rutine kada se vihor revolucije stiša? Ali, za Izetbegovića je ulema od vjere napravila zanimanje, “vrlo ugodno i unosno”, i oni su onaj sloj muslimanskog društva koji, na koncu, i ne želi promjene. Njima je dobro. Otuda su oni “pogrešni ljudi na pogrešnom mjestu”.¹⁴ Oni su, svođenjem Kur'ana na zvuk i predmet, ugasili živu islamsku misao. Ali pogrešno je isto tako misliti kako Izetbegović ovdje misli samo na hodže i šejhove u lokalnom kontekstu; iz teksta se jasno vidi kako je riječ o univerzalnom problemu muslimanske povijesti i muslimanskog svijeta u čemu on manje više slijedi

12 *Islamska deklaracija*, str. 5.

13 Ibid., str. 6.

14 Ibid.

Muslimansku braću i njihovu, prije svega Qutbovu, kritiku tradicionalne uleme. Ulema je dio sistema; kao takvoj joj opozicionarska *ihwānijska* paradigma nikad neće vjerovati.

Pod “modernistima”, s druge strane, Izetbegović misli na obrazovane vesternizirane muslimane laicističke i nacionalističke orijentacije koji nekritički prihvataju zapadne vrijednosti, ali također koji nekritički odbacuju (budući da islam vide “u hodžama i konzervativcima”) bogatu i duboku islamsku ideju. Oni su “prava nesreća” muslimanskog svijeta. Njihove su reforme metodološki pogrešne jer nemilosrdno kidaju kulturno, povijesno, duhovno korijenje vlastite civilizacije, uspostavljajući jedan neprirodni diskontinuitet koji se, potom, kao kakva nezau stavljiva pukotina, širi muslimanskom društvenom stvarnošću. Ova multiplikacija rascjepá kulminira epohalnim jazom između inteligencije i naroda jer “muslimanski narodi neće nikada prihvatiti ništa što je izričito suprotno Islamu”.¹⁵ Narod osjeća i voli islam. Otuda je cilj stvaranje inteligencije koja će ličiti na svoj narod, koja će islamski *misliti i osjećati*. Prvom cjelinom, u najkraćem, dominira egzaltirana i prkosna atmosfera karakterističnog postkolonijalnog buđenja: muslimani pripadaju sami sebi!

U drugom dijelu se definiraju ideološke osnove islamskog preporoda čiji je konačni cilj uspostavljanje islamskog poretka. Izetbegović, kako vidimo, ne upotrebljava riječ “država”, nego dosta širi pojam “poredak” kako bi naglasio sintetički, organski karakter islama. Da je Izetbegovićeva vizija islamskog poretka čisti utopizam, ukazuje nam opis tog poretka kao stanja u kojem će većina konflikata koji su bili prisutni u muslimanskim društvima biti dokinuta. Islam je povijesna i metapovijesna religija u isto vrijeme. Izetbegović se bavi njenom povijesnošću. Njegova “teologija” je osovjetska, pragmatička. Kao što je moral po samoj svojoj prirodi politika, tako je i posljednji zahtjev vjere uspostava integralnog poretka u kojem će moralni koncept religije biti sačuvan i poštovan. Vjera ima primat nad zakonom, ona je početak i kraj, dok je zakon samo okvir i instrument.

¹⁵ Ibid., str. 17.

Nespojivost islamskog poretka sa laicističkim konceptom je intristična. Štaviše, "nema mira ni koegzistencije između 'islamske vjere' i neislamskih društvenih i političkih institucija".¹⁶ Šta ovom rečenicom autor hoće da kaže? U *Islamskoj deklaraciji* se mnoge stvari podrazumijevaju, koje, inače, mogu biti vrlo polisemične. Mnoge ideje su iznesene u previše rezolutnom, decidiranom tonu. Možda zato što ova deklaracija pripada revolucionarnoj misli koja prije svega mora biti samouvjerena, a potom i konkretna i nedvosmislena. Izetbegović je vjerovatno mislio da islam ne može biti kompatibilan sa nemoralom, ateizmom i nepravdom. Ali da li je baš sve što je izvan "islamske vjere" nemoralno i loše? Zapravo, pisac *Islamske deklaracije* se sve vrijeme kreće u idealnom prostoru principa i često zanemaruje nepredvidivost, zbrku i drčnost stvarnosti. Kod njega je riječ o rekonstrukciji i reaffirmaciji *temeljnih* islamskih principa kakvi su dati u Objavi: vjerovanje u Boga, prirodni moral, odgovornost, društvena pravda, red, mir, učenost, otvorenost prema svijetu. Otuda *Islamska deklaracija* obiluje kategoričkim iskazima koji otvoreno izazivaju činjenice. Koji su razlozi ove privrženosti principima? S jedne strane, Izetbegović je, kao što smo rekli, formiran na evropskoj idealističkoj literaturi. Njegova inspiracija su autori sistema. S druge strane, on živi u manjejskom svijetu i nije mu se teško opredijeliti. U vremenu kada on piše *Islamsku deklaraciju* svaki od ovih temeljnih principa je bio ugrožen. Muslimani prestaju biti muslimani. Pred ovom strašnom stvarnošću, uslijed straha pred potiranjem temeljnih principa, sve ostalo gubi primat. To je možda razlog što on i nije pretjerano zainteresiran za partikularnosti i formalizme. Uprkos brojnim simplifikacijama, ovi principi su izvedeni u bazičnoj korespondenciji sa tekstom Objave, te podsjećaju na klasične ciljeve šerijata (*maqāsid aš-šari'a*). Važno je još istaći kako se Izetbegović ne upušta ni u kakvu purifikaciju fundamenata; on te fundamente drži dovoljno samorazumljivim i jednostavnim. Treba ih samo živjeti i sprovesti u djelo.

16 Ibid., str. 22.

U posljednjoj cjelini se pristupa praktičnim strategijama za realizaciju islamskog poretku i uspostavu islamske vlasti. Taj put striktno ide od vjerske i moralne ka političkoj revoluciji; jedna bez druge je manjkava. Vjerska i moralna obnova je zapravo pravo značenje sintagme “islamizacija Muslimana”. Otuda cilj deklaracije i nije stvaranje političke stranke, nego pokreta jer samo pokret “uključuje etička mjerila” i “moralno angažira ljude”. U realizaciji ovog idealja, ili, kako kaže Izetbegović, u ostvarivanju “biti Islam”, nema kraćeg puta. U samoj deklaraciji se nekoliko puta izričito odriče postojanje bilo kakvih mesija, *mahdija* ili spasitelja koji bi jednopotezno uklonili “teror povijesti”. Izetbegović je za povijesnu, a ne antipovijesnu obnovu muslimanskog svijeta: rad, žrtva, napor. Slijedi razrada ideje *panislamizma* u afganijevskom stilu. Panislamizam, shvaćen kao “stvaranje određenih supranacionalnih struktura”, po Izetbegoviću je prirodna funkcija islamskog poretku.¹⁷ S druge strane, panislamizam kao koncept nikad u Bosni i Hercegovini nije imao neku prođu. *Islamska deklaracija* je u tome izuzetak, incident. Amir Karić tvrdi kako “Bošnjaci u modernoj povijesti nisu zagovarali i promovirali politički panislamizam, koji im je pripisivan kao immanentna pojava i za koji se i danas optužuju, s ciljem opće, a, prije svega, političke stigmatizacije”¹⁸

Povijesni kontekst

Kakav je onda kontekst u kojem Izetbegović piše *Islamsku deklaraciju* u kojoj se tako odvažno zalaže za uniju muslimanskih zemalja? Da bi se to razumjelo, potrebno je, pored epohalnih napetosti i geopolitičkih promjena, imati u vidu i angažiranost tadašnjeg komunističkog jugoslovenskog establišmenta oko Pokreta nesvrstanih. Jugoslovenskom rukovodstvu je bilo stalo do dobrih odnosa sa muslimanskim zemljama koje su, kao što je poznato, činile značajan broj članica. Političke stuge u odnosu

¹⁷ Ibid., str. 47.

¹⁸ Amir Karić, *Panislamizam u Bosni*, Connectum, Sarajevo, 2006, str. 184.

na muslimansku zajednicu su počinjale popuštati, dolazi do "kontrolirane liberalizacije", a brojni muslimanski intelektualci, među kojima i izvjestan broj teologa, profitiraju od novonastale situacije. Ovaj kontekst je ključni po našem mišljenju za razumijevanje kako motivacije koja stoji iza teksta, tako i odvažnosti i naivnosti koje ga odlikuju. Slojevite i teške okolnosti u kojima su "programi" poput *Islamske deklaracije* nastajali, danas se uglavnom zanemaruju. Ali kao i svaki drugi tekst, i ova deklaracija je inherentno historična. Izetbegović je mislilac u opsadi. Imajući u vidu zidove kojima je bio okružen, ne čudi toliko njegova hrabrost, koliko moć anticipacije, politički instinkt, živa interpretacija vjerskih idealova i istančan osjećaj za moralnu dekadenciju.

Šta je za Izetbegovića islam?

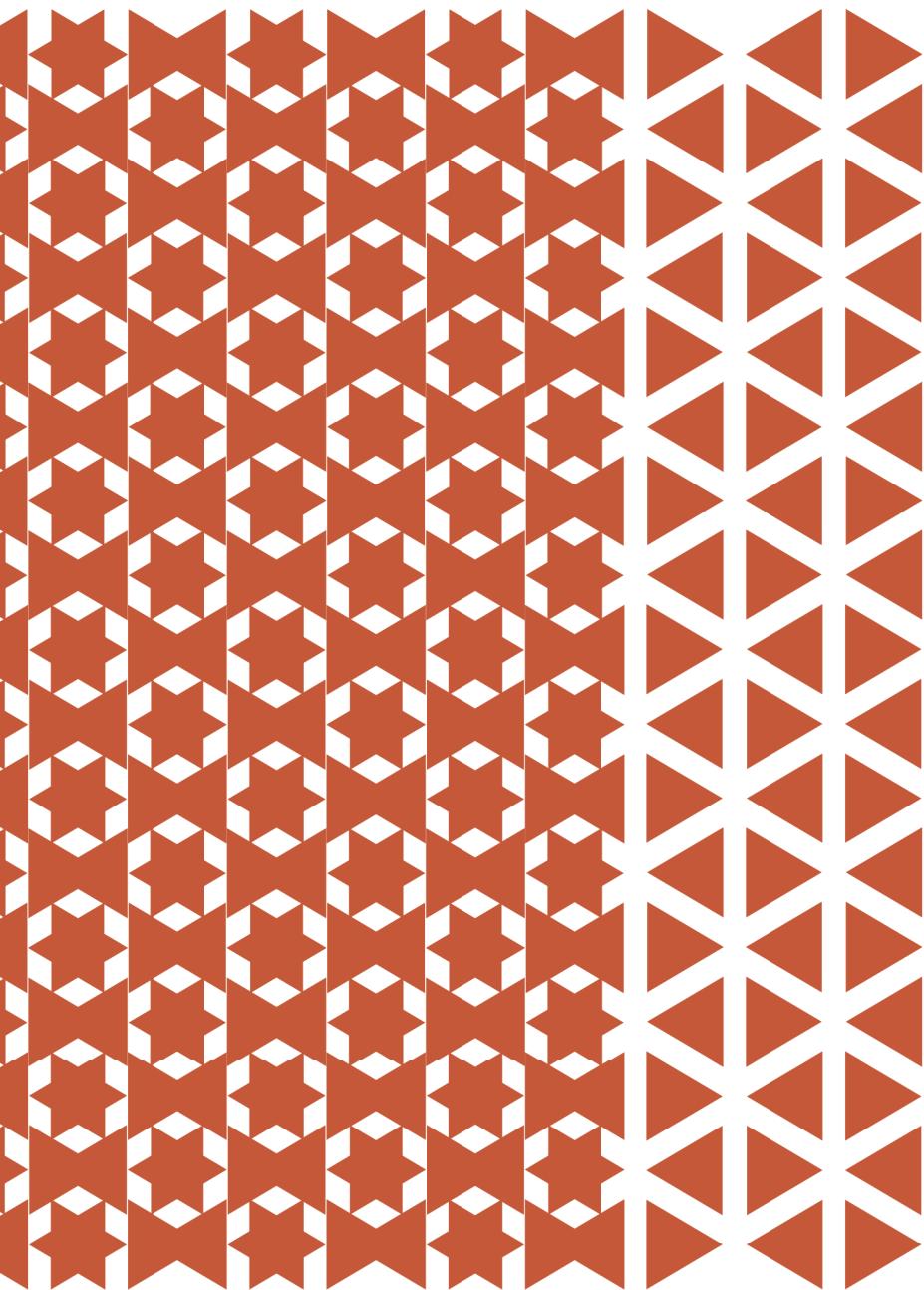
Na kraju, šta je za Izetbegovića islam? Politički sistem, osobna vjera, neka transcendentna istina? U *Islamskoj deklaraciji* se riječ "islam" upotrebljava čak 365 puta, dok se riječ "Bog" javlja 14 puta. (Ime "Allah" je upotrijebljeno dva puta, dok ime Muhammed nijednom). I ovdje Izetbegović slijedi opći kurs muslimanskog modernog mišljenja. W. C. Smith, naime, primjećuje kako se u Kur'anu riječ "Bog" pojavljuje 2.697 puta; riječ "islam" osam puta. Međutim, u djelima savremenih muslimana ovaj je odnos u velikoj mjeri preokrenut.¹⁹ Šta nam to govori? Prvo da je islam, počevši od druge polovine 19. stoljeća, sve više esencijaliziran i pretvaran u zaseban, ekskluzivan entitet. Iako islam jeste i vjera i ideal i empirijska stvarnost, moderni će muslimani stavljati naglasak upravo na (transcendentni) ideal i stvarnost, uprkos tome što je vjera, u smislu osobne predanosti Bogu, njeni prvo i hronološko i logičko određenje.

Izetbegovićev cilj jeste ostvarenje islama kao idealova i kao stvarnosti, ali on zna i potcrtava kako to nije moguće izvesti, niti ima smisla, bez njegovog prvog i osnovnog značenja.

19 Wilfred Cantwell Smith, *Smisao i kraj religije*, El-Kalem, Sarajevo, 2019.

Literatura

- Izetbegović, Alija, *Islamska deklaracija*, Bosna, Sarajevo, 1990.
- Izetbegović, Alija, *Sjećanja, Autobiografski zapis*, Sarajevo, 2001.
- Karić, Amir, *Panislamizam u Bosni*, Connectum, Sarajevo, 2006.
- Karić, Enes, *Tumačenje Kur'ana i ideologije XX stoljeća*, Bemust, Sarajevo, 2002.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Smisao i kraj religije*, El-Kalem, Sarajevo, 2019.
- Tanasković, Darko, "Kako biti panislamista u Bosni?", *Islamska deklaracija u dijalektici univerzalnog i lokalnog*, *Politeia*, 2013, vol. 3, br. 5.
- Vajl, Erik, *Politička filozofija*, Nolit, Beograd, 1981.



DINA SIJAMHODŽIĆ-NADAREVIĆ

Izvorište i temeljna obilježja islamske religijske pedagogije

Dina Sijamhodžić-Nadarević
vanredni profesor na
Katedri za religijsku pedagogiju
i religijsku psihologiju
dina.sijamhodzic-nadarevic@fin.unsa.ba

Originalni naučni rad
Datum slanja rada: 28. 6. 2021.
Prihvaćeno: 12. 12. 2021.

Ključne riječi
religijska pedagogija, izvori
islama, teološko-pedagoška
utemeljenost, temeljna obilježja

Sažetak

Određenje, predmetnost, sadržaj, interdisciplinarnost i temeljna obilježja religijske pedagogije u islamskoj perspektivi mogu se cijelovito sagledati kroz primarne izvore islama, tj. Kur'an i sunnet, te bogatu klasičnu teološku tradiciju muslimana. Stoga se kroz rad osvjetljavaju ova izvorišna mjesta, a potom da se analiziraju uporišta u kojima današnja naučna oblast "religijska pedagogija" iznalazi svoj sadržaj, ciljeve, predmet i sl. istodobno elaborirajući njenu teološko-pedagošku utemeljenost. Religijsku pedagogiju kao zasebnu naučnu oblast odlikuje niz temeljnih obilježja koja je čine specifičnom zbog pozadine islamskog svjetonazora i jedinstvenog poimanja života, svijeta i čovjeka, od kojih se neka izdvajaju i analiziraju u ovom radu.

Source and Basic Features of Islamic Religious Pedagogy

مُصادر التَّرْبِيةِ الإِسْلَامِيَّةِ وَسُمَاتُهَا الأساسية

Keywords:

religious pedagogy, sources of Islam, theological-pedagogical foundation, basic features

الكلمات المفتاحية:

التَّرْبِيةِ الدينيَّة، السُّمَاتُ الْأَسَاسِيَّة، الْمُصَادِرُ
الإِسْلَامِيَّة، الْمَتَّوَلُونُ إِلَيْهَا

124

Abstract:

The definition, subjectivity, content, interdisciplinarity and basic features of religious pedagogy in the Islamic perspective can be fully viewed through the primary sources of Islam, i.e. the Qur'an and Sunnah, and the rich classical theological tradition of Muslims. Therefore, our aim is to shed light on these sources, and subsequently to analyze the base in which today's scientific field of "religious pedagogy" finds its content, goals, subject, etc. while elaborating its theological and pedagogical foundation. As a separate scientific field, Religious pedagogy is characterized by a number of fundamental features that make it specific, due to the background of the Islamic worldview and unique understanding of life, the world and human beings. Some of these features stand out, and are analyzed in this paper.

الملخص:

إن تعريف التربية الدينية وماذتها ومضمونها وتدخلها التخصصي وسماتها الأساسية في المنظور الإسلامي من الممكن إيجادتها بالكامل من خلال المصادر الإسلامية الرئيسية، هي القرآن الكريم والسنّة، وتراث المسلمين الديني القديم الشري. ولذلك يقصد هذا البحث إضاءة هذه المصادر وبعد ذلك تحليل المراجع التي يجد فيها المجال العلمي الحالي «التربية الدينية» مضمونه، وأهدافه، وماذته، والنّسخ، موضحاً في نفس الوقت تأسسه الديني - التربوي. وتتسم التربية الدينية كمجال علمي خاص بعديد من السمات الأساسية التي تجعلها خاصةً لخلفية وجهة النظر الإسلامية والفهم الفريد للحياة والعالم والإنسان والتي يتم اختيار وتحليل بعضها في هذا البحث.

Izvorište religijske pedagogije u islamskoj normativnoj Tradiciji i klasičnoj muslimanskoj teološkoj misli

U široj perspektivi gledano islamski odgoj i obrazovanje, a čija široka i raznolika pitanja su danas predmet religijske pedagogije, temelje se na religijskim principima, načelima i vrijednostima te time svoje suštinsko izvorište pronalaze u islamskoj normativnoj Tradiciji¹.

Islamsku Tradiciju čini nekoliko izvora tj. Kur'an kao posljednja Božija objava, sunnet kao praksa posljednjeg Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., koji predstavljaju srce autentične islamske civilizacije prema Nasru (2012:7–8). Sve unutar te civilizacije povezano je principima koji su objavljeni u Kur'antu, koje je Poslanik poučavao kroz cijeli svoj život i odražavao kroz sunnet, a što je nadalje razrađivano stoljećima u okviru muslimanske teološke misli. Klasično razdoblje se proteže između kur'anske objave i šesnaestog stoljeća, s naglaskom na vrijeme između desetog i trinaestog stoljeća. U tom periodu je *kelam* ("rasprava") označavao "islamsku fundamentalnu teologiju". Međutim, teologija se može posmatrati i u širem okviru tj. priznaje se da su mnoga pitanja iz različitih područja razmatrana u islamskoj civilizaciji teološka, onako kako je i Chittick određuje "govorenje o Bogu u svim njegovim oblicima" (Winter 2016:2).

Na temeljima normativne Tradicije i klasične muslimanske intelektualne/interpretativne tradicije nicale su i stoljećima cvjetale sve intelektualne i umjetničke discipline, među kojima i islamsko obrazovanje.

Obrazovanje posmatrano kroz prizmu Tradicije je instrument koji je oslobodio čovječanstvo od tmine neznanja u svjetlost istinske vjere i dovodi do potpune predanosti samom Stvoritelju. Ova preorientacija dovela je u sklad čovječanstvo s titulom *ahsen takvim* (najbolje stvorenje), te time uzdigla čovječanstvo na strateški položaj, tj. položaj namjesnika (*khalifetullahi fil-erd*) i Božijeg skromnog sluge na zemlji ('*abdullahi fil-erd*)

¹ U nastavku će biti korišten izraz Tradicija s velikim T.

koji treba svojim znanjem, moralom i djelovanjem usmjeravati povijesni razvoj u skladu sa Božijom voljom.

“Pristupnica” Kur’anu, sura el-Fatiha, koja se nalazi u srcu svakodnevne muslimanske molitve ukazuje na kur’ansko shvatanje obrazovanja. Poput latinskog izraza *educere* što znači voditi i upućivati, kroz Fatihu čovjek iskazuje molitvu “Izvedi nas na Pravi put” tj. put koji vodi ka ljudskoj sreći i cjelovitosti i zbiljskom vječnom svijetu, izbavljanju iz “zaboravnosti” (*nisjan*), “nemara” (*gafla*), neznanja, mržnje, inata, iz svih nemoralnih karakternih crta koje ga mogu sputavati da dosegne Pravi put (Chittick 2011:86). Pravi put je put koji vodi “uspjehu”. Uspjeh se, međutim, ne definira samo terminima materijalnog svijeta, već duhovnoga, koji je više zbiljski i koji je vječni svijet. Svakome treba edukator koji će mu pokazati put ka znanju i spasu. Edukator je upravo to – “vodič” (*hadi*).

Brojna pedagoška pitanja tretirana su u Kur’anu. Kur’an akcentira vrijednost i značaj obrazovanja pri čemu je “iqre” (uči, čitaj) prva objavljena riječ, a “ilm” (znanje) druga najčešće spomenuta riječ u Kur’anu nakon riječi Allah (Naqvi 1981). Pitanja pokrivaju opis ljudske prirode i njenih izvornih akata – aktiviteita², radoznalosti tj. težnje za saznanjem, ilustrirajući radoznalost Musaa, a.s., kroz druženje sa hazreti Hidrom koji obećavajući Hidru da više neće pitati o stvarima koje su mu neshvatljive, ipak zbog ljudske znatiželje nastavlja postavljati pitanja.³ Radoznaost ljudske prirode opisuje se i kroz izraženu želju Musaa, a.s., da vidi Boga i da s Bogom razgovara,⁴ znatiželju Ibrahima, a.s., kroz pitanja Bogu o tome kako oživjava, ali ne zbog toga što Ibrahim, a.s., ne vjeruje nego da mu se srce smiri.⁵ Opisuju se odgojni stilovi, dajući i naputak poslaniku Muhammedu, a.s., da u odgojno-obrazovnom djelovanju bude odmijeren i blag “Samo Allahovom milošću ti si blag prema njima; a da si

2 Ar-Ra'd: 11.

3 El-Kehf: 60–82.

4 Al-A'raf: 142–145; An-Nisa: 164; Ta-ha: 83–84.

5 Al-Baqarah: 260.

osoran i grub, razbježali bi se iz tvoje blizine...”⁶ Na stranicama Kur’ana iščitavaju se i metode učenja i poučavanja kroz praktično usmjeravanje, navođenje primjera i postavljanje pitanja, dijalog, ilustriranje, aktivno slušanje u komunikaciji i interakciji, primjerice i kroz razgovor Ibrahima, a.s., i sina Ismaila u situaciji kada je Ibrahim sanjao san kako mu Bog naređuje da žrtvuje sina on mu saopćava šta je u snu vidio i pita: “O sinko moj, (...), pa šta ti misliš?”, na što mu Ismail odgovara: “O oče moj”, – reče – “onako kako ti se naređuje, postupi; vidjećeš, ako Bog da, da će sve izdržati.”⁷ Pitanja kulture i odgoja također zauzimaju svoje mjesto u kur’anskoj odgojnoj perspektivi ističući važnost i interkulturalnih aspekata: “O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali.”⁸ Odgojno-obrazovna područja su duboko etablirana u kur’anskoj perspektivi, moralni odgoj, duhovni (stanja duše), intelektualni (razine i stilovi razmišljanja), estetski, socijalni i druga područja. Uz pomenuto naglašava se i snažna briga prema osobama s teškoćama u razvoju što zorno pokazuje i primjer kroz koji Bog upozorava Poslanika, a.s., zbog okretanja od slijepca iako nije imao lošu namjeru,⁹ ukazuje na brigu o osobama u nepovoljnem položaju (siročadi, potlačenima, nezbrinutima, bolesnima...) (Sijamhodžić-Nadarević 2018:286–305). Osim navedenih, brojna druga pedagoška pitanja zauzimaju mjesto u kur’anskoj perspektivi. Kur’an je raskošan u metodologiji i pristupu odgoju i obrazovanju zahvatajući tako raznolika područja odgojnog i obrazovnog djelovanja, na temelju čega će ga neki teolozi pedagozi opisati i “cjelovitim pedagoškim projektom”.

Nadalje, Kur’an je pružio učinkovit vodič u odgoju i obrazovanju ilustriran u izvrsnim osobinama poslanika Muhammeda, a.s. Kada je Poslanikova supruga hazreti Aiša upitana o ponašanju Poslanika, a.s., ona je odgovorila jednostavnom rečenicom: “Njegovo ponašanje je Kur’an.”

6 Ali-Imran: 159.

7 As-Saffat: 102.

8 Al-Hugurat: 13.

9 ’Abasa: 1-11.

Poslanik, a.s., pored toga što je bio prenosilac kur'anske poruke, imao je i ulogu pedagoga, odgajatelja (*mueddib, murebbi*) jer je i njegov odgoj direktno od Boga utkan što se vidi i kroz hadis: "Moj Gospodar me odgojio i učinio moj odgoj najljepšim" (*Eddebenī rabbī fe ahsene te'dībī*).¹⁰ Bio je određen da obrazuje i vodi ljude do savršenstva, što je u skladu s ciljem islamskog odgoja i obrazovanja, tj. sa odgajanjem savršenih bića (*insan kamil*) u pogledu njihovih tjelesnih, duhovnih, emocionalnih, intelektualnih, socijalnih, ponašajnih i drugih aspekata. U tom kontekstu je u Kur'anu istaknuto "Vi u Allahovom Poslaniku imate divan uzor."¹¹ Obaveze odgajatelja odgovaraju obavezama poslanika u određenom stepenu i ogledaju se u tome da se trude u svojoj pedagoškoj praksi primijeniti moralne, odgojne i obrazovne standarde u skladu sa svojim mogućnostima.

Uz spomenuto, sunnet je propisao širok i dalekosežan koncept obrazovanja (*ri'ayah*) koji nosi značenje očuvanja i upravljanja, autoriteta i odgovornosti pojedinca spram onih koji su mu podređeni (Abdul Rahman 2011). Autoritet i odgovornost okružuju pitanja koja se odnose na obrazovanje i istovremeno opravdavaju važnost obrazovnog gledišta u islamu prema kojem niko neće izbjegći odgovornost iskazanu kroz hadis: "Svi ste vi čuvari (*kullukum ra'in*) i svi ćete biti pitani..."¹² I svi pojedinci, od odgovornih u strukturama vlasti, autoriteta u porodici, do onih sa najnižim položajem u hijerarhiji, zaduženi su odgovornošću za odgoj i obrazovanje.

Islamski klasični period zabilježio je postojanje kontinuirane tradicije islamske učenosti koja se bavila širim pedagoškim pitanjima na teorijskoj i praktičnoj razini i koja je izučavana integrirano kroz različite pravce mišljenja (pravne – fikske, teološko-dijalektičke, filozofske, tefsirske, sufiske, hadiske...). Ideje muslimanskih mislilaca o odgoju i obrazovanju mnogo su doprinijele onome što se može nazvati islamskom klasičnom pedagoškom tradicijom.

10 Hadis bilježi Ibnu-Semanu u djelu *Edebul-imlai*.

11 Al-Ahzab: 21.

12 Hadis bilježi Buharija.

Stiče se dojam, na temelju dostupnih djela, da su učenjaci islamskog prava (fikha) među učenjacima klasičnog perioda bili jako istaknuti po doprinosu podučavanju/nastavnom procesu reflektirajući pritom neka važna fikhska načela. Jedan broj fakih je napisao stručna pedagoška djela koja predstavljaju osnovu islamskog pedagoškog naslijeda, a neka se predstavljaju u ovom poglavlju.

S tim u vezi Shalabi (1954:4–5) navodi spisak klasičnih muslimanskih mislilaca i njihovih djela klasificirajući ih u dje- la koja se bave poučavanjem, među kojima su: Ibn Džama'ah (1241–1333) – *Tadhkirat al-sami wa-al-mutakallim fi adab al-'ālim wa-al-muta'allim* (*Podsjećanje slušalaca i govornika na bonton učenjaka/učitelja i učenika*), Ibn Shaddad – *Al-A'laqu al-hati-reh* (*Respektabilni odnosi*), al-Nu'aymi (1442–1521) – *Al-Dāris fī tārikh al-madāris* (*Studija o povijesti škola/obrazovanja*), Ebu Hanife – *Nasihatū li ahadi telamizihī* (*Savjet učeniku*), Taškupruza-de (u. 1560) – *Risalah fi al-'ilm al-adab al bahs we al-munazare* (*Poslanica o pravilima istraživanja i raspravljanja*), djelo al-Zarnudžija, al-Qabisija, Ibn Sahnuna, al-Džahiza i još nekoliko drugih. U djelu *Adab al-mu'allimin* (*Bonton učitelja*), pisanom kao priručnik učiteljima, Muhammed b. Sahnun (u. 256. h./869 m.) nudi niz uputa i pravila vezanih za kurikulum i ocjenjivanje do praktičnih pravnih savjeta u pitanjima kao što su zapošljavanje i plaćanje učitelja, organizacija nastave i nastavnog rada sa učenicima u školi, nadzor učenika u školi i učiteljske odgovornosti kada su učenici na putu kući, pravedno postupanje sa učenicima (uključujući, naprimjer, kako se nositi s poteškoćama koje se događaju među učenicima), učionica i nastavna oprema te diplomiranje učenika (Günther 2006:369–370). Zatim Ebu al-Hasan Ali b. Muhammed Halef al-Qabisi, (r. 324. h./935–1012. m.) kroz djelo *Al-Risale al-mufessale li ahval al-mute'allimin we ahkam al-mu'allimin* (*Detaljna rasprava o položaju učenika i propisima za učitelje*) raspravlja o vrijednosti onoga koji uči i podučava Kur'anu te propisima u vezi s onim koji ga zna napamet, propisima o roditelju koji ne podučava svoju djecu, obrazova-nju ženske djece, nagradi (naknadi) za podučavanje, odnosu

učitelja prema djeci, nanošenju štete i nepravde među djecom, mjestu podučavanja, itd. Nadalje Ebu Umer Jusuf b. Abdullah Muhammed Abdulberr al-Qurtubi (368. god. h./978. m.) u djelu *Džami' bejan al-ilm we fadlihi* (*Cjelovito izlaganje o znanju i njegovoj vrijednosti*), koje je objavljeno u Medini 1968, tretira sljedeće teme: smisao znanja, pripremanje učenjaka i stručnjaka, neophodne odlike učitelja, itd. Među klasičnim muslimanskim autorima istaknuto je i Abdulkerim b. Muhammad b. Mansur al-Temimi al-Sem'ani al-Mervezi (r. 506. god. h./1113. m.) napisavši djelo *Edeb al-imla' we al-istimla'* (*Pravila diktiranja/predavanja i bilježenja/praćenja*), koje je objavio Maks Weis Weiler (Brill, Lajden) 1952. godine (Se'id Isma'il Ali 2003). U svome djelu *Ta'lim al-muta'allim tarik al-te'allum* (*Uputa učeniku na putu sticanja znanja*) Burhanuddin al-Zarnudži (u. 591. h./1195. m.) primjerice identificira i primjerima potkrepljuje, savremenim pedagoškim rječnikom kazano, didaktičke principe i pravila u nastavi a o kojima će kasnije pisati J. F. Herbert, opisuje zakonitosti pamćenja i zaboravljanja itd. (Sijamhodžić-Nadarević 2007:8). Ovo djelo se pojavilo na latinskom jeziku u Parizu već 1646. godine pod naslovom *Semita Sapientiae Sive Ad Scientias Comparandas Methodus*. Djelo je štampano u brojnim zemljama, Njemačkoj, Tunisu, Egiptu, Turskoj, Španiji, Maleziji, Indoneziji itd. Izučavano je na arapskom jeziku stoljećima i u Bosni i Hercegovini te prevedeno 1981. na bosanski jezik.

Djelo Ibn Džama'aha *Tezkire al-sami' ve al-mutekellim fi adab al-alim ve al-mute'allim* (*Podsjećanje slušalaca i govornika na bonton učenjaka/učitelja i učenika*), sastoji se od poglavlja: vrijednost znanja i onih koji ga posjeduju te ugled učenjaka i njegovog potomstva; o lijepom odnosu učenoga prema samome sebi, svojim učenicima i nastavi; o lijepom odnosu učenika prema samome sebi, svome učitelju, drugovima i nastavi; o druženju sa knjigama i pravilima vezanim za to; o pravilima boravka u školama svršenika i učenika. Osim spomenutih i druga djela iz kasnijeg perioda, među kojima i djelo Ibn Hadžera al-Hejsemlja, šafi'ijskog fakihija iz Egipta (r. 909. h./1506. m.) *Tahrir al-mekal* (*Pisanje/uređivanje teksta*), djelo *Al-Mu'id fi edeb al-mufid ve*

al-mustefid (*Preispitivanje bontona učitelja i učenika*) al-Almevija (u. u Damasku 981. h./1573. m.) tretiraju neka pedagoška pitanja kroz prizmu fikhske škole mišljenja (Se'id Isma'il Ali 2003).

Primjetno je iz tretiranih tema u djelima vjerskih pravnika (fakih) da se one dominantno smještaju u okvire procesa nastave/podučavanja i bave se teorijskim i praktičkim odgojno-obrazovnim pitanjima.

Međutim, posmatrajući osnove islamske religijske pedagogije u njenom teoretskom (filozofskom) okviru, uočava se značajno prisustvo teologa i filozofa, primjerice al-Džahiza (oko 776–868) mu'tezilijskog teologa koji se sa književno-filozofskog stajališta u djelu *Kitab al-Mu'allimin* (*Knjiga učiteljima*) bavi pitanjima učenja i poučavanja na naprednijoj razini pri tome, naprimjer, promovirajući deduktivno rasuđivanje i nezavisno promišljanje, umjesto suhoparnog "memoriziranja koje blokira intelekt". Jedan od najutjecajnijih filozofa al-Farabi (u. 950) i, možda, prvi istinski eminentni logičar u islamu, u djelu *Al-Burhan* (*Demonstracija*) predložio je integrirani kurikulum za visoko obrazovanje "stranih" i "vjerskih" nauka, uz strane nauke kao one koje su utemeljene na grčkoj filozofiji i nauci te religijske nauke koje su utemeljene na Kur'anu i njegovoj interpretaciji, interpretirao je pojmove *ta'lim* i *talqin* koji u osnovi nose značenje "poučavanja" i "nastave", s tim da se *talqin* više odnosi na usavršavanje karaktera, zagovarao je snažno, savremenim pedagoškim terminima kazano, nastavu usmjerenu na učenika. U djelu *Al-Qanun fi Tibb* (*Kanon medicine*) Ibn Sina (980–1037) pisao je o spoznaji, vrstama intelekta, emocijama, razdobljima života i sazrijevanju, sadržaju kurikuluma itd. (Günther 2006). Istaknuti mislilac i filozof desetog stoljeća Abu Hayyan al-Tawhidi (oko 320/932–414/1023) u svojim djelima (*Kitāb al-Imtā' wa'l-Mu'ānasa*, *Al-Muqabasat*, *Al-Sadaqa wa al-Sadiq*) tretira pitanje poučavanja u kućama učenjaka (Shalabi 1954). Istaknuti teolog, mistični i vjerski reformator al-Ghazali sistematično je razrađivao ideje o odgoju i obrazovanju u svojim sjajnom djelu *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (*Oživljavanje vjerskih nauka*), posvećujući posebnu pažnju etičkim aspektima učenja/

podučavanja, a uz to njegovo predavačko iskustvo i obrazovne ideje odražavaju pedagošku stručnost.

Doprinos spomenutih mislilaca filozofiji i teorijskim okvirima pedagogije općenito posebno se ogleda u raspravama o shvatanjima i predodžbama vezanim za prirodu čovjeka, prirodu znanja, duše, psihe, vrijednosti, kurikulum i sl.

Razvoj islamske klasične pedagoške tradicije, pokazuje da su srednjovjekovni muslimanski učenjaci dali ozbiljne doprinose čovječanstvu u različitim područjima obrazovanja, različitim područjima pedagogije i didaktike i značajni su itekako u oblasti historije pedagogije i školstva.

U klasičnom periodu primjetna je odsutnost zasebne formalne pedagoške znanstvene discipline “islamske/religijske pedagogije” (*ilm al-tarbiyya, al-tarbiyya islamiyya*), koja se nije mogla izdvojiti kao posebna disciplina zbog suštinske ovisnosti o tevhidu i iz razloga što je predmoderna klasifikacija znanja smještala sve grane nauke u hijerarhijsku strukturu pri čemu su Kur'an i nauke Kur'ana zauzimale najvišu tačku, a klasični naučnici vođeni tim principom smatrali kako je izvorište svih nauka u Kur'anu.

Obrazovni sistem je slijedom toga na isti način u velikom dijelu muslimanskog svijeta prije susreta sa modernošću uvodio učenike u proces kroz koji su oni za sebe izgrađivali “kur'anska leća” i kroz koja su sve vidjeli (Iqbal 2012:152). Nasr će kazati da su islamski obrazovni sistemi bili skrojeni prema pojedinim kulturama i društvenim uvjetima tog dijela islamskog svijeta, omogućavali proces decentralizacije, raznolikost kurikuluma u kojem su principi učenja i poučavanja ostali univerzalni uprkos lokalnim razlikama te se o islamskom obrazovanju moglo govoriti kao o “različitosti unutar jedinstva” (2016:19). Zapadnim utjecajem i kolonijalnim kontekstom u islamskom svijetu od 19. st. u obrazovnom i intelektualnom krajoliku mnoge discipline su često bile otregnute od korijena, dalje marginalizirajući klasične pedagoške modele. Stroga odvojenost religijskog i svjetovnog obrazovanja ostaje evidentna do današnjeg dana.

Religijska pedagogija kao naučna oblast danas i njena teološko-pedagoška utemeljenost

Poput drugih oblasti koje su u predmoderno doba integrirano izučavane, primjerice kur'anskih nauka, medicine, astronomije, filozofije itd. i islamska pedagoška misao razvijala se integrirano sa drugim oblastima.

Pod utjecajem zapadnog obrazovnog sistema, kolonijalnog i postkolonijalnog konteksta, podjele nauka na zasebne discipline, izdvaja se i pedagogija/islamska pedagogija kao disciplina pod nazivom “Ilm al-tarbiyyah/al-tarbiyyah islamiyyah”. U savremenom arapskom jeziku izraz *tarbiyyah* se koristi za edukaciju, pedagogiju (*The Encyclopaedia of Islam Online*, Brill). Prva pedagoška djela koja u naslovu nose odrednicu *tarbiyyah* javljaju se u tom periodu, među kojima i *Tarikh al-tarbiyyah alislamiyyah* autora Ahmeda Shalabija. Riječ je o djelu koje je uredena doktorska disertacija odbranjena na Univerzitetu u Cambridgeu i izdato u Kairu 1954. godine. Pedagoški fakulteti također nose ovu odrednicu u nazivu – *al-kulliyah al-tarbiyya*. U klasičnom islamskom periodu, s druge strane, djela koja su tretirala pedagoška pitanja često su u nazivlju nosila odrednicu ‘adab ili množina ādāb’.

Od prve Svjetske konferencije u Mekki o muslimanskom obrazovanju 1977. godine bilo je mnogo pokušaja definiranja obrazovanja u islamu i određenja nazivlja, nastalo iz konteksta postkolonijalnog muslimanskog svijeta. Danas su prisutne različite koncepcije u prikazima ove oblasti, uključujući i sljedeće nazive: “muslimansko obrazovanje”, “islamsko obrazovanje”, “islamska pedagogija”, “religijska pedagogija” i sl.

Islamsko obrazovanje najčešće se uokviruje trima međusobno povezanim pojmovima na arapskom jeziku: *ta'dīb* (ispravno djelovanje, dobročinstvo, odgoj, učenost, obrazovanost, moralnost), *tarbiyyah* (gajenje, odgoj, obrazovanje) i *ta'līm* (poučavanje/obuka/nastava).

Gotovo prije hiljadu godina al-Ghazali je zaključio kako je konfuzija u islamskim znanostima uzrokovana ograničavanjem

originalnih značenja pojmoveva. Stoga, kada je riječ o definiranju odgoja i obrazovanja potrebna je precizna selekcija u terminologiji kako bi se ispunili ciljevi i svrha islamskog odgoja i obrazovanja.

U raspravama o značenju pojmoveva *adab/ta'dīb* i *tarbiyyah* javljaju se razlike u njihovom razumijevanju. U zvaničnoj upotrebi i nazivima djela koja tretiraju ovu tematiku najčešće se javlja pojma *tarbiyyah* u značenju islamskog odgoja i obrazovanja (pedagogije). Nailazi se, međutim, i na drugačije interpretacije spomenutih pojmoveva. Primjerice, al-Attas (1991) smatra da se islamska edukacija ne može suštinski odnositi na *tarbiyyah* koji odslikava zapadni koncept obrazovanja usmjeren fizičkim i materijalnim ciljevima, nego na *adab/ta'dīb*. Pojam *tarbiyyah* razumijevan u smislu odgoja kako se danas koristi ne nalazi se ni u jednom od velikih arapskih rječnika, ne sadrži elemente znanja i njegovo semantičko polje prostire se i na druga područja: minerale, rastinje i životinje. On smatra da se islamski odgoj i obrazovanje odnosi na *ta'dīb*, izведен iz pojma *adab*. *Ta'dīb* je precizan i ispravan pojam da se njime definira odgoj i obrazovanje u islamskom duhu i on u svojoj strukturi uključuje: znanje ('ilm), podučavanje (*ta'līm*) i *tarbiyyah*. U tom kontekstu spomenuti autor iznosi niz argumenata, među kojima ističe da je pojmovna veza između *znanja* ('ilma) i *adaba* jasno izražena i ukazuje na sličnost između ova dva pojma u hadisu. Odgoj je ono što je Poslanik, a.s., mislio pod edebom kada je rekao: "Moj Gospodar me odgojio i učinio moj odgoj najljepšim – *Eddebeni Rabbife ahsene te'dībi*". *Ta'dīb*, prema al-Attasu, u najširem smislu označava sveobuhvatni duhovni i materijalni život čovjeka koji usađuje vrlinu dobra i stjecanje dobrih kvaliteta i svojstava. S druge strane, zvanična upotreba termina *tarbiyyah* u naslovima i sadržaju djela koja tretiraju ovu tematiku, pedagoških fakulteta i sl., teorijski sugeriraju da je riječ o inkluzivnom obrazovnom konceptu zahvatajući različita područja odgoja i obrazovanja.

Unatoč pojmovnim razlikama i upotrebama naziva u arapskom jeziku i mnoštvu nedavnih publikacija o islamskom

obrazovanju, islamskoj pedagogiji, religijskoj pedagogiji, islamskom školstvu, muslimanskom obrazovanju itd. definiranja ovog područja ostaju šarolika.

S obzirom na određenje i naučnu klasifikaciju, naziv i naučna oblast "islamska pedagogija" prisutna je diljem islamskog svijeta, dok se u nazivu "religijska pedagogija" danas najdominantnije susreće u evropskom obrazovnom prostoru i kao takva prisutna je uz studijske programe na brojim teološkim fakultetima različitih vjerskih tradicija, pa tako se izučava i uz islamske teološke studijske programe primjerice u Austriji, potom u okviru novouspostavljenih centara ili instituta za islamsku teologiju/studije u Njemačkoj. U nekim se slučajevima, primjerice u Hrvatskoj – Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, religijska pedagogija izučava na *Pedagoškim znanostima* kao jedna od pedagoških disciplina sa prepoznatom interdisciplinarnošću (Pranjić 1996:8). Studijski program i naučna oblast religijska pedagogija je uz teološki program uspostavljena prije gotovo trideset godina i na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu, 1992. godine radi obrazovanja vjeroučiteljskog i odgajateljskog kadra, nakon perioda socijalizma u čije vrijeme njen naučna komponenta nije bila priznata, slijedom čega je i religijski odgoj kao jedno od temeljnih odgojnih područja ostao neprepozнат u udžbenicima, a religijsko obrazovanje potisnuto iz javnog obrazovnog sistema prekidajući tako višestoljetnu tradiciju religijskog obrazovanja prisutnu od vremena osmanske uprave, preko austrougarske pa nadalje. Usputstvom oblast religijska pedagogija se postepeno razvijala uz kombinaciju drugih teoloških oblasti i predmeta (Tefsira, Hadisa, Akaida, Fikha, Kira'eta, Islamske kulture i civilizacije itd.), općih pedagoških, psiholoških i religijsko-pedagoških predmeta (Religijska pedagogija, Metodika vjerske nastave, Metodika religijskog odgoja, Kur'anski koncept odgoja, Sunnetski koncept odgoja, Islamska etika, Kreativnost u vjerskoj nastavi, Kurikulum i udžbenici u vjerskoj nastavi, Religijski odgoj i inkluzija osoba s posebnim potrebama...).

Unutar oblasti religijske pedagogije komplementarno se prepliću dva temeljna područja, religija i pedagogija. Zapravo,

riječ je o pedagogiji i teologiji, odnosno odgojno-teološkoj disciplini. Religijska pedagogija se može odrediti kao interdisciplinarna naučna oblast utemeljena na teologiji kao primarnoj referentnoj znanosti i određuje se kao disciplina koja sadržaj crpi iz teoloških nauka, a pri tome je istovremeno nužno upućena na odgojne nauke (pedagogiju), a potom i druge sroдne nauke budući da u središte svog predmeta stavlja odgajanika uvažavajući pri tome i općeprihvaćeno pedagoško načelo da se odgoj ne smije tretirati izolirano od spoznaja drugih nauka (Sijahmodžić-Nadarević 2017). Na taj način, religijska pedagogija i religijski odgoj kao njen predmet, bivaju područje širokog interdisciplinarnog i multidisciplinarnog pristupa.

Religijska pedagogija se pojavljuje kao teorijsko promišljanje religijskog odgoja i religijske prakse i ima zadatak da integrira religijsku odgojnju teoriju i praksu. Religijski odgoj pojavljuje se i razumijeva kao praksa religije (Pranjić 1996). Predmet proučavanja religijske pedagogije je široko područje religijskog odgoja i obrazovanja, religijskog učenja i poučavanja, didaktičko-metodičkih teorija vjerske nastave, formalnih, neformalnih i informalnih oblika vjerske nastave, kao što su, u slučaju islamske religijske pedagogije, islamska vjeronauka, mektepska nastava, religijski odgojno-obrazovni rad u medresama, visokoškolskim ustanovama, naučno-istraživačkim institutima, domovima, nevladinim organizacijama, religijski odgoj u medijskom prostoru i sl.

Temeljna obilježja religijske pedagogije u islamskoj Tradiciji i teološkoj misli

Religijska pedagogija u islamskom svjetonazoru nosi brojna obilježja. Ona kroz religijski odgoj i obrazovanje otkriva, štiti i promovira univerzalno važeće vrijednosti poput istine, dobrote, ljepote, pravde, ljubavi i svetosti i ne dopušta da se navedene vrijednosti relativiziraju (Slatina 2000). Odlikuje se specifičnim ciljevima, inkluzivnošću, transformativnim, unapređujućim i podstičućim pristupom, holističkim (cjelovitim) pogledom

na odgojno-obrazovni proces itd. Neka od spomenutih obilježja opisuju se u nastavku poglavlja.

Ciljevi islamskog odgoja i obrazovanja

Islamski odgoj i obrazovanje u svome konceptualnom okviru teži naučiti pojedinca samoostvarenju ili umijeću življenja, razvijati potpuno integrirane ličnosti utemeljene na islamskim vrlinama. Pročišćenje duše moralnim i etičkim kur'anskim učenjima kao i izoštravanje uma rasuđivanjem i promišljanjem o Božijem stvaranju, univerzumu, razmišljanjem o sebi su krajnji ciljevi islamskog učenja/poučavanja i prakse (al-Zeera).

137

Cilj islamskog obrazovanja je i *tahkik* što znači uvažavati *hakk* (*pravo*) svih i djelovati u skladu sa tim. Prvi *hakk* koji se mora uvažavati je Božiji, jer nema zbiljskog *hakka*, osim apsolutnog i istinitog *Hakka* – nema ničeg istinski pravog, zbiljskog i vrijednog, osim Boga.

Svjetonazor Tradicije, ističe Lakhani (2011), čak i u utilitarnim poljima učenja praktičnih vještina i zanata, proteže se vertikalno ka Nebu, koje je izvor i prototip zemaljske svrhe i nastojanja.

DINA SIJAMHODŽIĆ-NADAREVIĆ

Obrazovanje služi potrebama ljudske duše u njenom traganju da se vrati Bogu, na najbolji mogući način pri tome slijedeći kako, Chittick (2011) kaže, tri temeljna principa islamske misli, jedinstva Boga (*tevhid*), poslanstva (*nubuva*) i povratka Bogu (*me'ad*).

U jednom svom citatu Rumi objašnjava cilj obrazovanja u smislu čovjekove obaveze da preuzme emanet (povjerenje) koji im je Bog povjerio. Prema al-Attasu znanje uključuje vjeru i vjerovanje (*īmān*) i cilj traženja znanja u islamu je da proizvede dobrog čovjeka.

Praktičnih ciljeva religijske pedagogije je mnogo, a primarno su usmjereni prema ostvarivanju potencijala čovjeka u svim područjima i dimenzijama njegove ličnosti. Religijska pedagogija teži da svaki čovjek razvije senzore religioznosti, izgradi kriterije vrednovanja koji se temelje na religijskim načelima i

vrijednostima, te da kontinuirano osjeća ljepotu religijskog doživljavanja. Svrha religijskog odgoja očituje se u kvalitativnim promjenama u kognitivnom, afektivnom i voljno-motivacijskom području čovjekova života (Slatina 2016).

Koncept tevhida u religijskoj pedagoškoj koncepciji

Većina učenjaka smatra da *tevhid* pripada ljudskoj prirodi, onome što se zove *fitra*, sâmom načinu na koji su ljudi stvoreni. Poslanici su dolazili sa uputom, a uputa počinje "podsjećanjem" (*zikr, tezkira*). "Podsjećati" ljudi znači spomenuti im ono što oni već znaju, da ne zaborave. Poslanici su dolazili da probude ljudsku prirodu (*fitra*), da uklone zaboravnost koja je zamaglila ljudsko razumijevanje *tevhida*. Ovo znanje je urođeno svakom zdravom razumu, svakom čovjeku. Međutim, razumjeti šta to znanje podrazumijeva, ljudi trebaju poslaničko vođstvo – to jest, trebaju "obrazovanje".

Koncept "Jednoće Božije" (*tevhid*) djeluje kao vidik iz kojega priznavanje Boga kao krajnjeg izvora i čuvara znanja (i samog bića) prožima teologiju, obrede, pa time i obrazovanje ali ujedno, s druge strane, potiče pedagoške raznolikosti u kontekstu oblika, ideja i praksi, kulture obrazovanja i sl. čemu su svjedočili i obrazovni sistemi u klasičnom periodu.

Znanje, prema Nasru (2012), posmatra se kroz dvije istine: prva, da znanje u konačnici dolazi od Boga, Koji jest konačni izvor i subjekt znanja, a također i njegov vrhovni objekt; i drugo, da je etika neodvojiva od procesa učenja i znanja. U islamskoj perspektivi čovjekov razum '*aql*' nikada ne bi trebao biti odvojen od božanskog '*aqla*', od Boga, koji je al-'Alīm (Sveznajući). To je uvijek svjetlost *al-'aql al-awwal* koja svijetli u ljudskim umovima.

U tradicionalnom islamskom obrazovanju nastojalo se osigurati sredstva kojima će ljudi moći i sâmi steći svjetonazor *tevhida*. Na Pravi put se gledalo kao na individualno pregnuće koje je zahtijevalo da se razrade značenja *tevhida* za dušu pojedinca.

Terminološka sadržajnost čovjekove cjelovitosti u islamskoj pedagoškoj paradigmi

Cjeloviti pristup odgoju i obrazovanju razgranava se u raznolikim smjerovima, od poimanja čovjeka kao cjelovitog bića, prepoznavanja različitih odgojnih područja, cjelovitosti u smislu cjeloživotnog učenja i prava na obrazovanje svih ljudi.

Od Boga je čovjek darovan mnogim različitim sposobnostima. To prije svega uključuje um, s tim da on ima različite sposobnosti i različite dimenzije. Dalje čovjek ima emocije, intuiciju, umjetnički/estetski senzibilitet, tjelesno je biće. I svi ti elementi trebaju biti razvijeni i integrirani kroz proces obrazovanja. Dakle, odgojno-obrazovni proces udovoljava potrebama svih ovih dimenzija našeg bića, uključujući i tijelo, osjećaj za umjetnost, ljepotu, emocije, moralni smisao, mentalne sposobnosti i sve ostalo; i iznad svega, naravno, vjeru i potrebu za Bogom, za religijom, koja bi trebala prožimati cjelokupno obrazovanje.

Islamski pedagoški pristup prepoznaje spoj kognitivnih (*al-aql*), afektivnih – srca (*qalb*) i duhovnih (*ruh*) aspekata čovjekovog bića, fizičke, moralne i ostale sposobnosti u cilju stvaranja visokoumnih, kreativnih i odgojenih pojedinaca. Upute za učenje nemaju za cilj samo 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*).

Religijska pedagogija potiče razvijanje viših misaonih (kognitivnih) sposobnosti u odgojno-obrazovnom procesu na temelju pisanog naslijeda. U osnovi Kur'an i sunnet ističu važnost kritičkog rasuđivanja. "Razmišljanje" i upotreba "razuma i pameti" riječi su koje se često koriste u Kur'antu. Te se riječi po svojoj prirodi odnose na razumijevanje, analiziranje, konceptualiziranje i kritičnost. Za više misaone procese i kritičko mišljenje Kur'an koristi različite pojmove poput razumijevanja, razmišljanja (*tafakkur*) i njegove sinonime: razumijevanje (*tafaqquh*), razmišljanje, pažljivo čitanje (proučavanje)

(*tadabbur*), posmatranje, opažanje (*nazar*), motrenje, razumijevanje (*tabassur*), sjećanje, spominjanje (*tadhakkur*), razmišljanje (*tawassum*), uzimanje pouke iz historije ili nečijeg iskustva (*i'tibār*), razboritost (*ta'akul*) (Badi i Tajdin 2004:1–7). Spomenuti autori naveli su i detaljno analizirali petnaest stilova razmišljanja pronađenih u Kur'anu: znatiželjno, objektivno, pozitivno, hipotetičko, racionalno, reflektirajuće ili kontemplativno, vizualno, metaforičko, analogno, emocionalno, perceptivno, konceptualno, intuitivno, znanstveno i željeno razmišljanje.

U kozmološkom pogledu srce (*qalb*) stoji kao sjedište spoznaje i povezano je s intuicijom, vjerom, savješću, značenjem i znanjem (Sachiko i Chittick 2006). Posmatrano iz ugla islamske pedagoške paradigmе “znanje uma” treba postati “znanje srca” tj. internalizirati (pounutrašnjiti) njegove vrijednosti. Čuveni Dželaluddin Rumi govorio je da obrazovanu, ali neodgojenu čovjeku um služi baš kao lopovu svjeća u vrijeme dok krade! Razvoj etičkog i emocionalnog osjećaja upravo je vitalni dio obrazovanja. Savremeni sistemi, kako ističe i Karić (2000) u svojim eseju, morat će se kad-tad podsjetiti na klasične rasprave o čovjekovoj duši i odgoju, morat će se vratiti drevnim učiteljima čovječanstva koji su odredili područje obrazovanja i područje odgoja. Kao što je obrazovanje vježbanje mentalnih moći, tako je i odgoj prosvjećivanje nutarnje savjesti, prosvjećivanje samoga srca. Stoga su obrazovanje i odgoj dvije ravnopravne strane čovjekova duhovnog uspravljanja, baš kao što i ptica ravnomjerno leti s oba svoja krila.

Stjecanje znanja na kognitivnoj razini treba biti i ukras za dušu i voditi do određenih savršenstava u duši, onome što se klasično naziva *istikmāl al-nafs*. Harmonija i ravnoteža znanja doseže se s konceptom *ihsana*, tj. usavršavanja svog ponašanja u životu i pokazivanja vrijednosti, dobročinstva, suosjećanja, velikodušnosti, bogobojaznosti i drugih vrlina.

Princip cjelovitosti u smislu cjeloživotnog učenja uvijek se iznova vraća na Poslanikovu izreku: Tražite znanje od kolijevke

do groba. Prava na obrazovanje garantirana su svim ljudima bez obzira na spol, socijalni status, godine i sl. Klasični islamski obrazovni sistem je slijedom ovih principa bio besplatan, podržan vakufima (zadužbinama) i stipendijama, otvoren za sticanje znanja čak i onima koji nisu bili formalno upisani u sistem. Štaviše, ljudi u bazarima i trgovci često bi odlazili u medrese i vraćali se svom poslu (Nasr 2012).

Svetost u religijskoj pedagoškoj koncepciji

Čin obrazovanja i odgoja u islamskoj pedagoškoj koncepciji je sveti čin, pobožnost ('ibadah). Prednost onoga ko se bavi naukom u odnosu na pobožnog je poređena u hadisu prednošću punog mjeseca nad ostalim zvijezdama.

U djelu *Cjelovitost i svetost u obrazovanju*¹³ autorica al-Zeera (2001) ističe da dva suprotstavljeni ali i komplementarna koncepta *dunjaluk* i *ahiret* (ovaj svijet i drugi svijet), religijski i materijalni, relativni i apsolutni, utjelovljuju kur'anski koncept cjelovitosti i svetosti, čime onda odgoj i obrazovanje sa islamske tačke gledišta trebaju biti utemeljeni na njima, jer vode pravome putu (*al-sirat al-mustakim*). Traganje za znanjem je obaveza svakog muslimana i muslimanke kako bi spoznali Boga, unutrašnje svoje biće i kosmos i stoga je islamska edukacija trodimenzionalna.

Kritički se osvrćući na vezu između znanja i svetosti u modernom dobu Nasr (1989:48) zaključuje da je "svetost presta-la biti središnja briga, ili je u najboljem slučaju reducirana na sentimentalnost".

Stoga važan element koji se mora iznova prepoznavati u islamskom obrazovanju je uvažavanje istine da je sam čin spoznaje vrsta svetog čina te da odgoj i obrazovanje, posmatrani kroz prizmu religijske pedagogije, moraju uspostavljati vezu sa duhovnošću i apsolutnom istinom.

13 Prijevod djela na bosanski jezik sačinila Dina Sijamhodžić-Nadarević.

Podstičuće i transformativno vođenje kao dominantna odgojna strategija u religijskoj pedagogiji

S obzirom da čovjek posjeduje iskonsku težnju da svoj duševni, duhovni i društveni život unapređuje i obogaćuje, Kur'an i sunnet ga nastoje odgajati pretežno na podstičući način. I sljedeći kur'anski ajet to svjedoči: "Oni u Allaha i u onaj svijet vjeruju i traže da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvraćaju i jedva čekaju da učine dobročinstvo; oni su čestiti."¹⁴

Allahovih 99 lijepih imena, od kojih su većina imena milosti i oprosta presjavaju se u odgojnem djelovanju Poslanika, a.s., koji je predominantno koristio unapređujuće, podstičuće, ohrabrujuće pedagoške akte u interakciji sa raznolikim populacijama uz naglašeni pedagoški optimizam i viđenje čovjekove prirode kao dobre i čiste, uz punu pažnju prema odgajaniku, nježnu disciplinu okarakteriziranu pravednošću, suosjećanjem i međusobnim poštovanjem, uz čuvanje časti i samopoštovanja.

Zaključak

Utemeljena na kur'anskim smjernicama i poslaničkoj tradiciji u klasičnoj muslimanskoj teološkoj misli vide se obrisi i važni temelji kasnije razvijanih teorija i u okviru savremene opće pedagoške misli. Kao što je kreativna razmjena i dijalog bila odlika i klasične islamske obrazovne misli jer su muslimanski učenjaci razvijali obrazovnu teoriju i praksu koja je imala paralele i sa starogrčkom percepcijom integriranim u osnovne islamske vrijednosti temeljene na Objavi, tako i današnja religijska pedagogija kao priznata naučna oblast treba integraciju teološke sa općom pedagoškom misli. Religijska pedagogija u kontekstu savremenog obrazovanja treba razradu brojnih pedagoških pitanja iznutra uvažavajući temeljna načela i obilježja odgoja i obrazovanja ukorijenjenih u islamskoj Tradiciji i teološkim

14 Ali-Imran: 114.

učenjima, ali ujedno kroz dijalog sa savremenom pedagogijom i srodnim disciplinama.

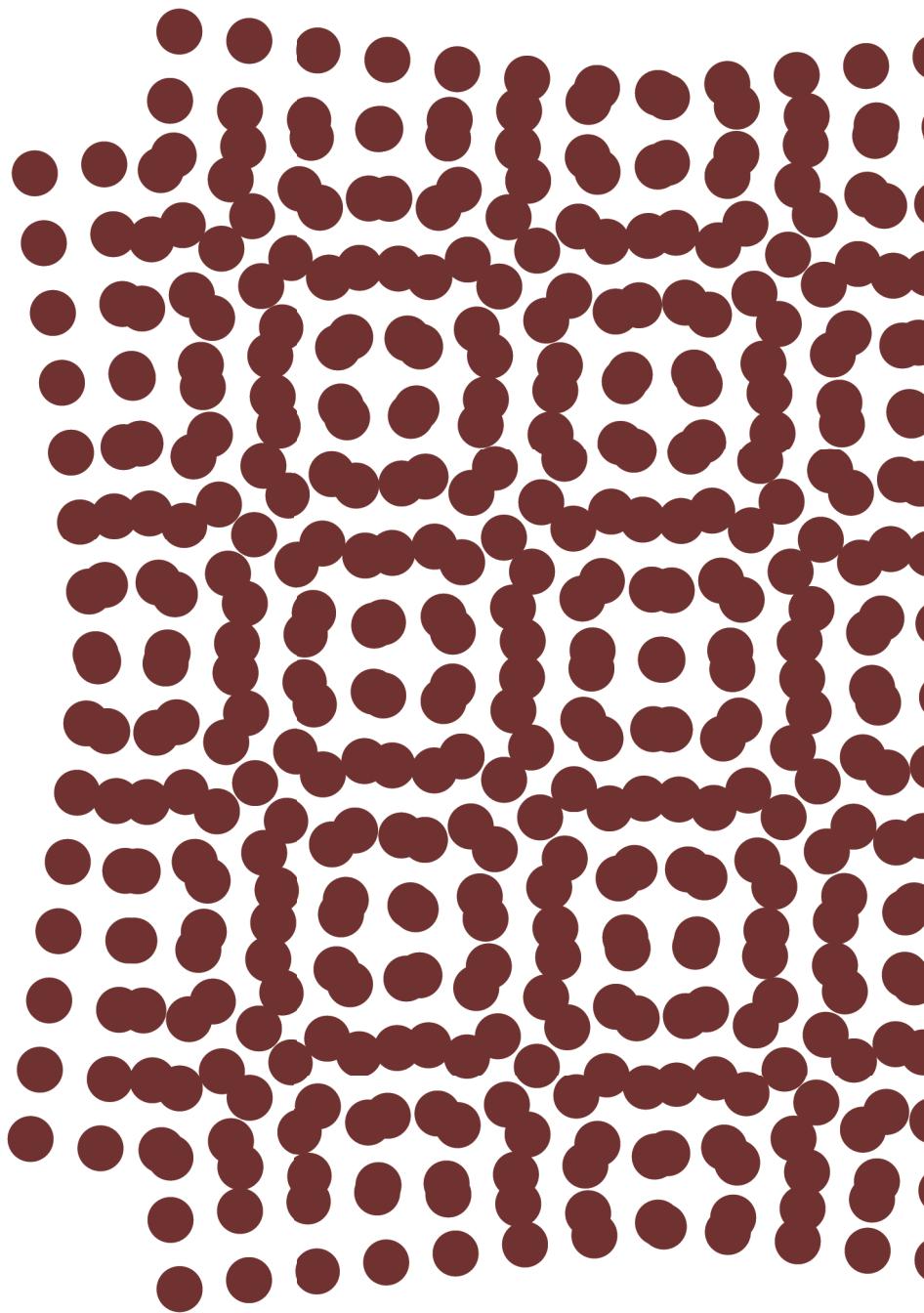
Uz takav temeljit integrativni pristup, religijska pedagogija će biti u boljoj poziciji da olakša transfer temeljnih učenja i vrijednosti islamske vjere u savremenom svijetu i učinkoviti je odgovori na odgojne i obrazovne potrebe raznolikih ciljanih populacija.

Literatura

143

- Abdul Rahman et al. (2011): A Review on the Conception and Application of Education from Al-Sunnah. *Al-Nur Journal*, 5, 39–52.
- Al-Attas, S. M. N. (1991): The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education. International Institute of Islamic Thought and Civilization, International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur.
- Ali, Se'id I. (2003): *Usul al-tarbiyya al-islamiyya*. Dar al-Selam, Kairo.
- Al-Zeera, Z. (2001): Wholeness and Holiness in Education: An Islamic Perspective. International Institute of Islamic Thought (IIIT), UK.
- Badi, J./Tajdin, M. (2004): Creative Thinking: An Islamic Perspective. International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur.
- Chittick, C. W. (2011): The Goal of Islamic Education. In: Casewit, J. (Hg.): *Education in the Light of Tradition: Studies in Comparative Religion* (S. 85–92). World Wisdom Books, USA.
- Günther, S. (2006): Be masters in that you teach and continue to learn: Medieval Muslim thinkers on educational theory. *Comparative Education Review*, 50, 367–88.
- Iqbal, M. (2012): Education from the Qur'anic Worldview. *Islam and Science*, 10 (2), 151–160.
- Karić, E. (2000): Odgajati i obrazovati. *Novi Muallim/Časopis za odgoj i obrazovanje*, 1 (1), 10–13.
- Lakhani, M. A. (2011): Education in the Light of Tradition: A Metaphysical Perspective. In: Casewit, J. (Hg.): *Education in the Light of Tradition: Studies in Comparative Religion* (S. 27–34). World Wisdom Books, USA.
- Murata, S. and Chittick, C. W. (2006): *Vision of Islam*. I.B.Tauris, London.
- Naqvi, S. N. H. (1981): *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*. Islamic Foundation. Leicester, UK.

- Nasr, H. S. (2012): Islamic Pedagogy: An Interview. *Islam and Science*, 10 (1), 7–24.
- Nasr, S. H. (2016): Philosophical Considerations for an Islamic Education of the Past and Future: Interview. In: M. Zaman/N. A. Memon (Hg.): *Philosophies of Islamic Education: Historical Perspectives and Emerging Discourses*. Routledge. New York and London.
- Nasr, S. H. (1989): *Knowledge and the Sacred*. State University of New York Press, Albany.
- Pranjić, M. (1996): *Religijska pedagogija: naziv, epistemologija, predmet i omeđenje*. Biblioteka Školski vjeronauk.
- Sijamhodžić-Nadarević, D. (2007): "Didaktičko-metodičke ideje Burhanudina Ez-Zernudžija". *Novi Muallim/Časopis za odgoj i obrazovanje*, 8 (32), 80–86.
- Sijamhodžić-Nadarević, D. (2018): "Uvid u islamsku perspektivu o osobama sa teškoćama u razvoju i nepovoljnim položajem". *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu*, 22, 286–306.
- Sijamhodžić-Nadarević, D. (Hg.) (2017): *Religijska pedagogija (islamska perspektiva) – Hrestomatija*. Centar za napredne studije, Sarajevo.
- Slatina, M. (2000): "Odgoj – najkraći put čovjekovog uzdizanja do humaniteta". *Radovi*, Filozofski fakultet, Sarajevo.
- Slatina, M. (2016): "Religijski odgoj u prostoru razvoja cjelovite ličnosti". *Novi Muallim/Časopis za odgoj i obrazovanje*, 8 (68), S. 20–32.
- The Encyclopaedia of Islam Online, Brill.
- Winter, T. (Hg.) (2016): *Kembridžski priručnik klasične islamske teologije*. Međunarodni forum Bosna, Sarajevo.





MIRZETA BRKIĆ AID SMAJIĆ

Odnos između stepena anksioznosti i religioznosti kod studenata Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu

Mirzeta Brkić
*asistent na Katedri za religijsku
pedagogiju i religijsku psiholo-
giјu*
mirzeta.brkic@fin.unsa.ba

Aid Smajić
*vanredni profesor na Katedri za
religijsku pedagogiju i religijsku
psihologiju*
aid.smajic@fin.unsa.ba

Originalni naučni rad
Primljeno: 31. 07. 2021.
Prihvaćeno: 10. 12. 2021.

Ključne riječi
anksioznost, religioznost,
korelacija, studenti

Sažetak

Cilj ovog istraživanja je bio ispitati nivo anksioznosti kod studenata Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu te odnos između anksioznosti i religioznosti kod ciljne populacije. Uzorak u istraživanju je bio 131 student, 51 djevojka i 80 mladića prosječne dobi 22,97. Za mjerjenje anksioznosti korištena je Skala depresije, anksioznosti i stresa, a stepen religioznosti utvrđen je Skalom centralnosti religioznosti. Rezultati pokazuju da 51.90% studenata svoju anksioznost procjenjuje kao normalnu te da je kod gotovo polovine studenata anksioznost prisutna u blagom, umjerenom, ozbilnjom ili izrazito ozbilnjom stepenu. Za provjeru odnosa anksioznosti i religioznosti izračunat je Spearmanov Ro koeficijent korelacije i dobivena je mala i statistički značajna negativna povezanost, pri čemu niži nivo anksioznosti prati više izražen religiozni sentiment.

The Correlation Between the Degree of Anxiety and Religiosity Among Students of the Faculty of Islamic Studies in Sarajevo

العلاقة بين مستوى القلق والتدين عند طلاب كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو

الكلمات المفتاحية:

anxiety, religiosity, correlation, students

القلق، التدين، الارتباط، الطالب

148

Abstract:

The aim of this research was to examine the level of anxiety in students of the Faculty of Islamic Studies, University of Sarajevo, and the correlation between anxiety and religiosity in the target population. The study took a sample of 131 students, out of which 51 were female and 80 male with an average age of 22.97. The Depression, Anxiety and Stress Scale was used to measure anxiety, and the degree of religiosity was determined applying the Centrality of Religiosity Scale. The results show that 51.90% of students assess their anxiety as normal and that almost half of the students have anxiety present to a mild, moderate, severe or extremely severe degree. To check the correlation between anxiety and religiosity, Spearman's R_o correlation coefficient was calculated and a small and statistically significant negative correlation was obtained, with a lower level of anxiety followed by a more pronounced religious sentiment.

الملخص:

يقصد هذا البحث دراسة مستوى القلق عند طلاب كلية الدراسات الإسلامية لجامعة سراييفو والعلاقة بين القلق والتدين عند المجموعة المقصدودة. وعينة الدراسة ١٣١ طالبا، ١٥ بنتا و٨٠ ولدا متوسط أعمارهم ٧٩,٢٢. ولقياس القلق تم استخدام مقياس الانهيار النفسي والقلق والضغط النفسي، بينما تم تحديد مستوى التدين بمقاييس تمركز التدين. وتشير النتائج إلى أن ١٥,٩٪ من الطلاب يعتبرون قلقهم عاديا وأن القلق عند ما يقرب نصف الطلاب حاضر بمستوى منخفض، متوسط، جاذ أو جاذ جدا. ولتقييم العلاقة بين القلق والتدين تم إحصاء معامل سبيرمان للارتباط فتوصلنا إلى الارتباط السلبي الصغير والمهم إحصائيا، أي أن مستوى القلق المنخفض يتبع الشعور التديني البارز.

Uvod¹

Brojne i raznolike teorijske interpretacije etiologije, neprijatnog emocionalnog stanja anksioznosti (i anksioznih poremećaja)², izgleda ne utiču na univerzalnost doživljavanja anksioznosti. Naime, veoma mali broj ljudi proživi i samo jednu sedmicu dana,³ a da u njoj ne iskuse barem u određenoj mjeri neprijatan osjećaj tjeskobe i straha (ustrašenosti) zajedno sa jednim ili više tjelesnih znakova (npr. drhtanje, mišićna napetost, glavobolja, znojenje, hladne ruke, suha usta, pretjerano ubrzano disanje i zaduhanost bez prethodnog fizičkog npora te ubrzano lupanje srca kojem ne prethodi fizički napor) uz prisutan nemir i potrebu za kretanjem, a da pritom obično nisu svjesni šta se to s njima dešava (nisu svjesni niti izvora niti objekta opisanog osjećaja), tj. da ne iskuse anksioznost. Naravno, studentska populacija nije izuzetak u tom pogledu pa je tako anksioznost identifikovana kao najzastupljeniji psihički problem kod studenata američkih univerziteta.⁴ Brojne stresne situacije s kojima se studenti susreću su zasićene anksioznošću, jer je prisutna briga o ishodu tih situacija te efektima koje će ti ishodi imati na njihov budući život.

Anksioznost i anksiozni poremećaji nemaju isto značenje. Anksioznost se obično shvata kao kontinuitet na čijem je jednom kraju normalna anksioznost koja se odnosi na normalne reakcije (i kao takva je univerzalna) te može biti korisna u nekim situacijama (npr. kad ima funkciju prilagodbe jer smo oprezniji i možemo da izbjegnemo ili se suprotstavimo opasnosti).

- 1 Istraživanje je dio šireg naučnoistraživačkog projekta *Psihosocijalne odrednice depresivnosti, anksioznosti i stresa kod studenata* koji je realizovan tokom oktobra i novembra 2020. godine u sklopu Centra za psihološka istraživanja, edukaciju i savjetovanje pri Odsjeku za psihologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Sarajevu.
- 2 Vidi: Vlasta Rudan, "Psihoanalitički koncept anksioznosti", *Medix: specijalizirani medicinski dvomjesečnik*, 13, br. 71, 2007, str. 67–69. Za kratko upoznavanje s kognitivnim, bihevioralnim, razvojnim, kao i biološkim pristupom (uključujući utjecaj genetskih faktora) anksioznosti konsultirati Neil A. Rector, Danielle Bourdeau, Kate Kitchen, Linda Joseph-Massiah, *Anxiety Disorders. An Information Guide*, Kanada, Centre for Addiction and Mental Health, 2008, str. 15–20.
- 3 Gerald C. Davison, John M. Neale, *Psihologija abnormalnog doživljavanja i ponašanja*, Jastrebarsko, Naklada Slap, 1999, str. 150.
- 4 Vedran Lenz, Mario Vinković, Dunja Degmečić, "Pojavnost depresije, anksioznosti i fobija u studentskoj populaciji Medicinskog i Pravnog fakulteta u Osijeku", *Socijalna psihijatrija*, 44, br. 2, 2016, str. 121.

Na drugom kraju je patološka anksioznost, tj. anksiozni poremećaji koji su u velikoj mjeri onesposobljavajući za osobu jer uključuju pretjerani strah ili tjeskobu i mogu dovesti do toga da pojedinci pokušavaju izbjegći situacije koje su pokretači njihovih simptoma ili možda te simptome pogoršavaju. Posljedično to utiče i na funkcionisanje osobe u različitim segmentima života, uključujući radno mjesto ili školu, kao i na njene lične odnose. Dakle, kod patološke anksioznosti znatno je pogoršana kvaliteta života jer je kod osobe narušeno profesionalno, socijalno i psihološko funkcionisanje. Drugačije kazano, normalna anksioznost je ona koju osoba može kontrolisati, a patološka je ona koja kontroliše osobu.⁵ Kriteriji za uspostavljanje konačne dijagnoze bilo kojeg anksioznog poremećaja precizirani su Dijagnostičkim i statističkim priručnikom za duševne poremećaje.⁶

Ranije je spomenuto da je anksioznost najzastupljeniji psihički problem kod studenata, naprimjer, američkih univerziteta⁷ sa prevalencijom od 41.6%.⁸ Međutim, postoje empirijski dokazi o pojavnosti anksioznosti i u drugim studentskim populacijama diljem svijeta. Tako su studenti iz Hrvatske u istraživanju Bezinovića i saradnika iz 1998. godine o strukturi i zastupljenosti psiholoških problema ukazali, pored drugih, i na opću anksioznost kao svoj psihološki problem.⁹ Ali, i recenčnija istraživanja dolaze do sličnih rezultata. Tako je u istraživanju Lenza i saradnika (2016) na pojedinim fakultetima u Osijeku 42% studenata postiglo rezultat na temelju kojeg bi se mogli okarakterisati kao anksiozni.¹⁰ U istraživanju u Australiji iz 2016. godine 18% studenata je izvjestilo o ozbiljnom ili izrazito ozbiljnom stepenu anksioznosti, a vjerovatnoća da će

5 Navedeno prema: Tena Velki, Ksenija Romstein, *Učimo zajedno: priručnik za pomoćnike u nastavi za rad s djeecom s teškoćama u razvoju*, Osijek, Osječko-baranjska županija, 2015, str. 52–54.

6 Američka psihijatrijska asocijacija, *Dijagnostički i statistički priručnik za duševne poremećaje*, peto izdanje, DSM-5, Jastrebarsko, Naklada Slap, 2014, str. 189–233.

7 Lenz i sar., *nav. dj.*, str. 121.

8 Isto, str. 121.

9 Petar Bezinović, Alessandra Pokrajac-Bulian, Sanja Smoijver-Ažić, Ivanka Živčić-Bećirević, "Struktura i zastupljenost dominantnih psiholoških problema u studentskoj populaciji", *Društvena istraživanja*, 7, br. 4–5 (36–37), 1998, str. 525–541.

10 Lenz i sar., *nav. dj.*, str. 124.

studenti izvijestiti o ozbiljnijim simptomima anksioznosti u ovome istraživanju bila je znatno veća kod studenata mlađih od 25 godina u poređenju sa starijim studentima.¹¹ Rezultati studije koju su provele Jovanović i saradnice (2017) pokazuje da 25.6% beogradskih studenata ima simptome anksioznosti koji su se kretali u rasponu od blago do vrlo jako izraženih.¹² Na uzorku pakistanskih studenata u istraživanju Syeda i saradnika (2018) više od polovine studenata (njih 68.54%) u različitoj je mjeri (od blago do izrazito) "pogodjeno" anksioznošću.¹³ Meta-analiza jedanaest studija o prevalenciji stresa, anksioznosti i depresije kod studenata u Iranu pokazala je kako je prosječan rezultat za anksioznost $M=8.58$.¹⁴ Kada se ovaj rezultat uporedi sa normama za interpretaciju rezultata, vidimo da se radi o ozbilnjom prisustvu anksioznosti.¹⁵ Na velikom uzorku studenata ($N=1074$) iz Španije Ramón-Arbués i saradnici (2020) konstatuju da je 23.6% studenata sa simptomima anksioznosti iznad normalne razine.¹⁶ Značajno prisustvo anksioznosti kod studenata, drugim riječima, univerzalna je pojava.

Različiti aspekti duševnog ili mentalnog zdravlja, uključujući i anksioznost, u brojnim su empirijskim istraživanjima ispitivani u odnosu sa različitim psihološkim konstruktima, uključujući religioznost kao višedimenzionalni latentni konstrukt. Kada općenito govorimo o odnosu religioznosti i duševnog zdravlja, brojni autoriteti u psihologiji (William James, Carl

- 11 Wendy Larcombe et al., "Prevalence and socio-demographic correlates of psychological distress among students at an Australian university", *Studies in Higher Education*, 41, 6, 2016, str. 1074–1091.
- 12 Vesna R. Jovanović, Nela Đonović, Aleksandra Dutina, "Factors Associated with the Depression, Anxiety and Stress among High Medical School of Professional Studies Students", *Medicinski Časopis (Kragujevac)*, 51, br. 1, 2017, str. 7–14.
- 13 Annosha Syed, Syed Shazad Ali, Muhammad Khan, "Frequency of depression, anxiety and stress among the undergraduate physiotherapy students", *Pakistan Journal of Medical Sciences*, 34, br. 2, 2018, str. 468–471.
- 14 Jahanshah Mohammadzadeh, Shahram Mami, Khadijeh Omidi, "Mean Scores of Depression, Anxiety and Stress in Iranian University Students Based on DASS-21: A Systematic Review and Meta-analysis", *International Journal of Epidemiological Research*, 6, br. 1, 2019, str. 41–48.
- 15 Norme za interpretaciju razina anksioznosti su navedene u tabeli 1 u odjeljku Rezultati i diskusija.
- 16 Enrique Ramón-Arbués et al., "The Prevalence of Depression, Anxiety and Stress and Their Associated Factors in College Students", *International Journal of Environmental Research and Public Health* 2020, 17, 7001, 2020, str. 1–15.

G. Jung, Gordon W. Allport, Viktor E. Frankl) religioznost ističu kao bitan izvor duševnog zdravlja,¹⁷ odnosno protektivni faktor, ali su prisutna i oprečna mišljenja (npr. Sigmund Freud).¹⁸ S druge strane, kada konkretnije govorimo o tome kako ili zašto religija ili religioznost pomaže osobama sa anksioznom simptomatologijom, psiholozi (Stewart i sar. 2019) u pravilu navode različite razloge i društvenopsihološke mehanizme putem kojih religiozni sentiment djeluje na mentalno zdravlje jer, prema njima, u naučnoj literaturi jednoznačni i kategorični odgovori obično izostaju. Oni navode kako uvjerenje da Svemogući Bog kroz religijske aktivnosti koje osoba prakticira poput molitve, obreda i učenja o vjeri (vjeronauka) pokazuje brigu za psihološku patnju osobe može pružiti utjehu i nadu u adaptivni odgovor na anksioznost. Također, nada u vječni život, koja je iznad iskušenja i patnje na ovome svijetu, može pružiti psihološku utjehu. Na kraju, naučnici su također na stanovištu da procesi socijalizacije koji se odvijaju u interakciji sa članovima referentne vjerničke zajednice, bez obzira na to da li se oni odvijaju u bogomolji ili izvan nje, mogu odvratiti pažnju anksioznoj osobi podsjećajući je na učenja koja postulira njena religija.¹⁹ Isti autori su pregledom 32 naučna članka koja se primarno bave fenomenom religioznosti i njenim utjecajem na anksioznost došli do saznanja da je u 26 slučajeva evidentirano kako je pozitivan odnos s Bogom doveo do smanjenja anksioznosti, a negativan odnos s Bogom, s druge strane, u tri studije je doveo do pogoršanja stanja. U tri studije nije primijećen utjecaj religioznosti na razine anksioznosti, a niti jedno istraživanje nije utvrdilo pogoršanje simptoma anksioznosti kada je osoba u pozitivnom odnosu s Bogom. Autori smatraju kako su ovi rezultati značajni s obzirom na to da su uzorkom obuhvaćene osobe iz različitih zemalja, kultura, religija, i zdravih i nezdravih populacija te da ova saznanja mogu poboljšati načine rada kliničara, koji žele,

17 Vidi: Šimun Šito Ćorić, *Psihologija religioznosti*, Jastrebarsko, Naklada Slap, str. 34–35.

18 Vidi: isto, str. 76–80.

19 William C Stewart, Megan J Wetselaar, Lindsay A Nelson, Jeanette A Stewart, "Review of the Effect of Religion on Anxiety", *International Journal of Depression and Anxiety*, 2, br. 2, 2019, str. 1–5.

znaju i mogu koristiti ovaj važan aspekt života u radu sa svojim pacijentima u procesu njihovog liječenja.²⁰ Meta-analiza 13 studija Forouharia i saradnika iz 2019. godine s ciljem određivanja povezanosti između religiozne orijentacije i anksioznosti kod studenata svojim rezultatima pokazuje da religiozna orijentacija negativno korelira sa stepenom anksioznosti. Dakle, sa porastom religioznosti nivo anksioznosti statistički značajno opada.²¹ Abdel-Khalek i saradnici su (2019) meta-analizom 10 studija koje su ispitivale odnos religioznosti i anksioznosti na uzorku studenata muslimana došli do sličnih rezultata.²²

Od posebne je važnosti ispitivati anksioznost i zaštitne faktoare koji preveniraju njeno pogoršavanje u studentskoj populaciji koja se susreće sa brojnim razvojnim zadacima i mnoštvom životnih promjena. Godine studiranja su kako navodi Berk (2008) formativne godine, odnosno utjecajnije su od bilo kojeg drugog razdoblja odrasle dobi gdje fakultet služi kao svojevrsni "razvojni pokusni poligon".²³ Na temelju rezultata o prevalenciji mentalnih problema kod studenata u Americi i Engleskoj Mofatteh (2020) zaključuje da je u studentskoj populaciji u odnosu na opću populaciju prevalencija veća te da je to stanje konstantno u posljednja dva desetljeća.²⁴ Različiti problemi mentalnog zdravlja, uključujući i anksioznost, ukoliko nisu tretirani, imaju negativne posljedice na studentsku akademsku uspješnost, te na njihovu socijalnu i emocionalnu prilagodbu. Istovremeno, što smatramo veoma bitnim, razdoblje studiranja nije samo ranjivo razdoblje već se smatra i najvažnijim za prevenciju, suočavanje, ali i rješavanje emocionalnih problema s kojima se studenti susreću.²⁵ Na temelju svega navedenog definisan je i cilj našeg istraživanja.

20 Isto, str. 1–5.

21 Isto, str. 43–52.

22 Ahmed M. Abdel-Khalek, Laura Nuño, Juana Gómez-Benito, David Lester, "The Relationship Between Religiosity and Anxiety: A meta-analysis", *Journal of Religion and Health*, 58, 2019, str. 1847–1856.

23 Laura E. Berk, *Psihologija cjeloživotnog razvoja*, Jastrebarsko, Naklada Slap, 2008, str. 435.

24 Mohammad Mofatteh, "Risk factors associated with stress, anxiety, and depression among university undergraduate students". *AIMS public health*, 8, br. 1, 2020, str. 36–65.

25 Lama M. Al-Qaisi, "The relation of depression and anxiety in academic achievement among group of university students", *International Journal of Psychology and Counseling*, 3, br. 5, 2011, str. 96–100.

Cilj istraživanja

Cilj istraživanja je ispitati stepen anksioznosti, odnosno utvrditi broj (postotak) studenata sa različitim nivoom anksioznosti (od normalnog do izrazito ozbiljnog nivoa) te ispitati odnos između anksioznosti i religioznosti kod studenata Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu.

Hipoteze istraživanja

U skladu s ciljevima ove studije te saznanjima ranijih istraživanja, postavljene su tri hipoteze:

- H1: Prepostavlja se da će kod polovine studenata anksioznost biti prisutna u normalnim ili dozvoljenim granicama.
- H2: Prepostavlja se da će kod polovine studenata anksioznost biti prisutna u blagom, umjerenom, ozbilnjom ili izrazito ozbilnjom stepenu.
- H3: Postoji statistički značajna negativna korelacija između anksioznosti i religioznosti studenata.

Metodologija istraživanja

Sudionici

U istraživanju je učestvovao 131 ispitanik, tj. uzorak u istraživanju čine studenti Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu sa prvog i drugog ciklusa studija svih studijskih godina i programa. S obzirom na spol sudionika, u istraživanju je učestvovala 51 djevojka (38.9%) i 80 (61.1%) mladića. Prosječna starosna dob ispitanika je iznosila 22.97 ili 23 godine ($SD=4.82$).

Instrumentarij

Osim Upitnika kojim su prikupljena osnovna sociodemografska obilježja studenata korištena je i *Skala depresivnosti, anksioznosti i stresa* za operacionalizaciju anksioznosti te *Skala centralnosti religioznosti* za operacionalizaciju konstrukta religioznosti.

Skala depresivnosti, anksioznosti i stresa (DASS-21, *Depression Anxiety Stress Scale*, Lovibond i Lovibond, 1995)²⁶ razvijena je na nekliničkom uzorku te omogućuje samoprocjene depresije, anksioznosti i stresa, a sastoji od 21 tvrdnje, sa po 7 tvrdnji za svako od tri neprijatna emocionalna stanja. Od sudionika se traži da svaku tvrdnju procijeni s obzirom na to koliko je često (nimalo, pomalo ili ponekad, u priličnoj mjeri ili često, uglavnom ili skoro uvijek), u posljednjih sedam dana, doživljavao određena osjećanja (npr. *Osjećao/la sam se uplašeno bez nekog razloga*). Ukupan skor za svaku subskalu dobiva se jednostavnim sabiranjem odgovora na pripadajućim tvrdnjama. Rezultati brojnih studija pokazuju da je skala DASS-21 pouzdana i valjana mjera simptoma depresivnosti, anksioznosti i stresa. Pouzdanost subskale anksioznosti je izračunata Cronbach α koeficijentom i iznosi 0.87 što pokazuje veoma dobru pouzdanost i unutrašnju saglasnost podskale za ovaj uzorak.

Skala centralnosti religioznosti (CRS-5, *The Centrality of Religiosity Scale*, Huber i Huber, 2012)²⁷ mjerni je instrument namijenjen procjeni stepena do kojeg pojedinac uspostavlja religijska značenja u svojim svakodnevnim aktivnostima te načina na koje je to karakteristično za identitet tog pojedinca. Od sudionika se traži da označi nivo važnosti (nije važno, malo važno, važno i vrlo važno) koji pridaje tvrdnjama (npr. *Koliko je molitva važna za Vaša religijska uvjerenja*). Ukupan skor dobiva se jednostavnim sabiranjem odgovora na tvrdnjama koje korespondiraju intelektualnoj, ideoološkoj, praktičnoj (javnoj i privatnoj praksi) te iskustvenoj dimenziji religioznosti. U našem istraživanju je primijenjena najekonomičnija verzija od pet čestica, dok su razvijene i duže verzije. Skala je korištena i validirana u velikom broju studija i na različitim populacijama. U našem istraživanju Cronbach α iznosi 0.70 što je prihvatljiva vrijednost

²⁶ Vidi: Depression Anxiety Stress Scales – DASS, <http://www2.psy.unsw.edu.au/dass/>, i Selekcija.hr, Skala depresije, anksioznosti i stresa DASS-S i DASS-O, priručnik, <http://www2.psy.unsw.edu.au/Groups/Dass/Croatian/Selekcija%20DASS/Priru%C4%8Dnik%20DASS%20Ivakovi%C4%87.pdf>, pristupljeno 30. 6. 2021.

²⁷ Stefan Huber, Odilo W. Huber, "The Centrality of Religiosity Scale (CRS)", *Religions*, 3, 2012, str. 710–724.

psihometrijske pouzdanosti skale potrebne za njenu primjenu u prikupljanju podataka.

Postupak istraživanja

Empirijska građa koja je predmet ovog istraživanja je dio šireg naučnoistraživačkog projekta *Psihosocijalne odrednice depresivnosti, anksioznosti i stresa kod studenata* koji je realizovan u oktobru i novembru 2020. godine u sklopu Centra za psihološka istraživanja, edukaciju i savjetovanje pri Odsjeku za psihologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Sarajevu. Studenti Fakulteta islamskih nauka su učestvovali u istraživanju nakon što smo prethodno dobili saglasnost rukovodstva Fakulteta. Usljed objektivnih okolnosti izazvanih pandemijom COVID-19 studenti su upitnike ispunjavali online nakon što su na svoje e-mail adrese dobili link sa instrumentarijem istraživanja. Prikupljanje podataka je obavljeno u periodu od 19. oktobra do 6. novembra 2020. godine. Istraživanje je provedeno u skladu sa etičkim standardima, uz informisani pristanak i mogućnost studenata da u bilo kojem momentu odustanu od istraživanja.

Rezultati i diskusija

Kako bi se provjerila prva i druga hipoteza bilo je potrebno izračunati broj (postotak) studenata prema stepenu anksioznosti. U tabeli 1 su prikazane norme za interpretaciju rezultata dobivenih na subskali anksioznosti te broj i postotak studenata na pojedinim nivoima anksioznosti.

Kao što se vidi u tabeli 1, 51.90% (N=68) studenata svoj nivo anksioznosti procjenjuje kao normalan. S obzirom na to da smo prvom hipotezom prepostavili da će kod polovine studenata anksioznost biti prisutna u normalnim ili dozvoljenim granicama možemo da konstatujemo da je prva hipoteza potvrđena. Nadalje, s obzirom na to da rezultati pokazuju da je kod 48.1%, N=63, dakle, gotovo polovine studenata Fakulteta islamskih nauka anksioznost prisutna na nekom od nivoa (blagi, umjereni,

ozbiljni ili izrazito ozbiljni) možemo zaključiti da je i naša druga hipoteza potvrđena. Najveći broj studenata, ipak, izvještava o blagom nivou anksioznosti ($N=24$ ili 18.32%).

Tabela 1. Norme za interpretaciju rezultata dobivenih na subskali anksioznosti iz skale DASS-21, broj i postotak studenata na pojedinim nivoima anksioznosti

Nivo	Norme	Broj studenata		Postotak studenata	
Normalni	0 – 3	68	63	51.90	48.1%
Blagi	4 – 5	24		18.32	
Umjereni	6 – 7	12		9.16	
Ozbiljni	8 – 9	5		3.82	
Izrazito ozbiljni	≥ 10	22		16.80	
		N=131		100%	

Međutim, kada se ekstrahuje broj (postotak) studenata koji iskazuju ozbiljno i izrazito ozbiljno prisustvo simptoma anksioznosti, dobiju se rezultati koji su prikazani u tabeli 2.

Tabela 2. Prikaz broja studenata koji postižu visoke rezultate na subskali anksioznosti

Psihološko stanje	N – broj studenata koji postižu visok skor na subskali anksioznosti – nivo ozbiljne ($N=5$) i izrazito ozbiljne ($N=22$) anksioznosti	% – postotak studenata koji postižu visok skor na subskali anksioznosti – nivo ozbiljne (3,82%) i izrazito ozbiljne (16,80%) anksioznosti
Anksioznost (rezultat ≥8)	27	20.62%

Kao što je navedeno u tabeli 2, broj (postotak) studenata koji iskazuju ozbiljne i izrazito ozbiljne simptome anksioznosti je 27 ili 20.62% njih, što znači da svaki peti student iskazuje prisustvo anksioznosti u mjeri koja može ometati njegovo svakodnevno djelovanje i u akademskom životu, ali i u svim drugim aspektima života. Ovaj postotak studenata je sličan ranije spomenutom postotku u istraživanju kod australijskih studenata

gdje je njih 18% izvijestilo o ozbiljnom ili izrazito ozbiljnom nivou anksioznosti.²⁸ Ovaj nezanemarivi broj studenata koji iskazuju ozbiljan ili izrazito ozbiljan nivo anksioznosti možda bismo mogli pripisati i činjenici da je ovo istraživanje realizованo u vrijeme trajanja pandemije COVID-19. Zbog nužnosti prelaska na online okruženje za učenje bitno su izmijenjene uobičajene studentske aktivnosti koje su ujedno i njihovi zaštitni faktori. Međutim, Deng i saradnici meta-analizom 82 studije (koje su objavljene od januara 2020. do januara 2021. godine) nisu dobili rezultate slične našim.²⁹ Bez obzira na faktore koji su uticali na povećani nivo anksioznosti kod ovog broja studenata kao i na činjenicu da primijenjenom DASS skalom ne možemo dijagnosticirati anksioznost (ali može se dati naznaka da li anksazonost ima značajan učinak na život osobe u sadašnjosti), bitno je istaći da je ovim studentima potrebna psihosocijalna podrška kako ne bi došlo da povećanja broja i intenziteta simptoma i kako bi se izbjegle dugoročne negativne posljedice na njihovo mentalno zdravlje. O efektima netretiranja simptoma na kvalitetu mentalnog zdravlja bilo je riječi i u uvodu ovoga rada.

Za provjeru treće hipoteze, tj. kako bi se provjerilo u kakvom su odnosu anksioznost i religioznost, izračunat je Spearmanov Ro koeficijent korelacije.³⁰

Tabela 3. Spearmanov Ro koeficijent korelacije između anksioznosti i religioznosti

	Ukupna anksioznost	Ukupna religioznost
Ukupna anksioznost	–	
Ukupna religioznost	-0.192*	–

*p<0.05

28 Wendy Larcombe et al., "Prevalence and socio-demographic correlates of psychological distress among students at an Australian university", *Studies in Higher Education*, 41, 6, 2016, str. 1074–1091.

29 Jiawen Deng et al., "The prevalence of depressive symptoms, anxiety symptoms and sleep disturbance in higher education students during the COVID-19 pandemic: A systematic review and meta-analysis", [Press release]. *Psychiatry Research*, 2021. doi: <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2021.113863>, pristupljeno 29. 4. 2021.

30 Upotrijebljen je ovaj statistički postupak zato što distribucije rezultata značajno odstupaju od normalne. Vidi Prilog 1 i Prilog 2 ovoga rada.

Kao što se vidi u tabeli 3, dobivena je mala³¹ i statistički značajna negativna povezanost između rezultata na subskali anksioznosti i rezultata na Skali centralnosti religioznosti ($r=-0.192$, $p<0.05$), pri čemu niže razine anksioznosti prate viši stepeni religioznosti. Dakle, i treća postavljena hipoteza je potvrđena. Sukladno prethodnim istraživanjima Forauharia i saradnika (2019) i Abdel-Khalek i saradnika (2019) i ovim istraživanjem na populaciji studenata pokazalo se da su pojedinci kod kojih religiozni sentiment zauzima značajnije mjesto u njihovom poimanju života i vlastitog identiteta u projektu i manje anksiozni. U našem istraživanju religioznost objašnjava 3.68% varijance u odgovorima studenata na skali anksioznosti. Međutim, više koeficijente korelacije i determinacije između religioznosti i anksioznosti dobili su Jafari i EskandariPour (2013) na uzorku iranskih studenata.³² Možda je razlog tome što su ovi autori primijenili *Muslim religion questionnaire* koji je sa većim brojem i sa specifičnim tvrdnjama relevantnim za pripadnike islamske vjeroispovijesti vjerovatno i bolja mjera religioznosti studenata muslimana nego Skala centralnosti religioznosti primijenjena u našem istraživanju.³³ Stoga, za buduća istraživanja uputnije je koristiti neki psihometrijski valjan upitnik religioznosti za ispitanike islamske vjeroispovijesti. Osim toga, smatramo da bi o odnosu religioznosti i anksioznosti, ali i drugim odrednicama mentalnog zdravlja, bilo poželjno provoditi veći broj empirijskih istraživanja longitudinalnog karaktera. To je zato što je, kako je i ranije naglašeno, razdoblje studiranja obilježeno različitim promjenama na emocionalnom, kognitivnom i društvenom planu razvoja studenata te je razvidno da se prateći sve ovo mogu razumjeti zaštitni i rizični faktori koji utiču na

³¹ Određeno prema smjernicama Jacob Cohen, *Statistical power analysis for the behavioral sciences*, (2nd edn) Hillsdale, New York, Lawrence Erlbaum Associates, 1988, str. 79–81.

³² Nematolah Jafari, Shahram EskandariPour, "The Relationshio between Religiosity and General Health of the Alghadir Students in Zanjan-Iran", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 3, br. 10, 2013, str. 289–294.

³³ Takoder, prema našim saznanjima i Skala depresivnosti, anksioznosti i stresa, kao i Skala centralnosti religioznosti nisu validirane na uzorku iz Bosne i Hercegovine, uključujući i validaciju na studentskoj populaciji.

njihovo mentalno zdravlje.³⁴ Iako rezultati ovoga istraživanja pozicioniraju ulogu religioznosti na strani protektivnih faktora u odnosu na neprijatno emocionalno stanje anksioznosti, ne smijemo zaboraviti da je za provjeru hipoteze korišten koreacijski istraživački postupak i s obzirom na to ne može se govoriti o uzročno-posljedičnim vezama među ovim konstruktima. Ipak, ovi rezultati jasno trasiraju empirijsku opravdanost budućih istraživanja.

Zaključak

Ovim istraživanjem smo ispitivali stepene anksioznosti te odnos religioznosti i anksioznosti kod studenata Fakulteta islamskih nauka. Pokazalo se da je kod polovine studenata anksioznost izražena u normalnim ili dozvoljenim granicama, a kod gotovo polovine njih anksioznost je prisutna u nekoj mjeri (blagoj, umjerenoj, ozbiljnoj ili izrazito ozbiljnoj). Također, utvrđeno je da postoji statistički značajna negativna korelacija između anksioznosti i religioznosti. S obzirom na značajan broj studenata sa izraženim visokim stepenom anksioznosti potrebno im je omogućiti psihosocijalnu podršku. To je moguće uraditi na nekoliko načina, od redovnog praćenja mentalnog zdravlja studenata, preko informisanja, odnosno edukacije studenata i formiranja grupa podrške te savjetodavnog rada, ali i ohrabrvanjem studenata da se nakon što prepoznaju neke emocionalne smetnje kod sebe javе u savjetovališta za mentalno zdravlje pri zdravstvenoj zaštiti studenata univerziteta. Osim toga, za poboljšanje mentalnog zdravlja studenata potrebno je uvažiti i rezultate ovog istraživanja, ali i brojnih drugih koja pokazuju potentnost varijable religioznosti u afirmaciji mentalnog zdravlja te u tom pravcu promišljati o programima podrške.

³⁴ Emprijski dokaz tome su i rezultati ovog istraživanja koje smo prethodno prezentirali, gdje 27 studenata ili 20,62% njih iskazuju ozbiljne i izrazito ozbiljne simptome anksioznosti, što znači da svaki peti student iskazuje prisustvo anksioznosti u mjeri koja može ometati njegovo svakodnevno djelovanje i u akademskom životu, ali i u svim drugim aspektima života.

Literatura

- Abdel-Khalek Ahmed M., Nuño Laura, Gómez-Benito Juana, Lester David, "The Relationship Between Religiosity and Anxiety: A meta-analysis", *Journal of Religion and Health*, 58, 2019, str. 1847–1856.
- Al-Qaisy Lama M., "The relation of depression and anxiety in academic achievement among group of university students", *International Journal of Psychology and Counselling*, 3, br. 5, 2011, str. 96–100.
- Američka psihijatrijska asocijacija, *Dijagnostički i statistički priručnik za duševne poremećaje*, peto izdanje, DSM-5, Jastrebarsko, Naklada Slap, 2014.
- Berk Laura E., *Psihologija cjeloživotnog razvoja*, Jastrebarsko, Naklada Slap, 2008.
- Bezinović Petar, Pokrajac-Bulian Alessandra, Smojver-Ažić Sanja, Živčić-Bećirević Ivanka, "Struktura i zastupljenost dominantnih psiholoških problema u studentskoj populaciji", *Društvena istraživanja*, 7, br. 4-5 (36–37), 1998.
- Cohen Jacob, *Statistical power analysis for the behavioral sciences*, (2nd edn) Hillsdale, New York, Lawrence Erlbaum Associates, 1988.
- Ćorić Šimun Šito, *Psihologija religioznosti*, Jastrebarsko, Naklada Slap, 1997.
- Davison Gerald C., Neale John M., *Psihologija abnormalnog doživljavanja i ponašanja*, Jastrebarsko, Naklada Slap, 1999.
- Deng Jiawen, Zhou Fangwen, Hou Wenteng, Silver Zachary, Wong, Chi Yi, Chang Oswin, Drakos A nastadia, Zuo Qi Kang, Huang Emma, "The prevalence of depressive symptoms, anxiety symptoms and sleep disturbance in higher education students during the COVID-19 pandemic: A systematic review and meta-analysis" [Press release]. *Psychiatry Research*, 2021. doi: <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2021.113863>
- Depression Anxiety Stress Scales – DASS, <http://www2.psy.unsw.edu.au/dass/>
- Forouhari Sedighe, Hosseini Teshinizi Saeed, Ehrampoush Mohammad Hasan, Mazloomy Mahoodabad Seyes Saeed, Fallahzadeh Hossein, Tabei Seyed Ziaeddin, Nami Mohammad, Mirzaei Masoud, Namvar Jahromi Bahia, Hosseioni Teshinizi Seyyed Mehrdad, Ghani Behkordi Jailil, Kazemitabaee Maryamsadat, "Relationship between Religious Orientation, Anxiety, and Depression among College Students: A Systematic Review and Meta-Analysis", *Iran Journal of Public Health*, 18, br. 1, 2019, str. 43–52.
- Huber Stefan, Huber Odilo W., "The Centrality of Religiosity Scale (CRS)", *Religions*, 3, 2012, str. 710–724.

- Jafari Nematolah, EskandariPour Shahram, "The Relationship between Religiosity and General Health of the Alghadir Students in Zanjan-Iran", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 3, br. 10, 2013, str. 289–294.
- Jovanović Vesna R., Đonović Nela, Dutina Aleksandra, "Factors Associated with the Depression, Anxiety and Stress among High Medical School of Professional Studies Students", *Medicinski Časopis (Kragujevac)*, 51, br. 1, 2017.
- Larcombe Wendy, Finch Sue, Sore Rachel, Murray Christina M., Kentish Sandra, Mulder Raoul A., Lee-Stecum Parshia, Baik Chi, Tokatidis Orania, Williams David A., "Prevalence and socio-demographic correlates of psychological distress among students at an Australian university", *Studies in Higher Education*, 41, 6, 2016.
- Lenz Vedran, Vinković Mario, Degmečić Dunja, "Pojavnost depresije, anksioznosti i fobija u studentskoj populaciji Medicinskog i Pravnog fakulteta u Osijeku", *Socijalna psihijatrija*, 44, br. 2, 2016.
- Mofatteh Mohammad, "Risk factors associated with stress, anxiety, and depression among university undergraduate students". *AIMS public health*, 8, br. 1, 2020, str. 36–65.
- Mohammadzadeh Jahanshah, Mami Shahram, Omidi Khadijeh, "Mean Scores of Depression, Anxiety and Stress in Iranian University Students Based on DASS-21: A Systematic Review and Meta-analysis", *International Journal of Epidemiological Research*, 6, br. 1, 2019.
- Ramón-Arbués Enrique, Gea-Caballero Vicente, Granada-López José, Juárez-Vela Raúl, Pellicer-García Begoña, Antón-Solanas Isabel, "The Prevalence of Depression, Anxiety and Stress and Their Associated Factors in College Students", *International Journal of Environmental Research and Public Health 2020*, 17, 7001, 2020.
- Rector Neil A., Bourdeau Danielle, Kitchen Kate, Joseph-Massiah Linda, *Anxiety disorders. An information guide*, Kanada, Centre for Addiction and Mental Health, 2008.
- Rudan Vlasta, "Psihoanalitički koncept anksioznosti", *Medix: sepcijalizirani medicinski dvomjesečnik*, 13, br. 71, 2007.
- Selekcija.hr., Skala depresije, anksioznosti i stresa DASS-S i DASS-O, priručnik, <http://www2.psy.unsw.edu.au/Groups/Dass/Croatian/Selekcija%20DASS/Priru%C4%8Dnik%20DASS%20Ivakovici%C4%87.pdf>
- Stewart William C, Wetselaar , Megan J, Nelson Lindsay A, Stewart Jeannette A, "Review of the Effect of Religion on Anxiety", *International Journal of Depression and Anxiety*, 2, br. 2, 2019.

Syed Annosha, Ali Syed Shazad, Khan Muhammad, "Frequency of depression, anxiety and stress among the undergraduate physiotherapy students", *Pakistan Journal of Medical Sciences*, 34, br. 2, 2018.

Velki Tena, Romstein Ksenija, *Učimo zajedno: priručnik za pomoćnike u nastavi za rad s djecom s teškoćama u razvoju*, Osijek, Osječko-bračanska županija, 2015.

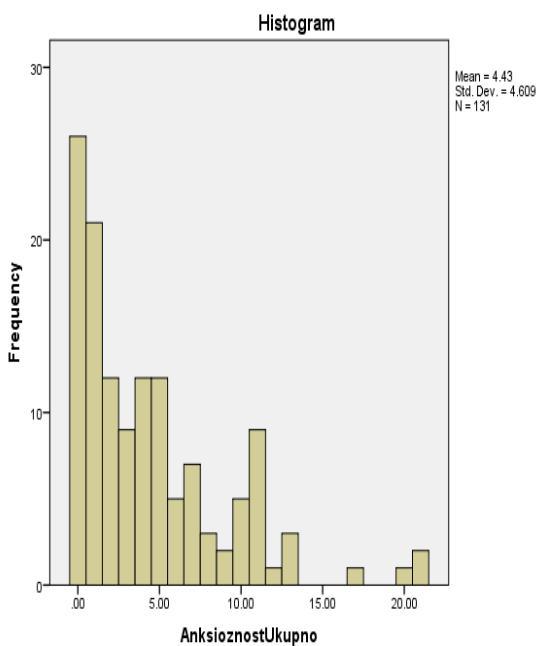
Prilozi

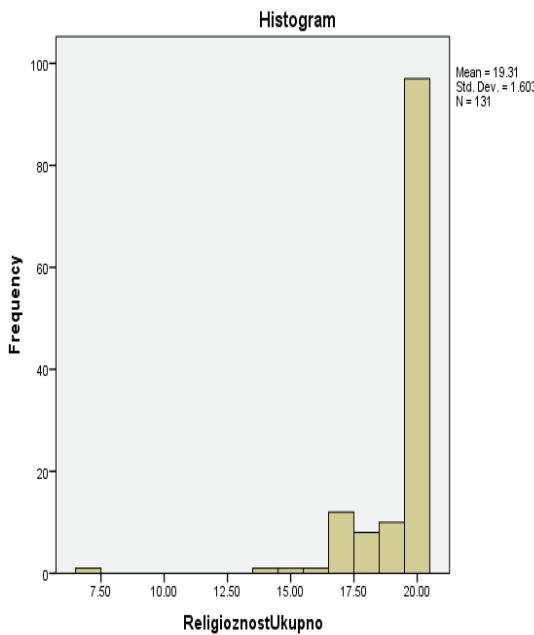
Prilog 1. Deskriptivni podaci za ispitivane varijable sa Kolmogorov-Smirnovljevim (K-S) testom normalnosti distribucija (N=131)

163

	M	SD	Min	Max	Skewness	Kurtosis	K-S	p
Anksioznost (ukupno)	4.43	4.61	0	21	1.418	2.119	0.168	0.000
Religioznost (ukupno)	19.31	1.60	7	20	-4.300	26.967	0.406	0.000

Prilog 2. Histogrami za anksioznost i religioznost



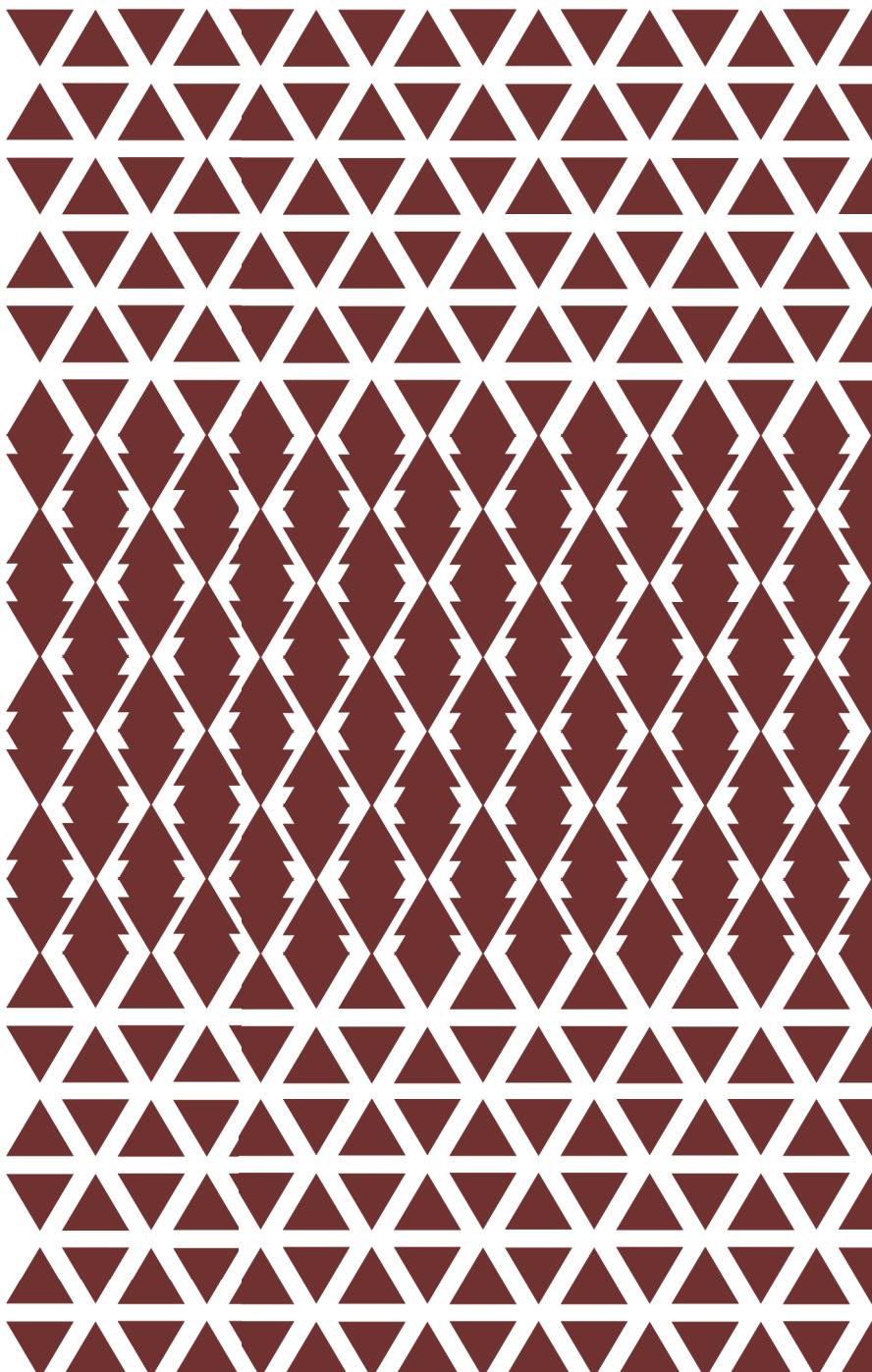


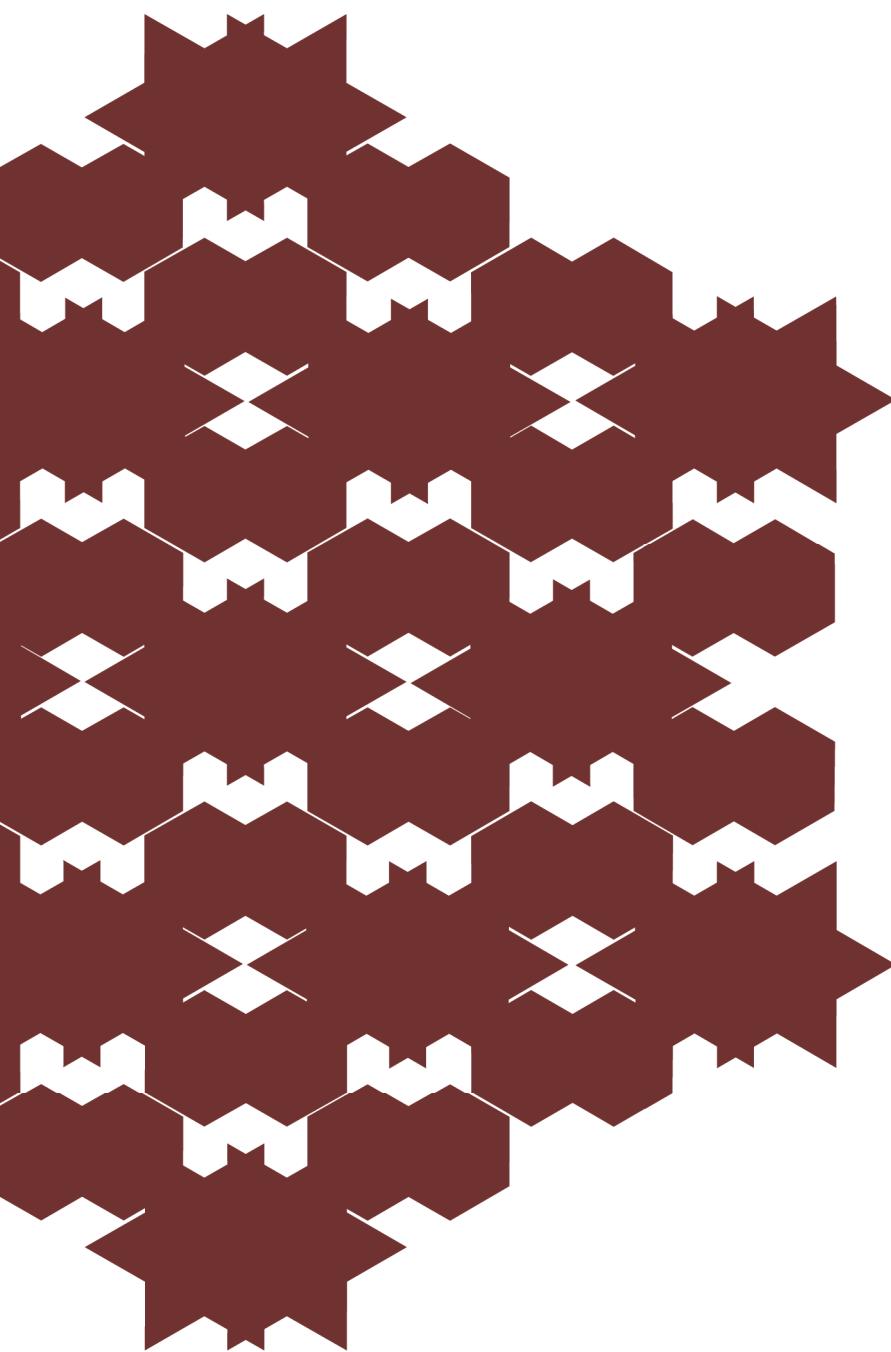
Prilog 3. Skala centralnosti religioznosti

CRS-5

Molimo, označite nivo važnosti koji pridajete svakom od navedenih iskaza koristeći sljedeću skalu: 1 (Nije važno), 2 (Malo važno), 3 (Važno) i 4 (Vrlo važno).

		Nije važno	Malo važno	Važno	Vrlo važno
1.	Koliko je za Vas važna Vaša religija?	1	2	3	4
2.	Koliko je molitva važna za Vaša religijska uvjerenja?	1	2	3	4
3.	Koliko je za Vas važno da mislite da Bog utiče na dešavanja u Vašem životu?	1	2	3	4
4.	Koliko je za Vas važno da pripadate nekoj religijskoj grupi?	1	2	3	4
5.	Koliko Vam je religija važna u određivanju toga ko ste, tj. Vašeg identiteta?	1	2	3	4





AMRUDIN HAJRIĆ

Arapska leksikografija: al-Zamaḥšarī i njegov doprinos

Amrudin Hajrić
vanredni profesor
na Katedri za filologiju Kur'ana
amrudin.hajric@fin.unsa.ba

Stručni rad
Primljeno: 30. 08. 2021.
Prihvaćeno: 10. 12. 2021.

Ključne riječi
al-Zamaḥšarī, arapski jezik,
leksikografija, rječnik,
metodologija

Sažetak

Arapi su se vrlo rano počeli baviti pitanjima jezika te raditi na sastavljanju priručnika svojstvenih ortografiji, gramatici i leksikografiji, kao standardizirajućim jezičkim disciplinama. Prva leksikografska djela pojavila su se još u 2. stoljeću po Hidžri, a zatim su, tokom narednih nekoliko stoljeća, tehnike uređivanja rječnika usavršavane da bi u 6. stoljeću, u leksikografskim ostvarenjima al-Zamaḥšarija, postala u toj mjeri napredna i revolucionarna da se i danas primjenjuju. Al-Zamaḥšarī je prvenstveno bio teolog i komentator Kur'ana, ali i neko ko se, na neki način, bavio i stilistikom te Poslanikovom, s.a.v.s., Tradicijom, a imajući u vidu i njegov sveobuhvatni i temeljni leksikografski rad, svakako se može smatrati i jednim od najvećih autoriteta u oblasti arapske leksikografije.

Arabic Lexicography: Al-Zamahšarī and his Contribution

علم صناعة المعاجم العربي:
الزمخشي ومساهمته

Keywords:

Al-Zamahsharī, Arabic, lexicography, dictionary, methodology

الكلمات المفتاحية:

الزمخشي، اللغة العربية، علم صناعة المعاجم،
المعجم، المنهجية

الملخص:

Abstract:

The Arabs started dealing with language issues very early and continuously worked on compiling manuals specific to orthography, grammar, and lexicography as standardizing language disciplines. The first lexicographical works appeared in the 2nd century AH, and subsequently, over the next few centuries, dictionary editing techniques were perfected to that degree that in the 6th century, in the lexicographical achievements of Al-Zamahsharī, these techniques became so advanced and revolutionary that they are still being applied today. Al-Zamahsharī was primarily a theologian and commentator on the Qur'an, but also someone who, in a way, dealt with stylistics and the Prophet's, p.b.u.h., tradition, and having in mind his comprehensive and thorough lexicographical work, he can certainly be considered one of the greatest authorities in the field of Arabic lexicography.

بدأ العرب مبكراً جداً يهتمون بقضايا اللغة ويعملون في تأليف الكتب الخاصة بعلم قوانين الكتابة وعلم النحو وعلم صناعة المعاجم كالفنون العلمية التقديدية. فقد ظهرت المعاجم الأولى في القرن الثاني للهجرة، ثم كانت طرق تنظيم المعاجم تتطور خلال عدّة قرون قادمة إلى أن أصبحت في إنجازات الزمخشي المعجمية بالقرن السادس متقدّة وشورية إلى درجة أنها ما زالت تُطبق في أيامنا هذه. كان الزمخشي في المقام الأول عالم الدين ومفسّر القرآن الكريم، لكنه كذلك كان شخصاً اهتم بالبلاغة وسنة الرسول، صلى الله عليه وسلم، ونظرًا لعمله المعجمي الشامل والراسخ من الممكن اعتباره واحداً من أكبر الشخصيات في مجال علم صناعة المعاجم العربي.

Uvod

Leksikografija je jedna od normativnih jezičkih disciplina. Bez nje i njoj pripadajućih priručnika, rječnika i leksikona, nijedan jezik se ne može smatrati standardiziranim.

Pokretanje aktivnosti na normiranju arapskog jezika i ute-meljivanju njegovih standardizirajućih disciplina prvenstveno se dovodi u vezu s nastojanjem da se osiguraju preduvjeti za ispravno čitanje i razumijevanje Kur'ana. Najranije takve aktivnosti tiču se ortografije čija se pravila i norme u cijelosti izvode iz Kur'ana kao prvog, u pravom smislu te riječi, zapisanog štiva koje sadrži cjelovit pregled ortografskih rješenja arapskog jezika.

I do utemeljivanja i razvoja arapske leksikografije dovela su nastojanja da se na pravi način razumiju i shvate kur'anski sadržaji. Naime, propitivanja o kur'anskoj leksici rezultirala su djelima o neobičnim i manje jasnim kur'anskim riječima i izrazima, obično naslovljenim sa *Āgarīb al-Qur'ān* ili *Alfāz al-Qur'ān*, koja su bila preteče prvih cjelovitih arapskih rječnika i leksikona. Najstarije takvo djelo pod naslovom *Āgarīb al-Qur'ān* napisao je Abū Sa'īd 'Abān b. Taǵlib b. Rubāḥ al-Bakrī (umro 141/758. godine).¹

Prvi arapski rječnici su bili enciklopedijskog karaktera i svjedočili su nastojanjima prvih arapskih leksikografa da zabilježe cjelokupan arapski rječnički fond. Za to im je odato priznanje od strane istaknutih autoriteta kao nekome ko u leksikografiji zauzima centralno mjesto i u vremenu i u prostoru, u Starom i Novom svijetu, na Istoku i na Zapadu,² kao nekome ko se, više nego bilo koji narod na svijetu, može ponositi obiljem predmetne literature i tako davnim osjećajem potrebe za bilježenjem cjelokupnog vokabulara,³ kao nekome ko po obimu svojih djela i drugim kvalitetima nije ni ranije a ni dugo nakon svoga vremena

1 Ramađān 'Abduttawwāb, *Fuṣūl fī fiqh al-'arabiyya*, 2. izdanje, Maktaba al-Ḥāfiẓ, Kairo, 1980, str. 11.

2 John A. Haywood, *Arabic Lexicography: Its History and Its Place in The General History of Lexicography*, Brill, Leiden, 1960, str. 2.

3 August Fischer, prema: Mehmed Kico, *Arapska jezikoslovna znanost – općelingvistička utemeljenja i specifična određenja*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003, str. 90.

imao mnogo takmaka bilo gdje u svijetu,⁴ kao nekome ko je iscrpio gotovo sve mogućnosti izrade svih vrsta rječnika,⁵ itd.

Međutim, s druge strane, prema ocjenama pojedinih savremenih lingvista, ovi rječnici su se, pored toga što svjedoče o nekadašnjem iznimno predanom i mukotrpnom radu i što čuvaju veliko leksičko blago, zbog svoje komplikovane metodologije pokazali "isto toliko nepraktičnim za svakodnevnu upotrebu kao što ih je bilo teško i komponovati",⁶ te budući da izlažu sveukupnost značenja, "bez obraćanja pažnje njihovom zastarijevanju, bez razvrstavanja značenja po različitim oblastima iz kojih su crpljena, bez diferenciranja metaforičnih od doslovnih značenja, uz uvažavanje svih dijalekatskih boja i nijansi, oni mogu poslužiti samo kao baza izradi novih rječnika sa svedenim značenjima jednog uistinu bogatog fonda riječi."⁷

Nadalje, autorima tih rječnika treba odati priznanje i zato što su svojim radom olakšali posao kasnijim leksikografima na način da su oni u svojim djelima nastojali otkloniti nedostatke i unaprijediti metodologiju primijenjenu u ranijim leksikonima, što će rezultirati novim i jednostavnijim načinima uređivanja arapskih rječnika, a to je posebno izraženo u leksikografskim ostvarenjima Abū Qāsim Maḥmūda b. 'Umara al-Zamahšarija koja su predmet razmatranja ovog našeg rada.

Arapski leksikografski rad prije al-Zamahšarija

Al-Zamahšarī (umro 538. po H.) nije bio prvi koji se u arapskom civilizacijskom okviru bavio leksikografskim radom. Takve aktivnosti su započele davno prije njega, još u 2. stoljeću po Hidžri, odnosno 8. stoljeću po rođenju Isaa, a.s. Naime, tada je pionir arapske leksikografije, al-Ḥalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī (umro 170. po H.), sačinio prvi cjeloviti rječnik arapskog jezika, *Kitāb*

4 Ranko Bugarski, *Jezik i lingvistika*, Čigoja štampa i XX vek, Beograd, 1996, str. 220.

5 Ahmed Smajlović, "Od Halila ibn Ahmeda do dr. Teufika Muftića", *Preporod*, br. 5, Sarajevo, 1. mart 1975, str. 6.

6 Ranko Bugarski, op. cit.

7 Mehmed Kico, op. cit.

al-'Ayn, koji je, prema Johnu Haywoodu, “orientir ne samo arapske, nego cjelokupne svjetske leksikografije”.⁸

Kad je u pitanju način sistematizovanja građe i kriterij bilježenja riječi, on nije slijedio ni semitski ebdžed sistem niti uobičajeni arapski alfabet, nego se odlučio za fonetski raspored alfabeta (alfabet u kojem su slova poredana po dubini artikulacije glasova koje označavaju) te je korijene tretirao anagramatički (mjenjajući raspored suglasnika, uz svaki korijen je bilježio sve njegove moguće kombinacije) i prema njihovoј dužini ih raspoređivao u potpoglavlja bilitera, trilitera, kvadrilitera i kvinkvilitera.

Njegovu metodologiju su uz manje izmjene primjenjivali oni koji su se nakon njega okušali na polju leksikografije u nadnijih nekoliko stoljeća. Prvi među takvima bio je Ibn Durayd (umro 321. po H.) koji je u svome rječniku *Kitāb al-Ğamhara* od al-Farāhīdijeve metodologije odstupio samo u tome što su poglavlja raspoređena prema uobičajenom rasporedu alfabeta, a ne onom fonetskom koji je ustanovio al-Farāhīdī.

Drugi koji se u svome rječniku *Kitāb al-Bāri'* poveo za al-Farāhīdijem bio je Abū 'Alī al-Qālī (umro 356. po H.). Redoslijed riječi u njegovom rječniku je isti kao i kod al-Farāhīdija kada je riječ o njihovom kvantitetu, dakle, raspoređene su od bilitera do kvinkvilitera, međutim, prema nekim izvorima, njegov fonetski raspored alfabeta se razlikuje od onog u rječniku *Kitāb al-'Ayn*. Naime, prvo poglavljje njegovog rječnika posvećeno je suglasniku *hamza* čije je ishodište unutar govornog aparata najdublje smješteno, dok u nekim izvorima stoji da je ono (*hamza*) bilo smješteno među slabim suglasnicima u posljednju skupinu njegovog fonetski organizovanog alfabeta te da je prvo poglavlje njegovog rječnika zapravo tretiralo suglasnik *hā'*.⁹

Al-Farāhīdijevu metodologiju u potpunosti su preuzezeli al-Azharī (umro 370. po H.) u svome rječniku *Tahdīb al-luğā*, al-Zubaydī (umro 379. po H.) u rječniku *Muhtaṣar al-'Ayn*, Ibn

8 John Haywood, op. cit., str. 27.

9 Ḥusayn Naṣṣār, *Al-Mu'ğam al-'arabī*, Maktaba Miṣr li al-maṭbū'āt, Kairo, 1988, str. 288.

‘Abbād (umro 385. po H.) u rječniku *Muhiṭ al-luġa* te Ibn Sīdah (umro 458. po H.) u rječniku *Kitāb al-Muḥkam* iako su gore spomenuta dvojica autora koji su im prethodili uveli u svojim rječnicima određene izmjene u odnosu na rječnik *Kitāb al-‘Ayn*, a u međuvremenu se pojavio i još jedan način uređivanja rječnika koji je primijenio al-Ğawharī (umro 393. po H.) u svome leksiku *Al-Šihāh*.¹⁰

Naime, rukovodeći se principom rimovanja, on je svoj rječnik uredio na način da je poglavlja rasporedio prema uobičajenom poretku alfabeta a riječi bilježio prema posljednjem korijenskom suglasniku. Takav način organizovanja rječnika tumači se različitim povodima i motivima. Najčešće se dovodi u vezu s nastojanjem da se na taj način olakša piscima u potrazi za "rimujućim" riječima prilikom skladanja poezije i pisanja rimovane proze, a kao objašnjenje nekada se navodi da je to zapravo bio rezultat konstantne zaokupljenosti gramatičara poezijom u kojoj je posljednji suglasnik u riječima ključan za rimu, odnosno da je možda u pitanju i lingvistički razlog u smislu da je kraj riječi u arapskom jeziku rjeđe pod utjecajem morfoloških dodataka nego njen početak, odnosno da su morfološki dodaci u arapskom jeziku češće prefiksi nego sufiksi.¹¹

Istu metodologiju su u svojim rječnicima primjenjivali leksikografi sve do 18. stoljeća, a među njima svakako treba spomenuti Ibn Manzūra (umro 711. po H.) i njegov rječnik *Lisān al-‘arab* koji je bez ikakve sumnje najpopularniji u arapskom svijetu, zatim al-Fīrūzābādija (umro 817. po H.) i rječnik *Al-Qāmūs al-muhiṭ*, kao i Murtaḍā al-Zabīdija (umro 1205. po H.) i njegov rječnik *Tāḡ al-‘arīs*.

Iako u ovom poglavlju govorimo o arapskom leksikografskom radu prije al-Zamaḥšarija, ovdje smo spomenuli trojicu arapskih leksikografa koji su živjeli i djelovali nakon njega. Naime, oni su spomenuti samo kao neko ko se u svome radu služio

10 Fatai Owolabi Jamiu, "Science of Arabic Lexicography: A Survey of Its Emergence and Evolution", *Journal of Education and Practise*, Vol. 5, No. 14, 2014, str. 63.

11 Kees Versteegh, *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic Tradition*, Routledge, London and New York, 1997, str. 31.

al-Čawharijevim načinom uređivanja leksikona, jednom od dvije metodologije koje su prethodile onoj koju je kasnije uveo al-Zamahšarī, te s ciljem da skrenemo pažnju na to da je al-Zamahšarijeva metodologija bila u toj mjeri napredna i revolucionarna da je ponovo primijenjena tek u savremenom dobu, dok je u srednjovjekovnoj arapskoj leksikografiji favoriziran uglavnom al-Čawharijev način uređivanja rječnika i u manjoj mjeri onaj al-Farāhīdijev.

Al-Zamahšarijev tefsir *Al-Kaššāf* kao orijentir njegovom rječniku *Asās al-balāğā*

173

AMRUDIN HAJRIĆ

Al-Zamahšarī je rođen u mjestu Zamahšar u Ḥawārazmu, oblasti koja je u tom periodu bila višejezična. Arapski je bio jezik vjere i znanosti, perzijski je bio jezik književnosti, a turskim jezikom su se u svojoj svakodnevnoj komunikaciji koristila turska pleme nastanjena na tom području. Tako je arapski bio jezik povlaštene skupine učenjaka i jezik koji su morali dobro poznavati oni koji su se željeli baviti znanosću i njenim različitim disciplinama.

Iako je bio Perzijanac, al-Zamahšarī je preferirao arapski jezik te je vjerovao u njegovu nadmoć i prednost u odnosu na ostale jezike tako da je vrlo brzo postao jedan od najboljih njegovih i poznavalaca njegove stilistike. Školovao se u Bujhāri i Samarqandu nakon čega je prešao u Bagdad gdje je vrijeme provodio u društvu velikih učenjaka tog doba, a jedan dio svoga života proveo je i u Mekki.

Napisao je preko 50 djela u oblasti vjerskih, jezičkih, književnih, stilističkih i drugih disciplina, a najznačajnije mjesto među njima svakako zauzima njegov tefsir *Al-Kaššāf ‘an haqā’iq ḡawāmiḍ al-tanzīl wa ‘uyūn al-aqāwīl fī wuḡūh al-ta’wīl* koji je napisao za vrijeme svoga boravka u Mekki i koji se nalazi u samom vrhu racionalnih tefsira, kao što je i al-Tabarijev tefsir *Ǧāmi‘ al-bayān fī ta’wīl al-Qur’ān* u samom vrhu onih tradicionalnih. Bio je pripadnik mu’tezilijske škole mišljenja u islamu što je odredilo takvu narav njegovog tefsira s obzirom na to da

mu'tezilije slove za izrazite racionaliste koje prednost u odnosu na argumentovanje tradicijom daju dokazivanju na osnovu racionalnog promišljanja.

Budući da su u njemu pored osnovnih ili stvarnih (*haqīqī*) tretirana i prenesena ili metaforička (*mağāzī*) značenja ajeta i u njima sadržanih riječi i izraza, al-Zamahšarijev tefsir se može smatrati i stilističkim. Naime, al-Zamahšarī je takvim pristupom u svome tefsiru nastojao ukazati na kur'ansku nadnaravnost te istaknuti ljepotu njegovog izraza i savršenstvo njegovog stila. Međutim, prema nekim autorima, on je na prenesenim ili metaforičkim (*mağāzī*) značenjima kur'anskih riječi i izraza insistirao s ciljem da ospori ona značenja koja nisu u skladu s učenjem mu'tezilijske škole, s jedne, te da legitimira ona značenja koja to učenje potvrđuju, s druge strane.¹²

Nadalje, pretpostaviti je da je interes koji je al-Zamahšarī u svome tefsiru pokazivao za prenesenim ili metaforičkim (*mağāzī*) značenjima kur'anskih ajeta i u njima sadržanih riječi i izraza presudno odredio i način na koji je organizovao svoj leksikon *Asās al-balāǵa* te njegov sadržaj, baš kao što je to vjerovatno bio slučaj i s utemeljiteljima ranije dvije metodologije u uređivanju arapskih rječnika, al-Ḥalīlom b. Aḥmadom al-Farāhīdijem i Ismā’ilom b. Ḥammādom al-Ǧawharijem. Naime, poznato je da se al-Farāhīdī bavio pitanjem artikulacije glasova i njihovim ishodištima te da se kao neko ko je ustanovio 15 od 16 pjesničkih metrova smatra utemeljiteljem arapske metrike, discipline koja se bavi odnosima najmanjih izgovornih dijelova stiha ili slogova i koja se kao takva može tretirati dijelom fonetike,¹³ tako da je to u konačnici rezultiralo načinom sistematizovanja građe i bilježenja riječi u njegovom rječniku *Kitāb al-‘Ayn* zasnovanom na fonetski organizovanom alfabetu.¹⁴

12 Muhammed Ḫusayn al-Ḏahabī, *Al-Tafsīr wa al-mufassirūn*, tom 1, Maktaba Wahba, Kairo, 2000, str. 321.

13 Branko Vuletić, *Stilistika govora*, dostupno na <http://www.stilistika.org>, pristupljeno 2. augusta 2021.

14 Postoje, naravno, i razmišljanja u vezi s ovim koja idu u nekom drugom pravcu. Tako neki autori tvrde da su slova grupisana na toj osnovi zato što je fonetika, zahvaljujući učenju Kur'ana koje je imalo posebno važnu ulogu u tom periodu, dobilo na značaju (Nerkez Smailagić, *Klasična kultura islama*, II, vlastito izdanje, Zagreb, 1976, str. 369).

S druge strane, al-Čawharī se, između ostalog, bavio i metrikom te pisanjem poezije tako da se njegov "rimovani" način uređivanja rječnika prema posljednjem korijenskom suglasniku može posmatrati kao logičan slijed takvih njegovih aktivnosti i nastojanja da time olakša posao i sebi i drugim autorima u potrazi za "rimujućim" riječima prilikom pisanja poezije i rimevane proze.

Na tom tragu, pretpostaviti je, dakle, kako je interesovanje koje je al-Zamahšarī u svome tefsiru pokazivao prema prenesenim ili metaforičkim (*mağāzi*) značenjima riječi i izraza u Kur'anu utjecalo na to da najznačajnija karakteristika njegovog rječnika *Asās al-balāğā* bude naznačavanje razlike između upotrebe riječi u osnovnom (*haqīqi*) i prenesenom (*mağāzī*) značenju.

Međutim, postoje autori koji kažu da je inspiraciju za svoj rječnik i njegov sadržaj al-Zamahšarī crpio iz djela *Nahğ al-balāğā*¹⁵ koje je svojim pojavljivanjem u 4. stoljeću po Hidžri animiralo leksikografe tog doba i pokrenulo ih na aktivnosti koje su rezultirale sastavljanjem nekoliko gore spomenutih arapskih rječnika.¹⁶

Al-Zamahšarijeva leksikografska djela

Među al-Zamahšarijevim leksikografskim djelima na prvom mjestu svakako zaslužuje da se spomene njegov rječnik *Asās al-balāğā* kojim je, iako datira iz 6. stoljeća po Hidžri, postavio temelje savremenoj arapskoj leksikografiji. Kao što smo ranije već kazali, ovaj rječnik je u periodu u kojem se pojavio u tolikoj mjeri bio revolucionaran da su se autori u značajnijoj mjeri počeli za njim povoditi tek u novije doba, u 20. stoljeću, kad, npr.,

¹⁵ *Nahğ al-balāğā* je najpoznatija zbirka govora, pisama i izreka 'Alije b. Abī Ṭāliba koje su upućene u različitim okolnostima tokom srazmjerne dugog perioda i zapravo predstavljaju njegovu oporučku te svjedočanstvo o njemu i njegovom životu. Sabrao ju je šiitski učenjak al-Šarīf al-Rađīy u 10. stoljeću. Zbog svog elokventnog sadržaja i izvanrednog stila smatra se remek-djelom književnosti u šiitskom islamu.

¹⁶ Za'il al-Čazālī, *Manhağıyya al-tağdīd fī Asās al-balāğā*, dostupno na <https://adab.arabe-pro.com>, pristupljeno 5. augusta 2021.

bivaju štampana dva takva rječnika: *Al-Mu'ğam al-wasiṭ* u režiji Akademije arapskog jezika u Kairu (1960. godine) i *Al-Mu'ğam al-'arabī al-asāsī* u režiji Arapske organizacije za obrazovanje, kulturu i nauku (ALECSO) iz 1989. godine.

Jezici su dinamični sistemi koji doživljavaju promjene i razvijaju se onim intenzitetom kojim se mijenjaju te razvijaju i njihove društvene zajednice, tako da i rječnici koji mogu pratiti te promjene i razvoj dugo ostaju aktuelni (u upotrebi ili kao uzor i standard). Takvi su bili al-Farāhīdijev *Kitāb al-'Ayn* i al-Ğawharijev *Al-Şihāḥ*, a nakon njih i al-Zamaḥšarijev rječnik *Asās al-balāḡa* koji je zahvaljujući svome sadržaju i naprednoj metodologiji aktuelan i osam stoljeća nakon što je sastavljen, štaviše, tek u novije vrijeme (20. stoljeće) zapravo doživljava svoju punu afirmaciju.

Poglavlja u al-Zamaḥšarijevom rječniku *Asās al-balāḡa* organizirana su prema uobičajenom arapskom alfabetu, a riječi su unutar njih raspoređene prema korijenskim suglasnicima polazeći od onog prvog. Nakon što pojasni osnovno (*haqīqī*) značenje riječi u arapskom jeziku, al-Zamaḥšarī veliku pažnju posvećuje prenesenom ili metaforičkom (*mağāzī*) značenju i književnoj upotrebi riječi,¹⁷ što je i najznačajnija karakteristika njegovog rječnika i zapravo njegov poseban cilj koji je, kako smo ranije vidjeli, na tragu metodologije primijenjene u njegovom tefsiru *Al-Kaššāf* u kojem, također, pored osnovnih tretira i prenesena značenja kur'anske leksike.

Jedno od rješenja po kojem se njegov rječnik razlikuje i odlikuje u odnosu na prethodne jeste da on, kao neko koga leksemi ne interesuju kao izolovane značenjske jedinice, riječi i izraze tretira unutar konstrukcija, odnosno u kontekstu, ne van njih i izolovano, navodeći kao primjere kur'anske ajete, hadise Allahovog Poslanika, s.a.v.s., te izvode iz arapske poezije ili poslovice. U nastojanju da izbjegne preopširnost, on u svome rječniku nije bilježio sve iz jednog korijena izvedene oblike te je izostavljao

¹⁷ Zehra Alispahić, "O arapskom rječniku i njegovom nastajanju", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 12, Sarajevo, 2007, str. 327.

rijetke izraze, posebno one sa četiri i pet korijenskih suglasnika. Zato njegov rječnik nije od velike pomoći u razumijevanju stare arapske poezije.¹⁸

Ta metodologija nije bila produkt trenutka, nego plod svojevrsnog eksperimentisanja i dugotrajnog sazrijevanja. Naime, al-Zamaḥšarī je prije rječnika *Asās al-balāğā* napisao još jedno leksikografsko djelo, a to je *Al-Fā'iq fī ḡarīb al-Hadīt*.

Poznato je da su preteče arapskih rječnika bila djela u kojima su tretirane u Kur'anu upotrijebljene neobične i manje poznate riječi i izrazi, a koja su obično naslovljavana sa *Ḡarīb al-Qur'ān* ili *Alfāz al-Qur'ān*. U tom kontekstu mogu se posmatrati i djela posvećena neobičnim i manje poznatim riječima unutar hadisa Allahovog Poslanika, s.a.v.s., a jedno od takvih je, dakle, i al-Zamaḥšarijev leksikon *Al-Fā'iq* u kojem je on razrađivao svoju metodologiju koja će u svojoj savršenoj formi biti primjenjena u rječniku *Asās al-balāğā*.

Ovo al-Zamaḥšarijevo leksikografsko djelo je uređeno tako da su mu poglavlja organizovana prema uobičajenom rasporedu alfabeta, međutim, kod raspoređivanja riječi unutar poglavlja ravnao se samo prema prvom i drugom korijenskom suglasniku (tretirao je, npr., suglasnik *hamza* sa suglasnikom *bā'*, zatim *hamza* sa suglasnikom *tā'*, itd.), dok se u slučaju trećeg radikala nije rukovodio redoslijedom suglasnika unutar alfabeata. Tako se dešava da riječ kod koje je na položaju trećeg radikala suglasnik koji je pozicioniran u drugom dijelu alfabeta bude spomenuta prije riječi kod koje je treći radikal iz prvog dijela alfabeta, npr., korijen جَدْ je naveden prije korijena جَدْف, itd. Nadalje, al-Zamaḥšarī je u ovom leksikonu pokazao jednu vrstu nekonzistentnosti s obzirom na to da ima slučajeva u kojima on navede jednu riječ, a zatim pređe na neke druge da bi se poslije ponovo vratio na onu prvu spomenutu. Isto tako, korištenje ovog njegovog rječnika otežava i činjenica da je nekada uz jednu riječ navodio po jedan hadis Allahovog Poslanika, s.a.v.s., a

18 John A. Haywood, op. cit., str. 106–107.

zatim tumačio sve u tom hadisu sadržane neobične i manje poznate riječi i izraze, tako da se dešava da neke riječi budu spomenute pod suglasnikom kojem po svome korijenu ne pripadaju, što pronalaženje takvih riječi čini vrlo teškim pa i nemogućim poduhvatom.¹⁹

Sve te manjkavosti i nedostaci otklonjeni su u jednom procesu sazrijevanja krunisanom njegovim rječnikom *Asās al-balāğā* u kojem su revolucionarna leksikografska rješenja sadržana u njegovoj leksičkoj građi, njenoj organizaciji te načinu njenog izlaganja i tumačenja nešto čemu savremeni arapski leksikografi trebaju težiti.

Ako i al-Zamahšarijev tefsir *Al-Kaššāf* posmatramo kao svojevrsno leksikografsko djelo, možemo kazati da je on s ova svoja tri djela zahvatio i iscrpio sva tri izvora arapske leksikografske građe: Kur'an, Poslanikovu, s.a.v.s., Tradiciju i arapsku književnost, prvenstveno onu poetsku. Tako je leksičku građu Kur'ana tretirao u djelu *Al-Kaššāf*, onu iz Poslanikove, s.a.v.s., Tradicije zahvatio je u rječniku *Al-Fā'iq*, dok je vokabular arapske književnosti bio tema njegovog leksikona *Asās al-balāğā*.²⁰

Dvojezični arapski rječnici su dugo vremena bili rijetkost, jedini izuzetak predstavlja al-Zamahšarijev arapsko-perzijski leksikon pod naslovom *Muqaddima al-adab* (Tahqīq, J. G. Wetzstein, Leipzig, 1843–1850) kojim je on arapski vokabular učinio dostupnim svojim sunarodnjacima Perzijancima u Ḥawārazmu. Zapravo su u ovom rječniku kao ekvivalenti arapskoj leksici navedene riječi iz već sada izumrlog havarezmskog narječja perzijskog jezika tako da on predstavlja vrlo važan izvor za proучavanje tog jezika.

Poznato je da su gore spomenutim općim arapskim leksikonom prethodili svojevrsni specijalistički rječnici koji su bili tematski organizovani i tretirali su, npr., samo riječi koje se odnose

19 Abū Qāsim Maḥmūd b. 'Umar al-Zamahšārī, *Al-Fā'iq fi ḡarīb al-Hadīt*, Tahqīq: 'Alī Muḥammad al-Baġāwī i Muhammād Abū al-Faḍl Ibrāhīm, 1. dio, 2. izdanje, 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, Kairo, 1971, str. 4–5.

20 Fatai Owolabi Jamiu, op. cit., str. 65.

na dijelove ljudskog tijela, vrste oružja, biljni ili životinjski svijet, itd. S pojavljivanjem ovih općih leksikona nije prestao rad ni na toj vrsti rječnika, a jedan takav rječnik sastavio je i al-Zamahšarī pod naslovom *Al-Ǧibāl wa al-amkina wa al-miyāh* (Taḥqīq, M. Salverda de Grave, Leiden, 1856) čija su poglavlja organizovana alfabetски, ali su riječи unutar njih nasumično nizane.

Zaključak

Budući da se bavio kur'anskom egzegezom i da je napisao planetarno čuveni tefsir *Al-Kaššāf*, Abū Qāsim Maḥmūd b. ‘Umar al-Zamahšarī je prvenstveno poznat kao teolog. Međutim, osim toga, posjedovao je i zavidno znanje iz oblasti stilistike arapskog jezika koje je demonstrirao u njegovom gore spomenutom tefsiru i nekim leksikografskim ostvarenjima posvećujući u njima posebnu pažnju prenesenim ili metaforičkim (*mağāzi*) značenjima arapske leksike, a svojim drugim djelima dao je veliki doprinos i u oblasti Poslanikove, s.a.v.s., Tradicije, zatim gramatički arapskog jezika i, na kraju, ali ne i najmanje važno, arapskoj leksikografiji.

Razvoju arapske leksikografije kao jedne od disciplina bez kojih se jezik ne može smatrati standardiziranim, prvenstveno kad je u pitanju uvođenje novih načina uređivanja rječnika i sistematizovanja njihove građe, nemjerljiv doprinos dali su perzijski autori među kojima posebno mjesto zauzima al-Zamahšarī.

Poput mnogih svojih sunarodnika kao nasljednika velike i napredne perzijske civilizacije te baštinika bogate znanstvene tradicije, al-Zamahšarī nije bio pasivni posmatrač nego aktivni sudionik zbivanja na arapskoj kulturno-civilizacijskoj sceni. U tom smislu, dok se arapskim autorima pripisuje sastavljanje prvih arapskih rječnika i utemeljivanje arapske leksikografije, ono što al-Zamahšarija i njegovo djelovanje unutar arapske leksikografije čini tako značajnim i interesantnim jeste činjenica da on nije slijepo oponašao i podražavao svoje prethodnike, nego se pokazao inventivnim te ponudio svoje vlastite ideje i originalna rješenja uvodeći nove jednostavnije tehnike u

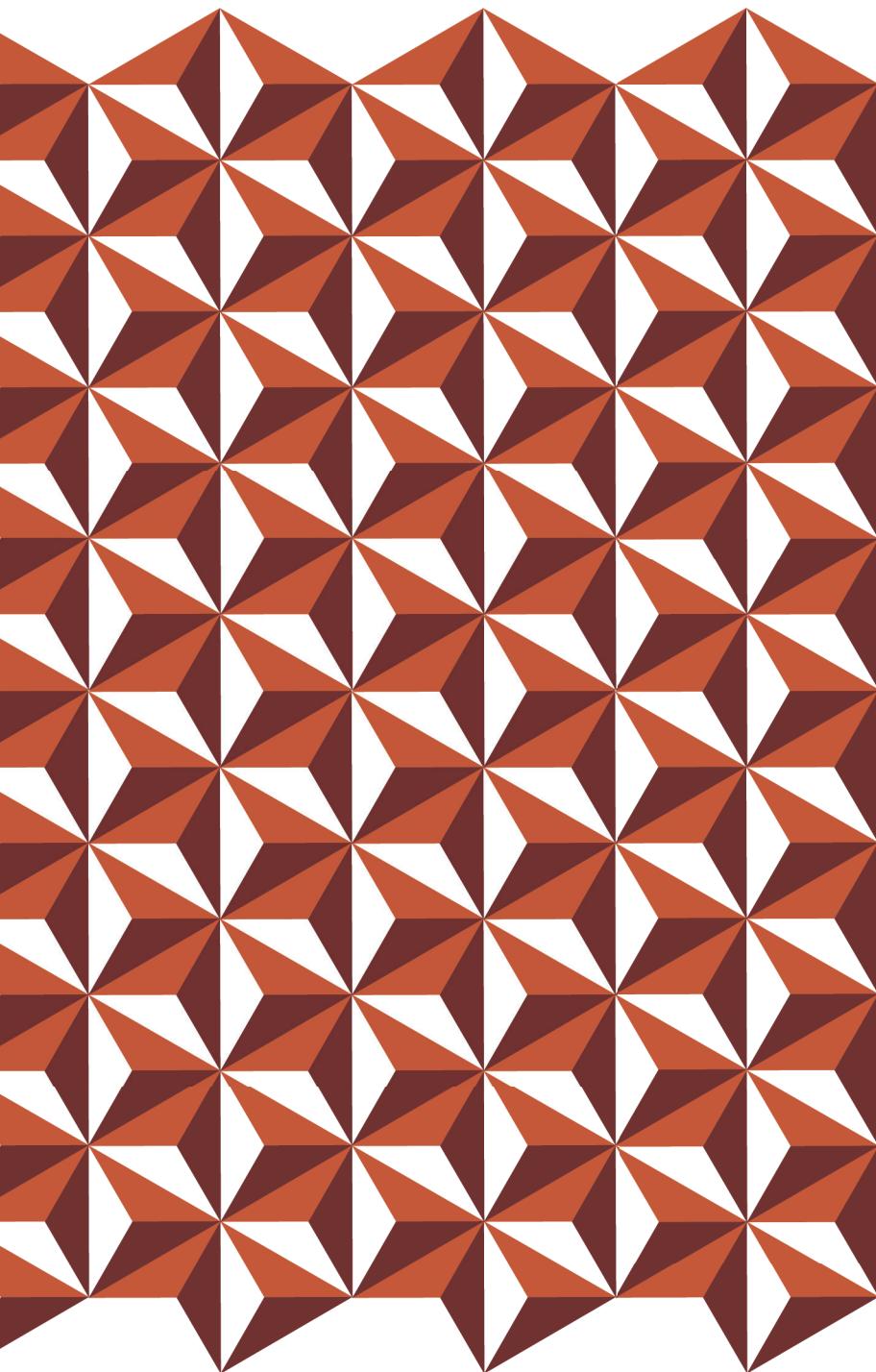
uređivanju arapskih rječnika koje se bile u toj mjeri napredne i revolucionarne da su se u značajnijoj mjeri počele primjenjivati tek u savremenoj arapskoj leksikografiji.

Osim toga, svojim leksikografskim ostvarenjima *Asās al-balāğā* i *Al-Fā'iq fī ḡarīb al-hadīt*, zajedno s njegovim tefsirom *Al-Kaššāf* kao svojevrsnim leksikonom kur'anskih riječi i izraza, on je zahvatio sva tri izvora arapskih jezikoslovnih naučavanja (među njima i onih leksikografskih): Kur'an, Hadis i arapsku poetsku književnost, a zahvaljujući svom arapsko-perzijskom rječniku *Muqaddima al-adab*, al-Zamahšarī se smatra i pionirom dvojezičnih arapskih leksikona, što sve skupa svjedoči o njegovom sveobuhvatnom i temeljitom leksikografskom radu te govori o njemu kao velikom autoritetu u oblasti arapske leksikografije.

Literatura

- ‘Abduttawwāb, Ramaḍān, *Fuṣūl fī fiqh al-‘arabiyya*, 2. izdanje, Maktaba al-Ḥāfiẓī, Kairo, 1980.
- Alispahić, Zehra, “O arapskom rječniku i njegovom nastajanju”, *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 12, Sarajevo, 2007.
- Bugarski, Ranko, *Jezik i lingvistika*, Čigoja štampa i XX vek, Beograd, 1996.
- Dahabī (al-), Muḥammad Ḥusayn, *Al-Tafsīr wa al-mufassirūn*, tom 1, Maktaba Wahba, Kairo, 2000.
- Gazālī (al-), Za‘il, *Manhagiyya al-taḡdīd fī Asās al-balāğā*, dostupno na <https://adab.arabepro.com>, pristupljeno 5. augusta 2021.
- Haywood, John A., *Arabic Lexicography: Its History and Its Place in The General History of Lexicography*, Brill, Leiden, 1960.
- Jamiu, Fatai Owolabi, “Science of Arabic Lexicography: A Survey of Its Emergence and Evolution”, *Journal of Education and Practise*, Vol. 5, No. 14, 2014.
- Kico, Mehmed, *Arapska jezikoslovna znanost – općelingvistička utemeljenja i specifična određenja*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003.
- Naṣṣār, Ḥusayn, *Al-Mu‘ğam al-‘arabī*, Maktaba Miṣr li al-maṭbū‘āt, Kairo, 1988.
- Smailagić, Nerkez, *Klasična kultura islama*, II, vlastito izdanje, Zagreb, 1976.

- Smajlović, Ahmed, "Od Halila ibn Ahmeda do dr. Teufika Muftića", *Preporod*, br. 5, Sarajevo, 1. mart 1975.
- Versteegh, Kees, *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic Tradition*, Routledge, London and New York, 1997.
- Vuletić, Branko, *Stilistika govora*, dostupno na <http://www.stilistika.org>, pristupljeno 2. augusta 2021.
- Zamahšarī (al-), Abū Qāsim Maḥmūd b. ‘Umar: *Al-Fā’iq fi ḡarīb al-Hadīt*, Tahqīq: ‘Alī Muḥammad al-Baġāwī i Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, 1. dio, 2. izdanje, Űsā al-Bābī al-Halabī, Kairo, 1971.



ZEHRA ALISPAHIĆ

Rodna senzitivnost u arapskom jeziku

Zehra Alispahić

vanredni profesor na Katedri za
filologiju Kur'ana
zehra.alispahic@fin.unsa.ba

Stručni rad

Primljeno: 19. 10. 2021.

Prihvaćeno: 30. 12. 2021.

Ključne riječi

prirodni rod, gramatički rod,
muški rod, ženski rod, slaganje,
konstrukcija rečenice

Sažetak

Tradicionalni arapski gramatičari jasno ističu da je muški rod osnova, da je primarni, i da se iz njega izvodi ženski rod. To je razlog što se muški rod nalazi na prvom mjestu, više je zastupljen i više se koristi u komunikaciji. Pa i pored toga, moguće je kazati da arapski jezik danas pripada skupini jezika koji se odlikuju posebno izraženim senzibilitetom u kontekstu distinkcije između muškog i ženskog roda. Utvrđivanje gramatičkog roda imenica u arapskom jeziku vrši se na osnovu značenjskih (prirodni rod), običkih (morpholoških) i upotrebnih kriterija. Fenomen roda u arapskom jeziku duboko je ukorijenjen u samu povijest jezika i Božje odredbe da "od svega muško i žensko stvara" a upotreba muškog i ženskog roda regulirana je jasnim gramatičkim pravilima od kojih se ne može odstupati. Uz teoretski osvrt na brojne podjele između muškog i ženskog roda, ovaj rad ukazuje i na neke specifičnosti u konstrukciji imenskih i glagolskih rečenica uz implementiranje gramatičkih principa rodnih slaganja glavnih dijelova ali skreće pažnju i na kur'anski kontekst i primjere koji predstavljaju izuzetke od pravila slaganja rečeničnih dijelova.

Gender sensitivity in Arabic

الشعور بالجنس في اللغة العربية

الكلمات المفتاحية:

natural gender, grammatical gender, masculine gender, feminine gender, gender agreement, sentence construction

الجنس الطبيعي، الجنس النحوي، الجنس المذكر، الجنس المؤنث، المطابقة، بنية الجملة

Abstract:

الملخص:

Traditional Arabic grammarians clearly point out that masculine gender is the basis, that it is primary, and that feminine gender is derived from it. This is the reason why masculine gender comes first and is used more frequently in communication. Nevertheless, it is possible to say that the Arabic language today belongs to the group of languages with a particularly pronounced sensibility in the context of the distinction between masculine and feminine gender. Determining the grammatical gender of nouns in Arabic is done on the basis of semantic (natural gender), formal (morphological) and usage (pragmatic) criteria. The phenomenon of gender in Arabic is deeply rooted in the history of language and God's Will to "create everything in pairs - male and female", so is the use of masculine and feminine as grammatical gender regulated by clear grammatical rules. In addition to the theoretical review of numerous divisions between masculine and feminine gender, this paper not only points out some particularities in the construction of nouns and verbs along with the implementation of grammatical principles of gender agreement (concord) between the main sentence parts, but also draws attention to the Qur'anic context and examples of exceptions to the these principles.

يدرك النحويون العرب القدامى بالوضوح أن الجنس المذكر أصل وأن الجنس المؤنث يشتق منه. وهو سبب تواجد الجنس المذكر في المقام الأول وكونه أكثر وقوعاً واستعمالاً في المحادثة. لكن مع ذلك من الممكن القول إنه تنتهي اللغة العربية اليوم إلى مجموعة اللغات التي تمتاز بالشعور البارز في سياق التفريق بين الجنسين المذكر والمؤنث. يتم في اللغة العربية تحديد الجنس النحوي على أساس المقاييس المعنوية (الجنس الطبيعي) والشكلية (الصرافية) والسماعية. إن ظاهرة الجنس في اللغة العربية تأسّلت عميقاً في تاريخ اللغة ذاته وإرادة الله أن «يخلق كل شيء ذكراً وأثيناً»، واستعمال الجنسين المذكر والمؤنث تم تحديده بالقواعد النحوية الواضحة التي لا يمكن مخالفتها. وبعد العرض النظري للتقسيمات العديدة بين الجنسين المذكر والمؤنث يشير هذا البحث إلى بعض الخصوصيات في بنية الجملتين الأسمية والفعلية من خلال تطبيق المبادئ النحوية للمطابقات الجنسية من الأجزاء الرئيسية لكنه يلفت النظر كذلك إلى السياق القرآني والأمثلة التي تمثل الاستثناءات من قواعد مطابقة أجزاء الجملة.

Uvod

Rod je gramatička kategorija koja se koristi u analizi klase riječi, a ispoljava kontraste poput muški/ženski/srednji, živi/neživi i sl. U diskusijama o ovom pojmu u lingvistici pažnja je uglavnom usmjerenja na potrebu da se razlikuje prirodni rod, gdje se jedinice odnose na spol bića u stvarnom svijetu i gramatički rod, koji nije u vezi sa spolom, ali koji ima važnu ulogu u signalisanju gramatičkih odnosa između riječi u rečenici (slaganje pridjeva s imenicama itd.).¹ U različitim jezicima rod se razaznaje preko gramatičkih sredstava kakva su određeni član ili oblik imenice (npr. imenice i pridjevi koji se završavaju na -a u bosanskom jeziku su u većini slučajeva ženskoga roda). Postoje neki stariji jezici koji uopće ne prave razliku između muškog i ženskog roda i koriste samo jedan oblik za oba roda u imenicama, zamjenicama i glagolima. Druga skupina pravi razliku između muškog i ženskog roda u zamjenicama ali ne prave u glagolima i pridjevima poput engleskog jezika koji je danas najrasprostranjeniji jezik na svijetu. Za muški rod u engleskom jeziku koristi se zamjenica *he/on* a za ženski rod zamjenica *she/ona*, međutim, ne postoji razlika u upotrebi glagola za muški i ženski roda pa se kaže *He reads./She reads. – On/ona čita.* Ne postoji ni razlika između upotrebe muškog i ženskog roda u pridjevima pa se kaže *nice boy/nice girl – lijep dječak/lijepa djevojčica.* Ista situacija je prisutna i kod konstrukcije imenske rečenice npr. *He is a teacher. She is a teacher. On/ona je nastavnik/nastavnica.* U engleskom jeziku zajedničke su i zamjenice za množinu i pokazne zamjenice i za muški i za ženski rod. Naš bosanski jezik je rodno osjetljiviji jer pravi rodnu razliku u zamjenicama trećeg lica jednine i množine *on/ona/oni/one*, u pokaznim zamjenicama jednine i množine *ovaj/ova/ovi/ove/taj/ta/ti/te*, u imenicama u jednini i množini *nastavnik/nastavnica/nastavnici/nastavnice*, u pridjevima u jednini i množini *lijep/lijepa/lijepi/lijepe*, kod perfekta i sl. Ove razlike se prenose i na sintaksički nivo.

¹ Dejvid Kristal, *Enciklopedijski rečnik moderne lingvistike*, preveo Ivan Klajn i Boris Hlebec, Nolit, Beograd, 1985, 228.

Arapski jezik, pak, pripada skupini rodno najsenzitivnijih jezika koji pravi veoma jasnu i preciznu distinkciju između muškog i ženskog roda imena (imenica, pridjeva, zamjenica) i glagola, jednine, dvojine i množine, na morfološkom, sintaksičkom i semantičkom planu. Primjera radi za razliku od drugih jezika u arapskom jeziku postoji razlika između muškog i ženskog roda drugog lica jednine i množine ličnih zamjenica أنتَ / أنتُمْ / أنتَنَّ kao što postoji razlika i za zamjenice trećeg lica jednine i množine muškog i ženskog roda هُو / هُي / هُم / هُنَّ. Distinkcija postoji i u kontekstu imenica koje označavaju prirodni rod, pridjeva i konjugacije glagola: رجل / مرأة – *muškarac/žena*; ili يَدْرُسُونَ / يَدْرُسْنَ / تَدْرُسُونَ / تَدْرُسْنَ *lijep/lijepa*; ili جميلةً / جميلٌ *lijepa/lijep*; или درس / درست – يَدْرُسُ / تَدْرُسُ / يَدْرُسْ / تَدْرُسِينَ (konjugacija glagola u perfektu i prezantu pravi rodnu distinkciju) i sl. Među pravilima koje se odnose na slaganje muškog i ženskog roda dolaze i ona koja se odnose na slaganje imenice i pridjeva koji je prati: ljubazan muškarac / ljubazna žena; slaganje subjekta i predikata glagolske rečenice kada je subjekat prirodni muški ili ženski rod: Mustafa je došao. / Aiša je došla.; slaganje pokazne zamjenice i imena na koje se odnosi: هذا طالب مجدٌ. / هذه طالبة مجدٌ. / Ovo je marljiv student. / Ovo je marljiva studentica.; slaganje zamjenice sa imenom na koje se “vraća”:رأيت الطالب الذي تعرفت عليه قبل سنتين. / رأيت الطالبة التي: Vidio sam studenta kojeg sam upoznao prije dvije godine. / Vidio sam studenticu koju sam upoznao prije dvije godine. i sl.

Važnost poznavanja muškog i ženskog roda

Fenomen muškog i ženskog roda predstavlja jedno od najkompleksnijih poglavlja u gramatici arapskog jezika koje se prema značaju nalazi u ravni deklinabilnosti i desinencijalne promjenljivosti glagola *al-i'rāb*². O fenomenu muškog i ženskog roda u arapskom jeziku nastali su raritetni integralni radovi koji do

2 Munir Mujić, *Rječnik klasičnih arapskih termina – gramatika, književnost, stilistika, metrika (arapsko-bosanski)*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2019, 19.

najsigurnijih detalja podastiru brojnu argumentaciju o razlikovanju i primjeni muškog i ženskog roda u arapskom jeziku. Propitivanje ove teme nužno nas zaustavlja na radovima Sibawayha, al-Anbāriya, Ibn Ĝinnīya, Ibn Manzūra, al-Zamahšarīya, al-Farrā'a i nemalog broja drugih klasika arapske gramatike.³ Sami Arapi pravilnu distinkciju između muškog i ženskog roda i njegovu pravilnu primjenu u imenima, glagolima i pridjevima vezuju i za dobro poznavanje arapskog jezika ali i odliku rječitosti. Greške u prepoznavanju i upotrebi muškog i ženskog roda su u jezičkom smislu veoma problematične i kako u prošlosti, tako i danas zaokupljaju pažnju brojnih jezikoslovaca i mufessira. Sa poteškoćama na ovom planu suočavaju se podjednako nearapi koji uče arapski jezik ali i sami baštinici arapskoga jezika.

Vrste muškog i ženskog roda u arapskom jeziku

Arapski jezik pripada onoj skupini jezika koja razaznaje razliku između muškog i ženskog roda. Tako se govori o muškom rodu *al-mudakkar* i ženskom rodu *al-mu'annat*. Tu su i one riječi koje u arapskom jeziku mogu biti i muškog i ženskog roda *al-mustavā*. Ovi termini usko su povezani sa riječima *al-dakar* (muškarac) i *al-unṭā* (žena). Rodna senzitivnost arapskog jezika i poseban aspekt suptilnosti koje ne pronalazimo u drugim jezicima može se dovesti u vezu i sa odredbom Gospodara svjetova “*Onoga koji muško i žensko stvara*”⁴, da “*i od njega onda dvije vrste, muškarca i ženu, stvari*”⁵. Raznovrsna već spomenuta klasična literatura ali

³ Vidi: Abū al-Barakāt bin al-Anbārī, *Al-Balāqā fī al-faq̄ bayna al-mudakkar wa al-mu'annat*, kritička obrada i komentar: Ramaḍān 'Abd al-Tawwāb, Maṭba' Dār al-kutub al-maṣriyya, Kairo, 1970; Abū Bakr Muḥammad bin al-Qāsim al-Anbārī, *Kitāb al-mudakkar wa al-mu'annat*, kritička obrada i komentar: Ṭāriq 'Abd 'Awn al-Čanābī, Maṭba' al-Ānī, Bagdad, 1978; Abū Fath ibn Ĝinnī, *Al-Mudakkar wa al-mu'annat*, kritička obrada i komentar: Ṭāriq Naġm 'Abdullah, Dār al-Bayān al-'arabi li al-ṭibā'a wa al-našr wa al-tawzī'a, al-ṭab'a al-ūlā, Džedda, 1985/1405; Abū Bišr 'Amr ibn 'Uṭmān ibn Qanbar Sibawayh, *Al-Kitāb*, I, kritička obrada i komentar: 'Abd al-Salām Muhammād Hārūn, Maktaba al-Ḥāfiẓī, treće izdanje, Kairo, 1408/1988; 'Ibn al-Manzūr al-Anṣārī, *Lisān al-'Arab*, Dār al-Maṭrīf, Kairo, 2011; Abu al-Qasim Garullāh Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamahšarī al-Hawārazmī, *Tafsīr al-Kašṣaf*, Dār al-Maṭrīf, Bairut, 2007; Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Ziyād al-Farrā', *Kitāb al-mudakkar wa al-mu'annat*, kritička obrada i komentar: Ramaḍān 'Abd al-Tawwāb, Maktaba Dār al-Turāt, Kairo, 1975.

⁴ al-Layl, 3.

⁵ al-Qiyāma, 39; al-Naġm, 45.

i radovi novijeg datuma, kojima je i ovdašnja arabistika dala poseban doprinos, pružaju nam brojne natuknice o karakteristikama i vrstama muškog i ženskog roda u arapskom jeziku.⁶ Iako se utvrđivanje gramatičkog roda imenica vrši na osnovu značenjskih (prirodni rod), običkih (morpholoških) i upotrebnih kriterija,⁷ ostaju brojne zapitanosti čije odgovore najčešće tražimo na planu već usvojene jezičke prakse i dinamičnog jezičkog razvoja.

Muški rod može biti prirodni ili stvarni *haqīqī* kada oznacava ljudska bića i životinje koji su po prirodi muškog roda poput imena ابْ *otac*, ابْنُ *sin*, رَجُلٌ *muškarac*, كَلْبٌ *pas* i figurativni ili nestvarni *mağāzī* ili ǵayr *haqīqī* kada upućuje na stvari i pojave koje su po značenju i praksi arapskog jezika muški rod poput imenica كِتَابٌ *knjiga*, قَلْمَنْ *olovka*, بَيْتٌ *kuća* i sl. I jedna i druga vrsta muškog roda nema nikakvih vanjskih, prepoznatljivih obilježja. Neke riječi su iznad svakog spola i spolnosti, nisu ni muškog niti ženskog roda i njihova upotreba u muškom rodu čisto je jezičke naravi.⁸ Primjer za to je riječ اللَّهُ Allah, kao ključna riječ Kur'ana, jer Allah je "Apsolutan, nije rodio a nije ni rođen, i niko Njemu nije ni ravan."⁹ Ibn 'Aqīl u tom kontekstu ističe da je ime u osnovi u muškom rodu a da je ženski rod jedna grana ili vrsta muškog roda. Budući da je svako ime u svojoj osnovi muškoga roda (osim ako po prirodi stvari ne upućuje na ženski rod) nije nužno da posjeduje bilo kakva formalna obilježja muškoga roda.¹⁰ U istom pravcu i Sibāwāyh bilježi da "su stvari u svojoj osnovi muškog roda i da je tek kasnije došlo do specifiziranja

- 6 Vidi: Muṣṭafā al-Ğalāyīnī, Ğāmi' al-durūs al-'arabiyya, I, al-Maktaba al-'Aṣriyya, Beirut, 1425/2005, 75–76; Teufik Muftić, *Gramatika arapskog jezika*, Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta i Izdavačka kuća Ljiljan, Sarajevo, 1998, 197–204; Mustafa Jahić, *Arapska gramatika u djelu al-Fawā'id al-'abdiyya Mustafe Ejubovića*, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 1428/2007, 392–401; Šaćir Sikirić, Muhamed Pašić, Mehmed Handžić, *Gramatika arapskog jezika (I dio Gramatika i vježbenica sa rječnikom)*, Starještvo Islamske zajednice u SR BiH, SR Hrvatskoj, SR Sloveniji, Sarajevo, Sarajevo 1981, 24–26.
- 7 Vidi: Darko Tanasković, Andelka Mitrović, *Gramatika arapskog jezika*, Zavod za udžbenike Beograd, Beograd, 2011, 220.
- 8 [https://znaci.ba/pitanja-i-odgovori-25-o-lingvistici-imena-dragoga-Boga-jedinoga-Allah-a-pristupljeno 28. 8. 2021.](https://znaci.ba/pitanja-i-odgovori-25-o-lingvistici-imena-dragoga-Boga-jedinoga-Allah-a-pristupljeno-28-8-2021)
- 9 al-'Ihlās, 2–4 (*Kur'an sa prijevodom na bosanski jezik*, Esad Duraković).
- 10 'Abdullāh ibn 'Abduraḥmān ibn Abdullāh ibn 'Aqīl Bahā' al-dīn, Šarḥ ibn 'Aqīl 'alā Alfiyya ibn Mālik, IV, Dār al-turāt, Kairo, 1400/1980, 76–82.

ženskoga roda pa se počelo govoriti o ženskom rodu. Kod Arapa muški rod je lakši od ženskog, jer je muški rod na prvom mjestu, on je više zastupljen, dok ženski rod proizilazi iz muškog”.¹¹

Istovremeno, ženski rod u arapskom jeziku ima širi spektar kako morfoloških, tako i značenjskih obilježja. I ženski rod može biti prirodni ili stvarni *haqīqī* poput imena امْرَأَةٌ *žena*, نَاقَةٌ *deva* te figurativni ili nestvarni *mağāzī* ili *ǵayr haqīqī* bilo da na sebi nosi neka morfološka obilježja ženskog roda poput riječi لِيَلَةٌ *ili* je ženski rod implicirajući (po upotrebi usvojen kao ženski) poput imenica شَمْسٌ *sunce*, دَارُ *kuća*, عَيْنٌ *oko*, i sl. Nadovezujući se na mišljenje Ibn ‘Aqila, ženski rod kao grana muškoga roda mora imati neka oblična ili implicirajuća obilježja koja formom, značenjem ili doživljajem te riječi od strane neke zajednice, upućuju da je riječ o ženskom rodu.

Vrste ženskog roda u arapskom jeziku

Budući da ženski rod za razliku od muškog roda u arapskom jeziku ima široki spektar značenjskih, morfoloških i upotrebnih vrsta u nastavku rada daje se kraći pregled tih obilježja. Prema Ibn al-Ḥāḡibu ženski rod su ona imena koja u sebi imaju eksplicitna (oblična ili morfološka) ili implicitna obilježja ženskog roda.¹²

Imenice ženskog roda po značenju – mu’annat ma’nawī

U ovu skupinu spadaju sva opća i vlastita imena koja označavaju ženska bića sa njihovim obličnim obilježjima ili bez njih poput imenica أُمٌّ *majka*, أختٌ *sestra*, مَرِيمٌ *Merjema*, فاطمة *Fatima* i sl., vlastita imena zemalja, gradova i sela budući da su opće imenice koje se odnose na te toponime u arapskom jeziku ženskog roda poput imena مصر *Egipat*, سَرَايْفَوْ *Sarajevo*, القدس *Jerusalem*;¹³

11 Abū Bišr ‘Amr ibn ‘Uṭmān ibn Qanbar Sībawayh, *Al-Kitāb*, I, kritička obrada i komentar: ‘Abd al-Salām Muḥammad Ḥārūn, Maktaba al-Ḥāfiẓ, treće izdanje, Kairo, 1408/1988; ‘Ibn al-Manzūr al-‘Anṣārī, *Lisān al-‘Arab*, Dār al-Ma’ārif, Kairo, 2011, 22.

12 Badruddīn ‘ibn al-Ǧama'a, *Šarḥ Kāfiya ‘Ibn al-Ḥāḡib*, Dār al-manār, Kairo, b.g.i. 240.

13 Od ovog pravila izdvajaju se imena nekih toponima poput اليمان / الجزائر

pojedini dvostruki dijelovi ljudskog tijela poput riječi عينُ *oko*, رِجْلٌ *noga*, أَذْنُ *uho*; zbirne imenice koje označavaju živa nerazumna bića إِبْلٌ *deve* i sl.¹⁴

Imenice ženskog roda po obliku – mu'annat lafzī

Ukoliko već ne upućuju na imena muškoga roda poput طَحْلَةٌ *ṭahlah*, خَلِيفَةٌ *Zekeriyya*, الْهَلِيفَةُ *halifa*, تَالْهَةٌ *Talha* i sl. ova skupina imenica svojim završecima تَاءُ الْمَرْبُوْطَةِ / تَاءُ التَّأْبِيثِ *tā' al-ta'nīt* / *al-tā' al-marbūta* مدِيْنَةٌ - *grad*; الْأَلِفُ مَاقْسُورٌ ذَكْرِيٌّ *alif maqṣūra* - *uspomena*; i الْأَلِفُ مَامْدُودٌ صَحْرَاءٌ *alif mamdūda* *pustinja*, u kontekstu jednine upućuje na ženski rod po obliku u arapskom jeziku.

Imenice ženskog roda po upotrebi – mu'annat samā'i

Ova skupina imenica ne objedinjuje u sebi prethodno spomenuće karakteristike ženskog roda u pogledu prirodnosti, značenja ili oblika. Na osnovu njihove upotrebe i osjećaja samih govornika, riječi poput شَمْسٌ *sunce*, دَارٌ *kuća*, حَرْبٌ *rat*, درع *pancir* i dr. su imenice ženskoga roda u arapskom jeziku. O kompleksnosti ove teme govori i podatak da se neke od ovih riječi ali u drugom značenju mogu koristiti kao imenice muškog roda poput imenice شَمْسٌ u značenju *ogrlice*.¹⁵ Neki klasični radovi poput već spomenute knjige *Kitāb al-mudakkar wa al-mu'annat* autora al-Farrā', donose abecedni pregled najfrekventnije leksike u arapskom jeziku uz pojašnjenje njihovog roda.

Načini jezičkog izražavanja roda dviju jedinki iste vrste kod ljudi i životinja su raznoliki i to bi mogla biti tema nekog drugog istraživanja.¹⁶

14 Teufik Muftić, *Gramatika arapskog jezika*, Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta i Izdavačka kuća Ljiljan, Sarajevo, 1998, 197–198.

15 Isto, 199.

16 Isto, 199–201.

Muški i ženski rod u konstrukciji rečenice u arapskom jeziku

Pravilna konstrukcija imenske i glagolske rečenice u arapskom jeziku u svakodnevnoj upotrebi ali posebno u kur'anskom diskursu poglavje je koje nas uvijek vraća na dodatna gramatička i tefsirska propitivanja. Fenomen muškog i ženskog roda ima veoma važnu poveznicu sa pravilnom konstrukcijom rečenice u arapskom jeziku. Slaganje ili podudarnost između subjekta i predikata imenske i glagolske rečenice u rodu – *al-muṭābaqa*¹⁷ ili odsustvo slaganja – *al-muhālafa*¹⁸ rezultat je posebnih gramatičkih pravila ali i tefsirskih pojašnjenja koja nas odvode u nepregledne dubine Božijeg obznanjenja i kur'anske nadnaravnosti ali i usvojene govorne prakse baštinika arapskog jezika.

Iskazivanje predikata (glagola) u trećem licu jednine muškog roda

- predikat (glagol) stoji u trećem licu jednine muškoga roda kada je subjekat (ime) naveden nakon njega u muškom rodu jednine, dvojine ili pravilne množine muškog roda
نَجَّعَ الْمُعْلَمُونَ. / جاء المعلمون. / جاء المعلم.¹⁹ npr..
- predikat (glagol) stoji u trećem licu jednine muškog roda kada je njegov subjekat eksplisitno iskazan u ženskom rodu a razdvaja ih čestica إِلَّا npr. مَا نَجَحَ إِلَّا عَائِشَةً.

Iskazivanje predikata u trećem licu jednine ženskog roda

- predikat (glagol) stoji u trećem licu jednine ženskog roda kada je subjekat (ime) naveden odmah nakon njega u prirodnom i jasno iskazanom ženskom rodu jednine ili dvojine npr. نَجَّحَتِ الطَّالِبَاتُ / الطَّالِبَاتُ فِي الْامْتِنَانِ.
- predikat (glagol) stoji u trećem licu jednine ženskog roda kada je subjekat implicirajuća zamjenica koja se odnosi na

¹⁷ M. Mujić, nav. dj., 154.

¹⁸ Isto, 145.

فاطمة درست اللغة العربية. prirodni ili figurativni ženski rod npr. /الشمس تطلع.

- predikat (glagol) stoji u trećem licu jednine ženskog roda kada je subjekat zamjenica koja se odnosi na pravilnu množinu ženskog roda ili nepravilnu množinu muškog i ženskog roda nerazumnih bića npr. /الأبواب فتحت. السيارات جاءت.

Mogućnost iskazivanje glagola u jednini i muškog i ženskog roda

192

- kada je subjekat eksplisirajuća imenica figurativnog ženskog roda npr. طلعت الشمس. Praksa pokazuje da je češća upotreba glagola u ženskom rodu.
- kada je subjekat imenica prirodnog ženskog roda koja ne dolazi odmah iza svoga glagola/predikata nego među njima postoji određeni govorni sadržaj npr. حضر /حضرت. الحصة طالية. I u ovom i sličnim slučajevima češća je upotreba ženskog roda.
- kada je subjekat eksplisitno iskazana imenica ženskog roda a glagol iz skupine نعم ويش
- kada je subjekat imenica muškog roda koja gradi množinu dodavanjem جاء أو جاءت الطلحات. npr. الألف والتاء Budući da je طحة vlastito muško ime, u praksi se češće koristi glagol u muškom rodu.
- kada je subjekat nepravilna množina muškog ili ženskog roda poput الرجال والنساء moguća je upotreba glagola i u muškom i ženskom rodu. Ipak, praksa književnog arapskog jezika pokazuje da se uz množinu muškog roda koristi glagol u trećem licu jednine muškog roda a uz množinu ženskog roda, glagol u trećem licu jednine ženskog roda npr. جاء الرجال وجاءت النساء.
- kada je subjekat zamjenica koja se odnosi na nepravilnu množinu muškog roda za razumna bića npr. الرجال جاؤوا. Napominje se da je korištenje glagola u muškom rodu množine bolje.
- kada je subjekat zbirna imenica ili ime vrste moguće je katalogi جاء أو جاءت النساء.

Semantički elementi u gramatičkom fenomenu muškog i ženskog roda

Brojni su činioci koji su rezultirali različitim postupcima u određivanju muškog i ženskog roda u konstrukciji rečenice u arapskom jeziku. Nužno je kazati da Arapi u prošlosti nisu uvejk pravili razliku između muškog i ženskog roda korištenjem posebnih riječi ili nekih vanjskih obilježja nego je riječ u jednini korištena i za muški i za ženski rod. Tako su koristili riječ *إنسان čovjek* i za muški i za ženski rod, ili riječи *زوج suprug* ili *عقرب škorpija* i sl. S druge strane postojanje velikog broja plemenskih dijalekata koji su se međusobno razlikovali i po svojim geografskim ali i jezičkim odrednicama uvjetovao je i druge razlike u pogledu distinkcije između muškog i ženskog roda. Svako pleme se razlikovalo po vlastitom doživljaju nekih stvari, po njihovom imenovanju i razumijevanju shodno usvojenim navikama i svakodnevnoj praksi. Tako su se formirale i razlike u određivanju i razumijevanju muškog i ženskog roda za svako pleme. Primjerice radi riječ طریق kod stanovnika Hidžaza bila je ženskog roda a kod stanovnika Nedžda i većine Arapa razumijevala se kao riječ muškoga roda.¹⁹ U kompletnom kur'anskom diskursu riječ طریق je muškoga roda. Npr. قالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَوَعْنَا كِتَابًا أَنْزَلْنَا مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدَّقًا لَمَّا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ – “mi smo slušali Knjigu koja se poslije Musaa objavljuje, koja potvrđuje da su istinite i one prije nje, i koja ka istini i na Pravi put upućuje.”²⁰ Ovo je istovremeno i potvrda jezičkoga progresa u arapskom jeziku. Prvo se nisu razaznavale razlike među rodovima a onda je jedna riječ najprije bila ženskog a na koncu muškog roda i tako je zatičemo i na stranicama Kur'ana.

¹⁹ Abū Zakariyya Yahyā bin Ziyād al-Farra', *Kitāb al-mudakkar wa al-mu'annat*, kritička obrada i komentar: Ramaḍān 'Abd al-Tawwāb, Maktaba Dār al-Turāt, Kairo, 1975, 21.

²⁰ al-'Ahqāf, 30.

Efekti razlika rečeničnih konstrukcija i upotrebe muškog i ženskog roda na kur'anska čitanja

Različita kur'anska čitanja (kiraeti) korespondiraju sa ranije spomenutim napomenama vezanim za konstrukciju rečenice i upotrebu muškog i ženskog roda. U ovisnosti od škole kiraeta pojedini kur'anski primjeri uče se sa prefiksalnim *النَّاءَ* za glagol u trećem licu ženskoga roda dok drugi isti taj primjer uče sa prefiksalnim *الْيَاءَ* za glagol u trećem licu muškoga roda. Evo jednog od brojnih kur'anskih primjera *أَتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ* *نَفْسِكُّ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُصْرُونَ* *i bojte se Dana kada niko ni za koga neće moći ništa učiniti, kada se ničiji zagovor neće prihvativi, kada se ni od koga otkup neće primiti i kada im niko neće u pomoć priteći.*²¹ Škola kiraeta po Hafsu koristi glagol u muškom rodu *يُقْبَلُ* zato što riječ *شَفَاعَةٌ* nije prirodni ženski rod nego ženski rod po obliku i figurativni ženski rod i zato što je odvojena od glagola drugom riječju. Također, masdari arapskih trilitera koji se završavaju na *al-tā'* *al-marbūṭa* mogu doći uz glagole i u muškom i u ženskom rodu.²² Imaju li se u vidu već spomenute gramatičke smjernice, ovdje je dozvoljena upotreba i muškog i ženskog roda ali je bolje glagol upotrijebiti u jednini muškoga roda. Škola kiraeta po Hafsu ovdje se složila sa gramatičkim pravilom starog arapskog jezika o elidiranju prefiksalnog ženskog *ta*. Druge škole kiraeta koje čitaju ovaj oblik u ženskom rodu *تُقْبَلُ* uporište nalaze u činjenici da je riječ *شَفَاعَةٌ* ipak ženskoga roda.²³ Imajući sve ovo na umu "tekst Kur'ana je imao ulogu i korektivnog i kohezionog faktora kojem pripadaju zasluge u očuvanju izvornog arapskog jezika i održavanju arapskih narječja na okupu, a njihovih baštinika u okrilje jednoga jezika."²⁴

21 al-Baqara, 48.

22 islamweb.net/ar/, *Al-taḍkīr wa al-ta'niṭ fī al-Qur'ān al-Karīm (Dirāsāt qur'āniyya)*, pristupljeno 28. 8. 2021.

23 Vidi: tefsir riječi *شَفَاعَةٌ* na Altafsir.com (2-48-3), al-Ṭabarī, *Ǧāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, pristupljeno 28. 8. 2021.

24 Amrudin Hajrić, *Kur'an kao standard arapskog jezika*, El-Kalem i Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2016, 8.

Zakonitosti upotrebe muškog i ženskog roda na primjerima kur'anskih ajeta

Za ilustraciju svih ranije iznijetih argumenata u ispravnom markiranju muškog i ženskog roda i smjernica vezanih za konstrukciju rečenice koristit ćemo neke kur'anske primjere i specifičnu leksiku. U kur'anskem diskursu iste riječi u različitim kontekstima nekad dolaze u pravnji glagola u muškom rodu a nekad u pravnji glagola u ženskom rodu. Isto vrijedi i za upotrebu pridjeva uz imenice i različitih vrsta zamjenica. Odgovor na ova pitanja pronalazimo u semantičkim smjernicama pojedinih riječi, njihovom prenesenom značenju i njihovoј analogiji *haml al-mana*²⁵, Božijoj odredbi i povodima Objave.

Upotreba riječi رُسْلُ

Riječ رُسْلُ je nepravilna množina riječi رَسُولٌ i označava vjesnika, glasonošu, izaslanika, poslanika²⁶ te je promatramo kao riječ prirodnog muškog roda. U kur'anskem kontekstu ova riječ se povremeno javlja uz glagol u jednini muškog roda: قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ... رُسْلُ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيْتَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَاتَلْتُمُهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ reci: "I prije mene su vam poslanici jasne dokaze donosili, a i taj o kome govorite, pa zašto ste ih, ako istinu govorite, ubijali?"²⁷ ali i uz glagol وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسْلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ "سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعْجَلٍ حَنِيدٍ da mu donesu radosnu vijest. "Mir!" – rekoše; – "Mir!" – odgovori on, i ubrzo im donese pečeno tele."²⁸ U pojašnjenjima različite upotrebe glagola جاءَ uz riječ رُسْلُ navode se razlozi kontekstualne prirode. Riječ رُسْلُ dolazi uz glagol u trećem licu jednine muškog roda kada je posrijedi opći diskurs koji se odnosi na sve poslanike i vjerovjesnike od Adema, a.s., do Muhammeda, a.s. Glagol u trećem licu jednine muškog roda odnosi se na svakog poslanika pojedinačno (رسول) pa je ostvareno i rodno slaganje sa jedninom

25 M. Mujić, nav. dj., 71.

26 Teufik, Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 1997, 530.

27 Āl 'Imrān, 183.

28 Hūd, 69.

muškog roda. Ukoliko ova riječ dolazi uz glagol u jednini ženskog roda, što je odstupanje od prethodnog pravila, to ukazuje na posebnost nekog od poslanika, na blizinu i jaku povezanost između poslanika i konkretnog naroda kojemu je poslan i ne odnosi se na ostale poslanike.²⁹ Glagol u jednini ženskog roda koristi se i zbog mnoštva na koje ukazuje sama riječ رُسُلٌ: قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ إِنَّمَا بِالْحَقِّ Istina su poslanici Gospodara našeg donosili!³⁰

الملائكة Upotreba riječi

Riječ الملائكة je nepravilna množina od riječi ملک i označava mleke ili andele³¹ koji su stvorenici svjetlosti i Uzvišeni Gospodar ih je odabrao da budu glasonoše ljudima. Na stranicama Kur'ana ovu riječ pronalazimo uz glagole muškoga roda: فَسَجَدَ svi meleki su se, zajedno, poklonili;³² Slično kao i kod poslanika, tefsirska pojašnjena kazuju da glagol u jednini muškog roda upućuje na neke opće radnje imanentne svim mlekima (سجد، شهد) sa izuzetkom Iblisa. Kada riječ dođe uz glagole u trećem licu ženskoga roda, praveći odstupanje u odnosu na jedinu, kao u primjeru: وَإِذْ قَاتَ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ I kada meleki rekoše: "O Merjema, tebe je Allah odabrao i čistom stvorio, i boljom od svih žena na svijetu učinio."³³, onda je u pitanju određeni, specifični kontekst i radnja za koju je zadužena posebna skupina ili jedan melek kao što je ovdje slučaj h. Merjem.³⁴

بِيَنَاتٌ Upotreba riječi

Riječ بِيَنَاتٌ je pravilna množina od riječi بَيِّنَةٌ koja označava jasan dokaz, svjedočanstvo, potvrdu.³⁵ Budući da ova riječ ne predstavlja prirodni ženski rod moguća je njezina upotreba sa

²⁹ Vidi: islamweb.net/ar/, *Al-tadkīr wa al-ta'niṭ fī al-Qur'ān al-Karīm (Dirāsāt qur'āniyya)*, pristupljeno 28. 8. 2021.

³⁰ Al-'A'rāf, 53.

³¹ T. Muftić, *Arapsko-bosanski*, 1433.

³² Al-Ḥaḡār, 30.

³³ Āl 'Imrān, 42.

³⁴ Vidi: islamweb.net/ar/, *Al-tadkīr wa al-ta'niṭ fī al-Qur'ān al-Karīm (Dirāsāt qur'āniyya)*, pristupljeno 28. 8. 2021.

³⁵ T. Muftić, *Arapsko-bosanski*, 148.

glagolom u muškom i u ženskom rodu. Ova trilitera vezuje se i za riječ koja upućuje na rječitost i retoriku u jeziku. Kontekstualna i prenesena značenja u Kur'anu idu u pravcu argumentacije da je riječ *بِيَنَاتٍ* figurativni ženski rod kao u primjeru وَجَاءَهُمْ ...*بِيَنَاتٍ a pruženi su im i jasni dokazi!*³⁶ pa je dozvoljena upotreba uz glagol u muškom rodu. Ukoliko je riječ o nadnaravnim pojavama koje upućuju na Božiju jednost i istinitost poslanstva, glagol dolazi u jednini ženskoga roda. Mufessiri dalje navode da ukoliko je riječ *بِيَنَاتٍ* u značenju naredbe ili zbrane Allahovih granica i vjere, glagol dolazi u muškom rodu.³⁷

197

Upotreba riječi سیّات

Riječ سیّات je pravilna množina riječi سیّة i upućuje na prijestup, grijeh, loš postupak.³⁸ Ova riječ u arapskom jeziku predstavlja figurativni ženski rod i u kur'anskom kontekstu se javlja uz glagole isključivo u muškom rodu bilo da se kao subjekat nalazi direktno uz njih ili sa određenim razmakom: وَلَئِنْ أَذْقَنَاهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءَ مَسَّتَهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرَحٌ فَخُورٌ A ako ga blagodatima obaspemo, poslije nevolje koja ga zadesila, on će, sigurno, reći: "Nevolje su me napustile!" On je doista umišljen i razmetljiv,³⁹ i ما فَأَصَابَهُمْ سَيِّاتُ مَا i stigla كَسَبُوا وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ هُؤُلَاءِ سَيِّصِبُهُمْ سَيِّاتُ مَا كَسَبُوا وَمَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ ih je kazna za ono što su radili. A i one među ovima koji nepravdu čine – stići će kazna za ono što čine, oni neće umaći.⁴⁰ U prvom primjeru al-Ṭabarī u svome tefsiru ovoga ajeta pod terminom سیّات nevolje "koje su ga zadesile i koje su ga napustile", podrazumijeva termine ضيقه i عسرة koji upućuju na tjeskobu, neimaštini, bijedu, nevolju i oskudicu.⁴¹ S tim u vezi upotrebu glagola u muškom rodu, prema njegovom pojašnjenu, vezuje se za riječ⁴² ضيق koja je figurativni muški rod. Kada je u pitanju drugi

36 Al 'Imrān, 86.

37 Vidi: islamweb.net/ar/, *Al-tadkīr wa al-ta'nīt fī al-Qur'ān al-Karīm* (*Dirāsāt qur'āniyya*), pristupljeno 28. 8. 2021.

38 T. Muftić, *Arapsko-bosanski*, 689.

39 Hūd, 10.

40 al-Zumar, 51.

41 <https://quran.ksu.edu.sa/tafsir/tabary-qortobi-baghawy-katheer/sura11-aya10.html>, pristupljeno 26. 12. 2021.

42 T. Muftić, *Arapsko-bosanski*, 858, 962.

primjer, riječ سیئات prema al-Qurṭubīyu znači da će ih stići kazna za sva loša djela koja su uradili “a nagrada za loša djela je loše djelo”.⁴³ Ovdje napominjemo riječ جزاء nosi značenje i nagrade ali i kazne⁴⁴ kao i riječ عقاب koja također nosi značenje kazne i kažnjavanja.⁴⁵ I jedna i druga riječ u gramatičkom smislu predstavljaju muški rod u arapskom jeziku i to je moguća argumentacija za upotrebu glagola u muškom rodu.

Upotreba riječi ﴿إِنْ وَجْنٌ﴾

Riječ ﴿إِنْ﴾ sa množinom ﴿أَنْاسٌ﴾ upućuje na čovjeka i na ljude i tako je razumijevamo kao zbirnu imenicu.⁴⁶ Osnova riječi ﴿جَنٌ﴾ upućuje na skrivenost ili tajnovitost nečega od svih osjetila.⁴⁷ Istovremeno ova riječ kao zbirna imenica upućuje na džine, demone što je u suprotnosti sa ljudima.⁴⁸ Kao zbirne imenice u kur'anskom diskursu ove riječi se koriste kako uz glagole u muškom, tako i uz glagole u ženskom rodu ali u različitim kontekstima. Među primjerima koji se koriste u muškom rodu je ﴿فَيُوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَبَّبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ﴾⁴⁹ tog Dana ljudi i džini za grijehu svoje neće biti pitani,⁵⁰ Mufessiri poput al-Bağawīya pojašnjavaju da zločinci toga dana neće biti pitani za njihove grijehu zato što Allah Uzvišeni za njihove grijehu zna a meleki su ih zapisali odnosno meleki neće pitati zločince za ono što su uradili.⁵⁰ Argumentaciju za upotrebu glagola u muškom rodu moguće je tražiti u već spomenutom pojašnjenuju u primjerima vezanim za meleke da glagol u jednini muškog roda upućuje na neke opće radnje imantentne svim melekima među kojima je i pisanje svega onoga što ljudi i džini rade.

43 <https://quran.ksu.edu.sa/tafsir/tabary-qortobi/sura39-aya51.html#qortobi>, pristupljeno 25. 12. 2021.

44 T. Muftić, *Arapsko-bosanski*, 220.

45 Isto, 987.

46 Isto, 51.

47 Isto, 244.

48 Isto, 244.

49 al-Rahmān, 39.

50 <https://quran.ksu.edu.sa/tafsir/tabary-qortobi-baghawy/sura55-aya39.html#baghawy>, pristupljeno 27. 12. 2021.

Jedan od kur'anskih primjera upotrebe ovih imenica sa glagolima u ženskom rodu je: قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُوْنَ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوْا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنَ لَا يَأْتُوْنَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا Reci: "Kad bi se svi ljudi i džini udružili da sačine jedan ovakav Kur'an, oni, takav kao što je on, na bi sačinili, pa makar jedni drugima pomagali."⁵¹ Prema Ibn Katīrovom tefsiru ovaj ajet je objavljen nakon što je jedna skupina Jevreja došla Poslaniku i rekla: "Mi ćemo ti donijeti isto ono što si i ti nama donio!, misleći na Kur'an. Zatim Uzvišeni upozorava na čast Kur'ana, pa kaže da ukoliko bi se sakupili i ljudi i džini i dogovorili se da sačine slično onome što je On objavio Svome poslaniku, ne bi to mogli učiniti, zato što je to nemoguće! Kako da sliči govor stvorenja govoru Stvoritelja, Kome ništa slično nije?!"⁵² Riječ je o nemoći ljudi i džina da na ovome svijetu urade bilo šta na planu poricanja i demantiranja Allahove riječi. U čingenici da i ljudi i džini predstavljaju zbirne imenice uz koje je dopuštena upotreba glagola i u muškom i u ženskom rodu, kako smo to istakli na prethodnim stranicama, mi tražimo argumentaciju da je ovdje upotrijebљen glagol u ženskom rodu.

Upotreba riječi عاقبة

Riječ عاقبة upućuje na ishod, rezultat, posljedicu ili kraj svega.⁵³ Sa aspekta gramatike ona predstavlja figurativni ženski rod. U kur'anskem kontekstu javlja se kako uz glagole u muškom tako i uz glagole u ženskom rodu. Ako riječ عاقبة dolazi uz glagol u muškom rodu kao što je slučaj u ajetu فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنْذَرِينَ zato pogledaj kakav je bio kraj onih koji su bili opomenuti,⁵⁴ kontekstualna i prenesena značenja to vezuju za fenomen kazne i patnje. Ako, pak, ova riječ dolazi uz glagol u ženskom rodu kao što je u primjeru قُلْ يَا قَوْمَ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانِتُكُمْ إِنَّى عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُوْنَ مَنْ Reci: "O narode moj, činite sve što možete, a činiću i ja; saznaćete vi već koga čeka sretan kraj!"

51 al-'Isrā', 88.

52 Ibn Katīr, *Tefsir Ibn Kesir*, skraćeno izdanje, (izabrao najispravnije verzije Muhammed Nesib er-Rifa'i), grupa prevodilaca, Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, 1423. h./2002, 765.

53 T. Muftić, *Arapsko-bosanski*, 986.

54 al-Šāfāt, 73.

*Nasilnici, sigurno, neće uspjeti.*⁵⁵, onda nosi značenje ahiretske sreće odnosno sretnog ishoda u Vječnoj kući a to su džennetska boravišta. A onaj koji će imati sretan kraj je onaj koji prolazni svijet sa svim onim dobrim i lošim djelima mijenja za vječni svijet. A to sigurno nije onaj koji je na ovom prolaznom svijetu radio suprotno Allahovim odredbama čineći nasilje.⁵⁶

Upotreba riječi ساعه

Riječ ساعه upućuje na sat, vrijeme, doba, trenutak⁵⁷ i predstavlja figurativni ženski rod u arapskom jeziku. Pridjevi koji prate ovu riječ u Kur'anu u muškom su rodu: اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَمَا يُدْرِكَ كَعْلُ السَّاعَةِ فَرِبْ Allah objavljuje Knjigu, samo istinu i pravednost. A šta ti znaš – možda je Smak svijeta blizu!⁵⁸ Prema al-Baġawiyu nije upotrijebljen pridjev u ženskom rodu قريبة zato što je riječ o figurativnom ženskom rodu čije je preneseno značenje الوقت.⁵⁹

Zaključak

Arapski jezik pripada skupini rodno najsenzitivnijih jezika koji pravi veoma jasnu i preciznu distinkciju između muškog i ženskog roda imena (imenica, pridjeva, zamjenica) i glagola, jednine, dvojine i množine, na morfološkom, sintaksičkom i semantičkom planu. Morfološki, semantički i upotrebni aspekt muškog i ženskog roda uvjetuju pravilnu konstrukciju rečenice u arapskom jeziku. Pravilna konstrukcija imenske i glagolske rečenice u arapskom jeziku u svakodnevnoj upotrebi ali i izobilje primjera u kur'anskom diskursu poglavljje je koje nas uvijek vraća na dodatna gramatička i tefsirska propitivanja. Slaganje ili podudarnost između subjekta i predikata imenske i glagolske

55 al-'An'ām, 135.

56 Vidi: Altafsīr.com (37-71-0 i 6-135-0-1), al-Ṭabarī, Ĝāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān, pristupljeno 28. 8. 2021.

57 T. Muftić, *Arapsko-bosanski*, 693.

58 al-Šūra, 17.

59 Abū Muḥammad al-Ḥusayn bin Maṣ'ūd al-Baġawī, *Tafsīr al-Baġawī - Ma'ālim al-tanzīl*, I, Dār Ṭāyiba, al-Riyād, 1409/1987, 188.

rečenice u rodu ili odsustvo slaganja rezultat je posebnih gramatičkih pravila ali i tefsirskih pojašnjenja kao i preciznih semantičkih smjernica određenog kur'anskog konteksta, Božijih odredbi i povoda Objave. Svakodnevno nadnošenje nad stranicama Plemenitog Kur'ana otvara nove vidike spoznaje i ostavlja nas zadržane nadnaravnošću Božijih poruka čovjeku pred kojima i strogo postavljeni gramatički principi uzmiču. Izobilje kur'anskih primjera i specifične leksike u različitim kontekstima svjedoči da uz istu riječ može doći glagol i u muškom rodu i u ženskom rodu. Isto vrijedi i za upotrebu pridjeva uz imenice i različitim vrsta zamjenica. Odgovor na ova pitanja pronalazimo u semantičkim smjernicama pojedinih riječi, njihovom prenesenom značenju i njihovo analogiji.

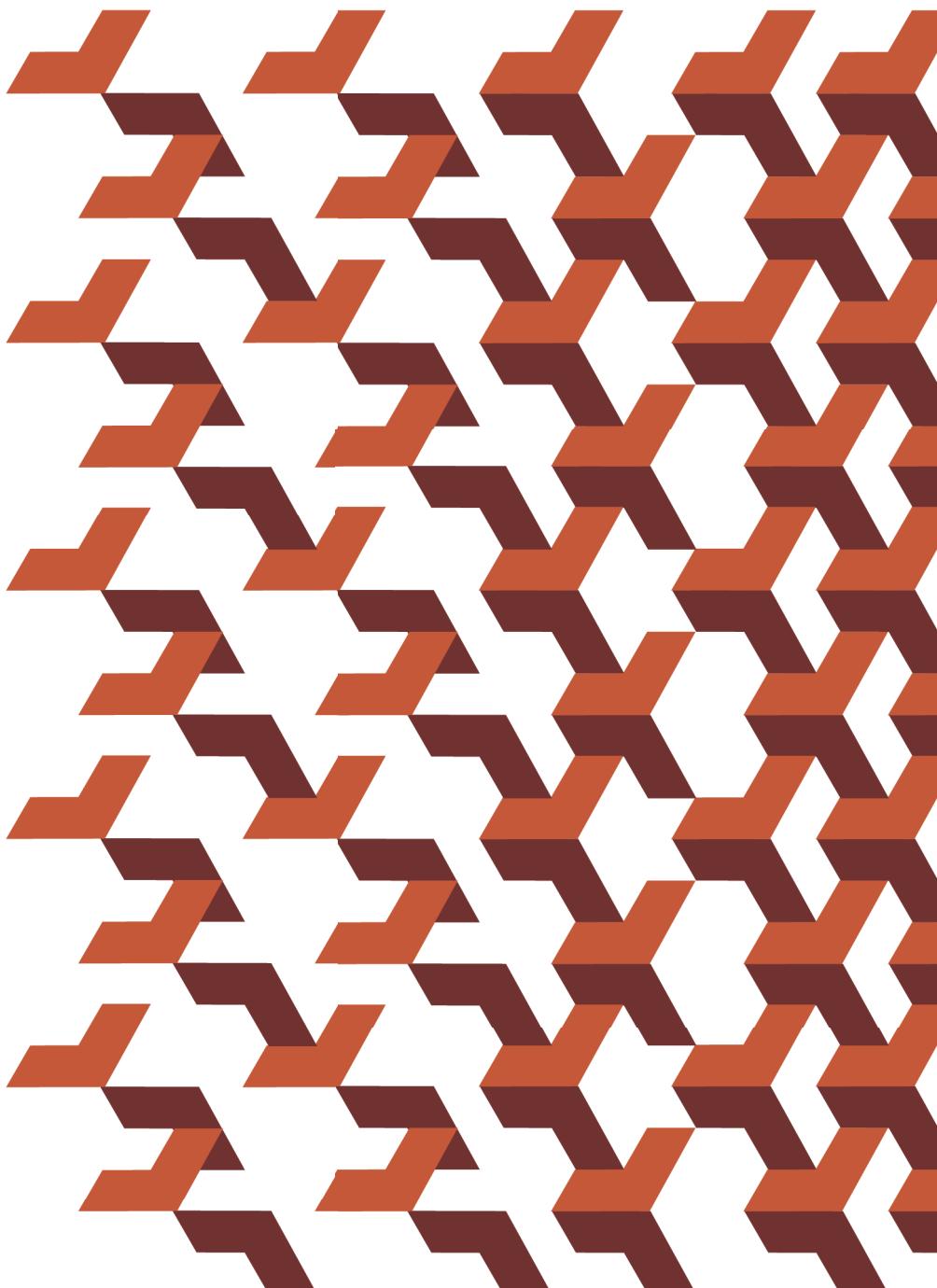
Literatura

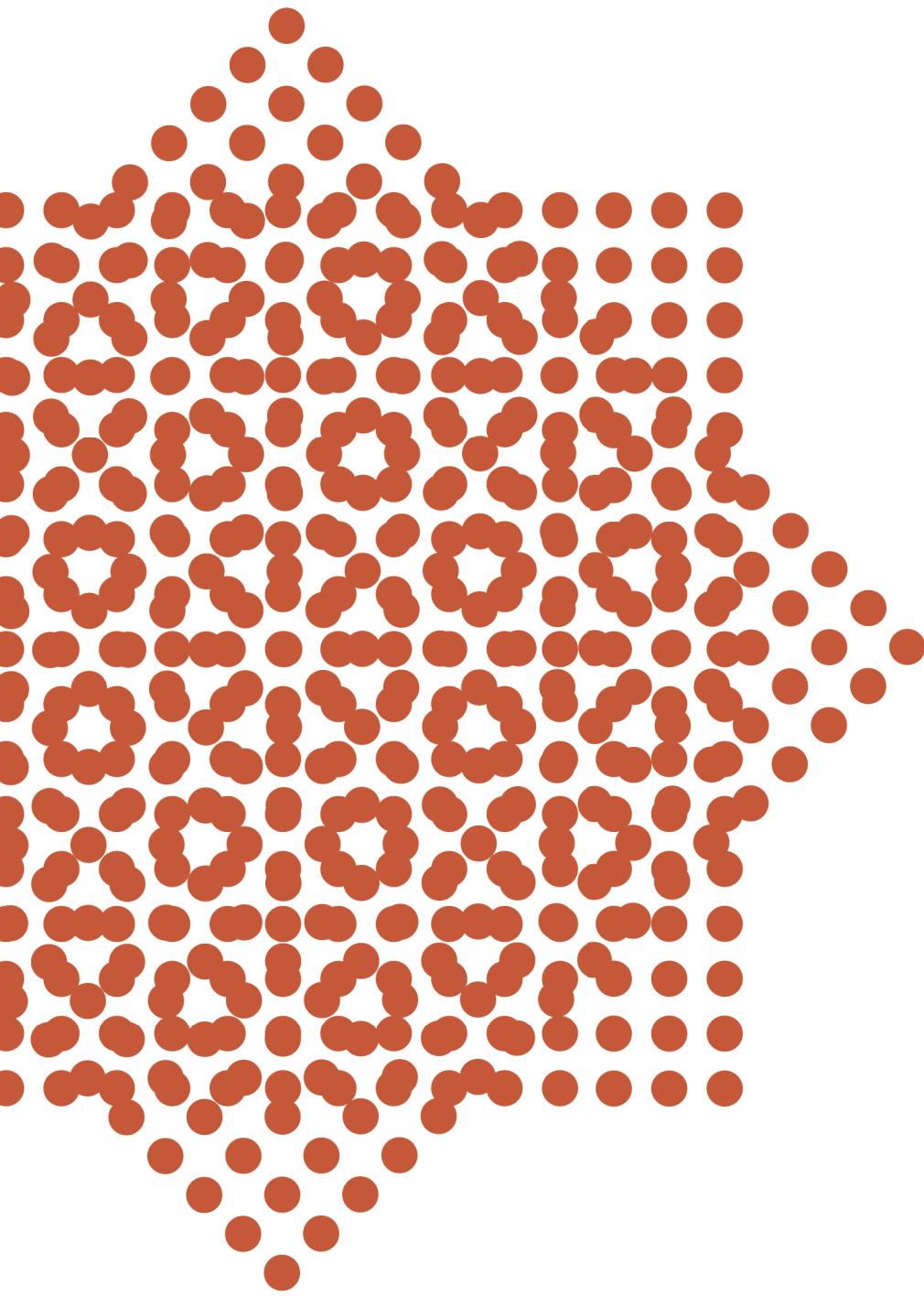
- Al-'Anbārī, Abū al-Barakāt, *Al-Balāğā fī al-farq bayna al-mudakkar wa al-mu'annat*, kritička obrada i komentar Ramaḍān abd al-Tawwāb, Kairo, Maṭba' Dār al-kutub al-maṣriyya, 1970.
- Al-'Anbārī, Abū Bakr Muḥammad bin al-Qāsim, *Kitāb al-mudakkar wa al-mu'annat*, kritička obrada i komentar: Ṭāriq 'Abd 'Awn al-Ğānābī, Bagdad, Maṭba' al-'Ānī, 1978.
- Al-'Anṣārī, 'Ibn al-Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Kairo, Dār al-Ma'ārif, 2011.
- Al-Baġawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn bin Mas'ūd, *Tafsīr al-Baġawī - Ma'ālim al-tanzīl*, I, Rijad, Dār Ṭayyiba, 1409/1987.
- Al-Farrā', Abū Zakariyya Yahyā bin Ziyād, *Kitāb al-mudakkar wa al-mu'annat*, kritička obrada i komentar: Ramaḍān 'Abd al-Tawwāb, Kairo, Maktaba Dār al-Turāt, 1975.
- Al-Ğalāyīnī, Muṣṭafā, *Ğāmi' al-durūs al-'arabiyya*, I, Bejrut, al-Maktaba al-'Aṣriyya, 1425/2005.
- Al-Zamahšārī al-Ḩawārāzmi, Abu al-Qasim Garullah Mahmud ibn 'Umar, *Tafsīr al-Kaśṣaf*, Bejrut, Dār al-ma'ārif, 2007.
- Duraković, Esad, *Kur'an sa prijevodom na bosanski jezik*, Sarajevo, Svjetlost, 2004.
- Hajrić, Amrudin, *Kur'an kao standard arapskog jezika*, Sarajevo, El-Kalem i Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 2016.
- Ibn al-Ğama'a, Badruddīn, *Şarḥ Kāfiya 'Ibn al-Hāğib*, Kairo, Dār al-maṇār, b.g.i.

- Ibn Činnī, Abū Fath, *Al-Muḍakkar wa al-mu'annat*, kritička obrada i komentar: Ṭāriq Naġm Abdullah, Džedda, Dār al-Bayān al-'arabī li al-ṭibā'a wa al-našr wa al-tawzī'a, al-ṭab'a al-'ūlā, 1985/1405.
- Ibn Katīr, *Tefsir Ibn Kesir*, skraćeno izdanje, (izabrao napispravnije verzije Muhammed Nesib er-Rifa'i), grupa prevodilaca, Visoki saudij-ski komitet za pomoć BiH, 1423. h./2002.
- Jahić, Mustafa, *Arapska gramatika u djelu al-Fawaīd al-'abdiyya Mustafe Ejubovića*, Sarajevo, Gazi Husrev-begova biblioteka, 1428/2007.
- Kristal, Dejvid, *Enciklopedijski rečnik moderne lingvistike*, preveo Ivan Klajn i Boris Hlebec, Beograd, Nolit, Beograd, 1985.
- Korkut, Besim, *Kur'an s prevodom*, Kompleks Hadim al-Haremejn al-Šerifejn al-Melik Fahd.
- Muftić, Teufik, *Arapsko-bosanski rječnik*, Sarajevo, El-Kalem, 1997.
- Muftić, Teufik, *Gramatika arapskog jezika*, Sarajevo, Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta i Izdavačka kuća Ljiljan, 1998.
- Mujić, Munir, *Rječnik klasičnih arapskih termina – gramatika, književnost, stilistika, metrika (arapsko-bosanski)*, Sarajevo, Centar za napredne studije, 2019.
- Sībawayh, Abū Bišr 'Amr ibn 'Uṭmān ibn Qanbar, *Al-Kitāb*, I, kritička obrada i komentar: 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Kairo, Maktaba al-Ḥārī, treće izdanje, 1408/1988.
- Sikirić, Šaćir, Muhamed Pašić, Mehmed Handžić, *Gramatika arapskog jezika (I dio Gramatika i vježbenica sa rječnikom)*, Sarajevo, Starještvo Islamske zajednice u SR BiH, SR Hrvatskoj, SR Sloveniji, 1981.
- Tanasković, Darko, Mitrović, Andelka, *Gramatika arapskog jezika*, Beograd, Zavod za udžbenike Beograd, 2011.

Elektronski izvori

- Altafsir.com (2-48-3), al-Ṭabarī, Čāmi‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān
islamweb.net/ar/, Al-tadkīr wa al-ta'nīt fī al-Qur’ān al-Karīm (Dirāsāt qur’āniyya)
- <https://znaci.ba/pitanja/pitanja-i-odgovori-25-o-lingvistici-imena-dragoga-Boga-jedinoga-Allah>
- <https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary-qortobi-baghawy-katheer/sura11-aya10.html>
- <https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary-qortobi/sura39-aya51.html#qortobi>
- <https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary-qortobi-baghawy/sura55-aya39.html#baghawy>





AMRUDIN HAJRIĆ

“Zaštitni elif” u arapskom jeziku – terminološko i funkcionalno određenje

Amrudin Hajrić
vanredni profesor
na Katedri za filologiju Kur'ana
amrudin.hajric@fin.unsa.ba

Prethodno priopćenje
Primljeno: 30. 8. 2021.
Prihvaćeno: 12. 10. 2021.

Ključne riječi
arapski jezik, zaštitni elif,
afiksi, funkcija, terminologija

Sažetak

U gramatikama arapskog jezika na bosanskom jeziku i vokabularu koji predavači na ovim prostorima upotrebljavaju u nastavi aktuelan je i termin “zaštitni elif” pod kojim se podrazumijeva elif uz *wāw* množine muškog roda kod glagola u perfektu, imperativu, prohibitivu te skraćenom i zavisnom načinu prezenta. Analizom elifa na naznačenoj poziciji i konsultovanjem relevantne literature na arapskom jeziku lako je utvrditi da njegova uloga nije da bilo šta štiti, nego da razdvaja ili pravi razliku, te da ni njegov naziv na bosanskom jeziku (pa ni onaj na arapskom koji je aktuelan kod nas (*'alif al-wiqa'yā*) ne odgovara njegovoj pravoj funkciji i ulozi. Pitanje terminologije je gorući problem cjelokupne arapske znanosti, a arapske lingvistike posebno, koji se u slučaju ove vrste elifa očituje u nejedinstvenom stavu arapskih autora oko njegovog terminološkog pa i funkcionalnog određenja kojima se mi namjeravamo baviti u ovom radu.

“Protective ‘Alif” in Arabic - Terminological and Functional Definition

«ألف الوقاية» في اللغة العربية - التعريف
الاصطلاحي والوظيفي

Keywords:

Arabic language, protective ‘alif, affixes, function, terminology

الكلمات المفتاحية:

اللغة العربية، «ألف الوقاية»، الزوائد، الوظيفة، المصطلحات

Abstract:

In the grammars of the Arabic language written in Bosnian and the vocabulary used by the lecturers in this field, there is the term “protective elif”, which stands for the Arabic letter ‘alif when appearing together with the letter wāw in the case of masculine plural of the verbs in the perfect, imperative, prohibitive, and the abbreviated and dependent present tense. By analyzing the ‘alif at the indicated position and consulting the relevant literature in Arabic, it is easy to determine that its role is not to protect anything, but to separate or differentiate, and that (neither) the term for it in Bosnian (nor in Arabic, which is currently used in our country (‘alif al-wiqāya) does not correspond to its proper function and role. The issue of terminology is a burning issue of Arabic science in general, and Arabic linguistics in particular, which in the case of this type of ‘alif is reflected in the dissenting position of Arab authors on its terminological and functional definition which we intend to deal with in this paper.

الملخص:

إن في كتب قواعد اللغة العربية باللغة البوسنية والرصيد اللغوي الذي يستعمله المدرّسون في التدريس بهذه المنطقة يتواجد المصطلح «ألف الوقاية» الذي يُشار به إلى الألف بعد واو الجماعة عند الأفعال في صيغ الماضي والأمر والنهي والمضارع المجزوم والمنصوب. وبعد تحليل الألف في المقامات المذكورة ومراجعة المراجع المهمة باللغة العربية يمكن القول بأن دورها ليس حماية شيء بل الفرق أو التفريق وأن اسمها باللغة البوسنية (وكذلك اسمها باللغة العربية الذي يتواجد عندنا وهو «ألف الوقاية») لا يناسب وظيفتها ودورها الحقيقيين. تمثل المصطلحات مشكلة كبيرة في العلوم العربية، بصفة عامة وعلم اللغة العربي بصفة خاصة، وبالنسبة إلى هذا النوع من الألف تتجلى تلك الإشكالية في موقف العلماء العرب غير الموحد من تعريفها الاصطلاحي والوظيفي الذي نهتم به في هذا البحث.

Uvod

Zahvaljujući svojoj polifunkcionalnosti (nosilac hemzeta, oznaka za dugi vokal, itd.), elif je najzastupljeniji grafem u arapskim tekstovima i arapskom ortografskom sistemu općenito te je kao takav tretiran u velikom broju djela, kako klasičnih, tako i onih savremenih, posvećenih isključivo njemu i obično nazvanih *Kitāb al-'alifāt*, ili arapskom alfabetu i ortografiji općenito i najčešće naslovljenih *Kitāb al-'imlā'*, *Kitāb al-ḥurūf*, i slično.¹ Na bosanskom jeziku, zapaženu studiju posvećenu elifu u arapskom jeziku napisala je Mejra Softić² baveći se u njoj funkcionalnom podvojenošću elifa koja podrazumijeva postojanje njegove dvije vrste, *al-'alif al-yābisa* i *al-'alif al-layyina*, od kojih Softić posebno tretira posljednju spomenutu kao onu koja zapravo odgovara savremenom razumijevanju elifa.

U pojedinim gramatikama arapskog jezika na bosanskom jeziku te u sklopu terminologije kojom se u nastavi koriste predavači arapskog jezika u bosanskohercegovačkim i obrazovnim ustanovama šire regije aktuelizira se i izraz "zaštitni elif" (u prijevodu na arapski jezik koji koriste *'alif al-wiqāya*) kojim se označava elif nakon *wāwa* množine muškoga roda kod glagola u oblicima perfekta (فتحوا), imperativa (اجلسوا), prohibitiva (لن تطلبوا) i zavisnog načina (لا تخرجو) sa dašnjeg vremena ili prezenta. Tako, npr., u gramatici arapskog jezika (I dio) od Šaćira Sikirića, Muhameda Pašića i Mehmeda Handžića, u podnožnoj napomeni na 71. strani, stoji da se *wāwu* na kraju glagolskih oblika u 3. licu množine (muškog roda) perfekta ili imperfekta dodaje "zaštitni elif" (ألف الوقاية) koji se ne izgovara.

1 Husayn Wālī, *Kitāb al-'imlā'*, Dār al-qalam, Bejrut, 1985, Abū al-Hasan al-Rummānī, *Manāzil al-ḥurūf* (Tahqīq: Ibrāhīm al-Sāmarā'ī), Dār al-fikr, Amman, b.g.i., Ibn Hālawayh, *Kitāb al-'alifāt* (Tahqīq: 'Alī Ḥusayn al-Bawwāb), *Mağalla al-Mawrid*, svezak 11, br. I-III, Bagdad, 1982, itd.

2 "O funkcijama alifa u arapskom jeziku (al-'alif al-layyina – fleksibilni alif)", *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta*, br. 14, IPF, Zenica, 2016. Istu temu Softić tretira i u svojoj autorskoj knjizi *Arapska ortografija – elif, hemze, tenvin*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2017.

Sudeći prema nazivu koji mu je dodijeljen, njegova uloga bi trebala biti da nešto štiti, međutim, on kao takav nema uporište ni u arapskoj terminologiji niti u funkciji koju zapravo u arapskom jeziku ima. Naime, danas se u arapskoj literaturi za elif koji naši gramatičari podrazumijevaju pod tim izrazom uglavnom upotrebljava termin *al-'alif al-fāriqa* (distinkcijski elif), tako da njegova funkcija, kako se iz navedenog izraza može razumjeti, nije da nešto štiti, nego da pravi razliku, kakvim ga zapravo i predstavljaju te tumače arapski autori i gramatičari.

Cilj nam je u ovom radu, nakon konsultovanja relevantne literature na arapskom jeziku i analiziranja u njoj posvećenih sadržaja ovom fenomenu, ukazati na ulogu koju predmetni elif igra i funkciju koju ima kako bismo ga i mi na pravi način razumijevali i tretirali te eventualno imenovali adekvatnim terminom.

Terminološko određenje predmetnog pojma

U klasičnim arapskim studijama posvećenim, između ostalog, i pitanju elifa u arapskom jeziku tretirane su uglavnom njegove različite funkcije, dok je terminologiji koja ga prati u njegovim različitim ulogama posvećeno vrlo malo ili nimalo prostora.

Danas je, pak, u tom smislu napravljen određeni iskorak, tako da se u novijoj literaturi,³ npr., za elif koji naši gramatičari označavaju kao zaštitni, kako smo već kazali u Uvodu, uglavnom upotrebljava termin *al-'alif al-fāriqa* (ili rjeđe *'alif al-tafrīq*), čime se dovodi u vezu s glagolom *faraqa – yafru(i) qu (bayna)* u značenju “razlikovati između”,⁴ tako da bi njegova funkcija bila pravljenje razlike između sličnih ili identičnih sadržaja. Navedeno nas upućuje na to da bi, shodno njegovom takvom terminološkom određenju na arapskom jeziku te funkciji koju ima, predmetni elif na bosanskom jeziku opravdano bilo tretirati kao elif koji pravi razliku, odnosno, kako smo gore već naznačili, distinkcijski elif.

3 Ḥusayn Wālī, *Kitāb al-'imlā'*, Prvo izdanje, Dār al-qalam, Bejrut, 1985, str. 101.

4 Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 1997, str. 1114.

Pored ovog termina, za označavanje distinkcijskog elifa nekada se koristi i izraz *al-'alif al-fāṣila*, odnosno termin *'alif al-fāṣl*, kojim se isti povezuje s glagolom *faṣala – yaṣili* (*bayna*) u značenju “razdvojiti” ili “postaviti granicu između”.⁵ Međutim, s obzirom na to da se elif označen ovim terminom razlikuje od distinkcijskog elifa po svojoj ulozi i funkciji, neophodno je odvojeno ih tretirati. Naime, za razliku od distinkcijskog elifa koji naznačava razliku između istih sadržaja unutar različitih riječi, *al-'alif al-fāṣila* (elif koji razdvaja ili radvajajući elif) upotrebljava se za razdvajanje istih sadržaja unutar jedne riječi, kao što je slučaj s glagolom u množini ženskog roda sadašnjeg vremena ili imperativa pojačanim intenzifikatorom :ْنُونْ أَكْتَبْنَا نَوْنَ / يَكْتَبْنَا نَوْنَ, gdje ovaj elif razdvaja *nūn* kao obilježje množine ženskog roda i podvostručeni *nūn* kao sufiks za pojačanje, imajući u vidu da bi se u suprotnom jedan do drugog našla tri ista suglasnika te da bi izgovor takvog glagolskog oblika bio značajno otežan.

Arapski autori distinkcijski elif svrstavaju u afikse (*hurūf al-ziyāda*) kojih je u arapskom jeziku, prema akterima Basranske gramatičarske škole, deset i sadržani su u konstrukciji *sa'altumūnīhā*, ili *al-yawma tansāhu*, dok su pripadnici Kufske gramatičarske škole smatrali da ih je mnogo više, da bi neki ovovremeni autori zauzeli stav kako ih zapravo ima osam isključujući iz onih deset sadržanih u gore spomenutim konstrukcijama suglasnike (afikse) *lām i hā'*.⁶

Suglasnik *lām*, koji kao afiks osporavaju neki ovovremeni autori,⁷ pojavljuje se, npr., kao infiks, u riječima: *dālika*, *tilka* i *hunālika*, te kao sufiks u sljedećim primjerima: *'abdal* i *fahḡal*.⁸

5 Op. cit., str. 1124.

6 'Abdurazzāq b. Farrāğ al-Sā'adī, *Hurūf al-ziyāda al-ṣarfiyya ḥamāniya wa laysat 'aṣara*, dostupno na www.al-madina.com/article/192027.

7 Op. cit.

8 Ibn 'Uṣfūr al-'Iṣbili, *Al-Mumti' fī al-taṣrif* (Taḥqīq: Faḥruddīn Qabāwa), Dār al-ma'rifa, Bejrut, 1987, str. 213. Autori koji suglasnik *lām* osporavaju kao sufiks u navedenim primjerima argumentuju to tvrdnjom da bi onda po istoj logici sufiksom trebalo smatrati i suglasnik *rā'* u riječima kao što su: *sibāṭr*, *dimāṭr*, itd. ('Abdurazzāq b. Farrāğ al-Sā'adī, op. cit.).

Isto tako, suglasnik *hā'*, koji se također osporava kao afiks,⁹ upotrebljava se kao sufiks u formi pauzalnog *hā'* (*hā' al-sakt* – هاء السكت ili *hā' al-waqf* – هاء الوقف) prilikom zastajanja na nekim rijećima, kao što su, npr., oblici zapovjednog načina nekih vrsta nepravilnih glagola (فَهُوَ أَرْمَهُ), radi naglašavanja ili isticanja vokala njemu prethodnog suglasnika.¹⁰

Kad je u pitanju među ovim afiksima (kojih je prema različitim klasifikacijama, kako smo gore vidjeli, osam, deset ili više) sadržani elif, on se u različitim pregledima i ilustrovanjima uglavnom dovodi u vezu s proširenim vrstama trokonsonantskih glagola: trećom (*fā'ala* – فاعل), šestom (*tafā'ala* – ئفاعل) i jedanaestom (*'if'ālla* – افعال), te nekim imenskim formama, kao što su, npr., particip aktivni prve ili osnovne vrste trokonsonantskih glagola (*fā'il* – فاعل), participi ovdje spomenutih proširenih vrsta trokonsonantskih glagola, neki intenzivni oblici (*fa''āl* – فعال) ili oblici imena ženskog roda (*fu'lā* – فعلی), itd., ali ne i s položajem unutar glagola na kojem je distinkcijski elif pozicioniran, što otvara dodatna pitanja i dileme.

Na kraju, potrebno je praviti razliku između termina *hurūf al-ziyāda*, pod kojim se podrazumijevaju afiksi, i izraza *al-hurūf al-zā'ida* s kojim se distinkcijski elif nekada također dovodi u vezu a pod kojim se zapravo podrazumijevaju dodatne čestice ili partikule upotrijebljene, npr., u sljedećim kur'anskim ajetima u kojima se prijedlozi بِ مِنْ بِ i مِنْ بِ u toj ulozi koriste za pojačanje značenja:

- ... *dosta je kao svjedok Allah...*¹¹ ... وَكَفَىٰ بِاللّٰهِ شَهِيدًا ...
- *A vaš drug lud nije*¹² ... وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَعْجُونٍ ...
- ... *i nijedan list ne opada a da On za taj list ne zna...*¹³ ... وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ...

9 Kako tvrdi 'Abdurazzāq b. Farrāğ al-Sā'adī (op. cit.) i al-Mubarrid je suglasnik *hā'* izuzimao iz afiksa (*hurūf al-ziyāda*), međutim, povodeći se za drugim gramatičarima, posebno onim iz reda aktera Basranske gramatičarske škole kojoj je i sam pripadao, uvrstio ga je među njih u svome djelu *Al-Muqtadab*.

10 Ibn 'Usfir al-'Iṣbili, op. cit., str. 217.

11 Al-Ra'd, 43.

12 Al-Takwīr, 22.

13 Al-An'ām, 59.

– ...Na Zemlji ništa živo ne postoji a da ga Allah ne hrani...¹⁴ –

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا

Gore navedeno ukazuje na to da su evidentna razilaženja među arapskim autorima kada je riječ o terminološkom određenju predmetnog fenomena, kao i njegovom kategorizovanju među različitim vrstama čestica ili partikula (*al-hurūf*) u arapskom jeziku, što je otežavajuća okolnost za one koji se znanstveno bave arapskim jezikom a nisu iz reda njegovih izvornih baštinika.

211

AMRUDIN HAJRIĆ

Funkcija distinkcijskog elifa

U arapskom jeziku postoji više različitih vrsta elifa čiji broj varira od jednog do drugog izvora i od jednog do drugog autora. Tako, npr., Ibn Ḥālawayh u svome djelu *Kitāb al-'alifāt* navodi sedamdeset i sedam vrsta elifa.¹⁵ Onome što se u arapskom jeziku podrazumijeva pod terminom *al-'alif al-fāriqa* pripisuje se više različitih funkcija, što opet svjedoči o nejedinstvenom stavu arapskih autora po ovom pitanju, međutim, prema mišljenju koje prevladava njegova uloga je da pravi razliku između *wāwa* množine muškoga roda kod glagola u oblicima perfekta (لا تخرجو (اجلسوا), imperativa (اجلسوا), prohibitiva (لا تخرجو) te skraćenog (لم يجلسوا) i zavisnog načina (لن تجلسوا) sadašnjeg vremena, s jedne, i *wāwa* kao trećeg korjenitog suglasnika kod *nāqīṣ* glagola, kao što su, npr.: نَجَا - يَنْجُو, رَجَا - يَرْجُو, itd., s druge strane. Tog mišljenja, između ostalih, bio je i al-Farrā', predstavnik Kufske gramatičarske škole.¹⁶

Drugi, među kojima je i al-'Aḥfaš, predstavnik Basranske gramatičarske škole, bili su stava da je njegova uloga pravljene razlike između *wāwa* množine muškoga roda kod glagola u

14 Hūd, 6. Prijevod ajeta preuzet iz prijevoda Kur'ana Enesa Karića (*Kur'an sa prijevodom na bosanski jezik*, Bosanska knjiga, Sarajevo, 1995).

15 Mejra Softić, "O funkcijama alifa u arapskom jeziku (*al-'alif al-layyina* – fleksibilni alif)", *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta*, br. 14, IPF, Zenica, 2016, str. 288.

16 Abū Bakr Muḥammad b. Yahyā al-Šūlī, *'Adab al-kitāb* (Tahqīq: Muḥammad Bahgā al-'Atārī), Al-Maktaba al-'arabiyya, Bagdad, 1341. po H., str. 246. Ḥusayn Wālī, op.cit.

oblicima perfekta, imperativa, prohibitiva te skraćenog i zavisnog načina sadašnjeg vremena, s jedne, i *wāwa* u funkciji veznika, s druge strane.¹⁷ Naime, u rečenici: حضروا تحدّث محمد distinkcijski elif nam kazuje da su oni došli, a da je zatim Muhammed govorio, dok bi bez njega iz ove rečenice mogli razumjeti da je Muhammed došao i govorio.

Neki autori su u kontekstu razmatranja funkcije distinkcijskog elifa naveli i to da se on ne bilježi nakon *wāwa* pravilne množine muškoga roda kod imenica na poziciji prvog člana genitivne veze (npr., قاتلوا عمر te *wāwa* imenica produžene deklinacije (npr., أبُو، أخُو) sugerijući time da bi njegova uloga mogla biti i naznačavanje razlike između suglasnika *wāw* na spomenutim pozicijama, s jedne, i *wāwa* množine muškoga roda kod glagola u oblicima perfekta, imperativa, prohibitiva te skraćenog i zavisnog načina sadašnjeg vremena, s druge strane.¹⁸

U svome djelu *Manāzil al-ḥurūf al-Rummānī* detaljno predstavlja deset različitih vrsta elifa (iako načelno kaže da ih postoji jedanaest), kao što su: 'alif *al'-aṣl* (ألف الأصل) ili korijenski elif, 'alif *al-waṣl* (ألف الوصل) ili elif spajanja, 'alif *al-qat'* (ألف القطع) ili elif razdvajanja, 'alif *al-'istifhām* (ألف الاستفهام) ili upitni elif, 'alif *al-ğam'* (ألف الجمع) ili elif (nepravilne) množine, itd., međutim, među njima niti navodi vrstu elifa koja se naziva *al-'alif al-fāriqa* niti ijednu od gore pobrojanih njegovih uloga spominje među funkcijama bilo koje vrste elifa koju on tretira.¹⁹

S druge strane, u nekim arapskim izvorima ono što se podrazumijeva pod distinkcijskim elifom posmatra se kao dio jedne šire slike. Naime, prema klasifikaciji primijenjenoj u nekim od tih izvora, a s obzirom na njegove raznovrsne funkcije, u arapskom jeziku postoji više različitih vrsta elifa, kao što su, npr.: 'alif *'ism al-fā'il* (ألف اسم الفاعل) ili elif participa aktivnog prve ili osnovne vrste trokonsonantskih glagola, 'alif *al-mufā'ala* (ألف

17 Abū Bakr Muḥammad b. Yahyā al-Šūlī, op. cit.

18 Ḥusayn Wālī, op. cit., str. 102.

19 Abū al-Ḥasan al-Rummānī, *Manāzil al-ḥurūf* (Tahqīq: Ibrāhīm al-Sāmarā'ī), Dār al-fikr, Amman, b.g.i., str. 23–25.

(المفاعة ili elif treće proširene vrste trokonsonantskih glagola, *'alif ḡam' al-taksīr* (ألف جمع التكسير) ili elif nepravilne množine, *'alif al-'itnayn* (ألف الاثنين) ili elif dvojine, itd., a jedan od njih je i *'alif al-'imād* (ألف العماد) ili elif oslanjanja (pouzdanja) čija je funkcija sprečavanje zabune u tretiranju i razumijevanju nekih međusobno sličnih riječi. Tako se za ovaj elif navodi da se pojavljuje, npr., u ličnoj zamjenici za 1. lice jednine *'ana* (أن) s ciljem da se spriječi njeno miješanje s njoj sličnim česticama ili partikulama *'an* (أن) i *'anna* (أنَّ), zatim kod spojene lične zamjenice za 1. lice množine *nā* (نَا - كتبنا) glagola u perfektu radi njenog razlikovanja od spojene lične zamjenice za 3. lice množine ženskog roda *na* (نَّ - كتبنَ)، potom kod spojenih ličnih zamjenica za 2. i 3. lice dvojine *kumā* (كمَا) i *humā* (همَا) kako bi ih bilo moguće raspoznavati od spojenih ličnih zamjenica za 2. i 3. lice množine *kum* (كم) i *hum* (هم), itd., da bi kao jedna od njegovih funkcija bila navedena i gore spomenuta osnovna ili uloga distinkcijskog elifa koja mu se prema prevladavajućem mišljenju pripisuje, a to je naznačavanje razlike između *wāwa* množine muškoga roda kod glagola u oblicima perfekta, imperativa, prohibitiva te skraćenog i zavisnog načina sadašnjeg vremena, s jedne, i *wāwa* kao trećeg korjenitog suglasnika kod *nāqış* glagola, kao što su, npr.: *يَجُوْرُ، رَجَا* – يَجُوْرُ, رَجَا – *yāqūr*, *rājā*.²⁰

Isto tako, prema klasifikaciji koja podrazumijeva postojanje dvije osnovne vrste elifa, *al-'alif al-yābisa* (*al-mutaharrika*) i *al-'alif al-layyina* (*al-sākina*), distinkcijski elif bi bio jedna od potkategorija njegove druge ovdje spomenute vrste. Naime, dok se *al-'alif al-yābisa* (*al-mutaharrika*) ili postojani elif kao nosilac vokala zapravo tretira hemzetom, *al-'alif al-layyina* (*al-sākina*) ili fleksibilni elif je jedini pravi elif koji najčešće ima funkciju dugog vokala ā,²¹ ali mu se u toj formi (bez vokala) može pripisati i uloga afiksa s različitim morfološkim funkcijama i

²⁰ Ġamāl 'Abdul'azīz Aḥmad, *Min ḡamāl al-luğā al-'arabiyya 'anwā' al-'alifāt wa dalālātuhā*, dostupno na <http://alwatan.com/details/90219>.

²¹ 'Ismā'īl b. Ḥammād al-Ğawharī, *Al-Šīħāh - tāğ al-luğā wa shīħāh al-'arabiyya I-IV* (Tahqīq Aḥmad 'Abd al-Ğaffūr), Dār al-'Ilm li al-malāyīn, Beirut, 1984, str. 2542; Abū al-Faṭḥ 'Utmān b. Ğinnī, *Sirr śinā'a al-i'rāb I-II* (Tahqīq Ḥasan Handāwī), Dār al-qalam, Damask, 1985, str. 43.

sintaksičkim namjenama među kojima je i ona koja se vezuje za distinkcijski elif.²²

U klasičnim ili starim tekstovima i kur'anskoj ortografiji distinkcijski elif u nekim slučajevima nije upotrijebljen. Takav je slučaj, npr., u sljedećim kur'anskim ajetima:

... وَجَاءُو بِسْخِرٍ عَظِيمٍ²³ ...

... وَجَاءُو ظُلْمًا وَزُورًا²⁴ ...

... وَعَنَّوْ عَنْهَا كَبِيرًا²⁵ ...

وَالَّذِينَ سَعَوْ فِي آيَاتِنَا ...²⁶

Isti ovi glagoli ili neki od njih su na drugim mjestima u Kur'anu upotrijebljeni s distinkcijskim elifom. Takvi su sljedeći kur'anski ajeti:

وَالَّذِينَ سَعَوْ فِي آيَاتِنَا ...²⁷

فَعَرَفُوا النَّاقَةَ وَعَنَّوْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ ...²⁸

فَلَمَّا عَنَّوْ عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ ...²⁹

فَعَنَّوْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ ...³⁰

S druge strane, na nekim mjestima u Kur'anu distinkcijski elif je upotrijebljen uz suglasnik *wāw* kao treći korjeniti suglasnik *nāqış* glagola. Takvi su sljedeći primjeri kur'anskih ajeta:

هُنَالِكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَا أَسْلَفَتْ ...³¹

فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ ...³²

Odstupanja od važećih pravila arapskog jezika ili pravopisa u Kur'anu obično se predstavljaju kao specifičnost kur'anskog jezika ili ortografije. Međutim, s obzirom na to da u ovom

22 Mejra Softić, *Arapska ortografija – elif, hemze, tenvin*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2017, str. 26–27.

23 Al-'Arāf, 116.

24 Al-Furqān, 4.

25 Al-Furqān, 21.

26 Saba', 5.

27 Al-Hāgg, 51.

28 Al-'Arāf, 77.

29 Al-'Arāf, 166.

30 Al-Ḍāriyāt, 44.

31 Yūnus, 30.

32 Al-Kahf, 110.

slučaju postoje primjeri kur'anskih ajeta u kojima je distinkcijski elif upotrijebljen u istim onim glagolima u kojima na drugim mjestima nije te da postoje kur'anski ajeti u kojima je distinkcijski elif upotrijebljen u glagolskim oblicima u kojima nije predviđen, to bi mogla biti tema jedne druge rasprave u kojoj bi se razmotrila mišljenja i stavovi različitih autora i teoretičara o tom pitanju, ali i ponudila neka nova razmišljanja, viđenja i tumačenja.

Zaključak

215

AMRUDIN HAJRIĆ

Za kvalitetnu komunikaciju i dobro sporazumijevanje među ljudima od presudnog su značaja tačni, precizni i nedvosmisleni izrazi oko kojih je postignuta šira saglasnost. To se posebno odnosi na stručnu terminologiju koja je specifična za određeno područje ljudske djelatnosti. Pogrešna ili neujednačena terminologija može biti zbumujuća te rezultirati otežanim međusobnim sporazumijevanjem i poteškoćama u komunikaciji. Termini su plod konvencije i treba ih ustanovljavati u doslihu s drugim akterima u datoj oblasti ako kao takvi već ne postoje, odnosno preuzimati ih iz njihovog izvornog okruženja i sredine u slučajevima u kojima su već utvrđeni.

Klasičnu arapsku lingvističku literaturu karakteriše odsustvo terminoloških rješenja. Kad je riječ o elifu kojim smo se u ovom radu bavili, klasični arapski autori su uglavnom tretirali njegove različite funkcije oko kojih također nisu postigli punu saglasnost, dok je terminologija u mnogo manjoj mjeri bila predmet njihovog interesovanja, što je bio prvi ili ključni razlog pogrešnog imenovanja predmetnog elifa od strane autora gramatika arapskog jezika i njegovih predavača na ovim prostorima koji su se u okolnostima takvog terminološkog vakuma obrazovali u arapskom svijetu u prvoj polovini 20. stoljeća. Drugi razlog bi mogao biti da su se evropski orijentalisti, i sami primorani improvizirati s terminima te u okolnostima pogrešnog razumijevanja fenomena koji se njime imenuje, koristili jednim takvim izrazom (*ألف الواقية*/'alif al-wiqāya) koji su

kasnije od njih slijepo preuzeli oni koji su se s ovih prostora krajem 19. i početkom 20. stoljeća obrazovali u različitim evropskim centrima, itd.

Pitanje arapske terminologije se u novije vrijeme počelo rješavati i u tom smislu je napravljen određeni iskorak, međutim, problem odsustva ili nepostojanja terminologije ustupio je mjesto njenoj nepreciznosti ili nepostojanju jedinstvenog stava arapskih autora oko nje, što je i danas evidentno.

Mi smo se u ovom radu posvetili rasvjetljavanju pitanja i oticanju nedoumica vezanih za ovaj termin, a vjerujemo da postoji još takvih nepreciznih ili pogrešnih izraza u ovoj i drugim područjima naših djelatnosti za koje se nadamo da će im istraživači, podstaknuti i ovim našim radom, ukazati dužnu pažnju i interesovanje.

Literatura

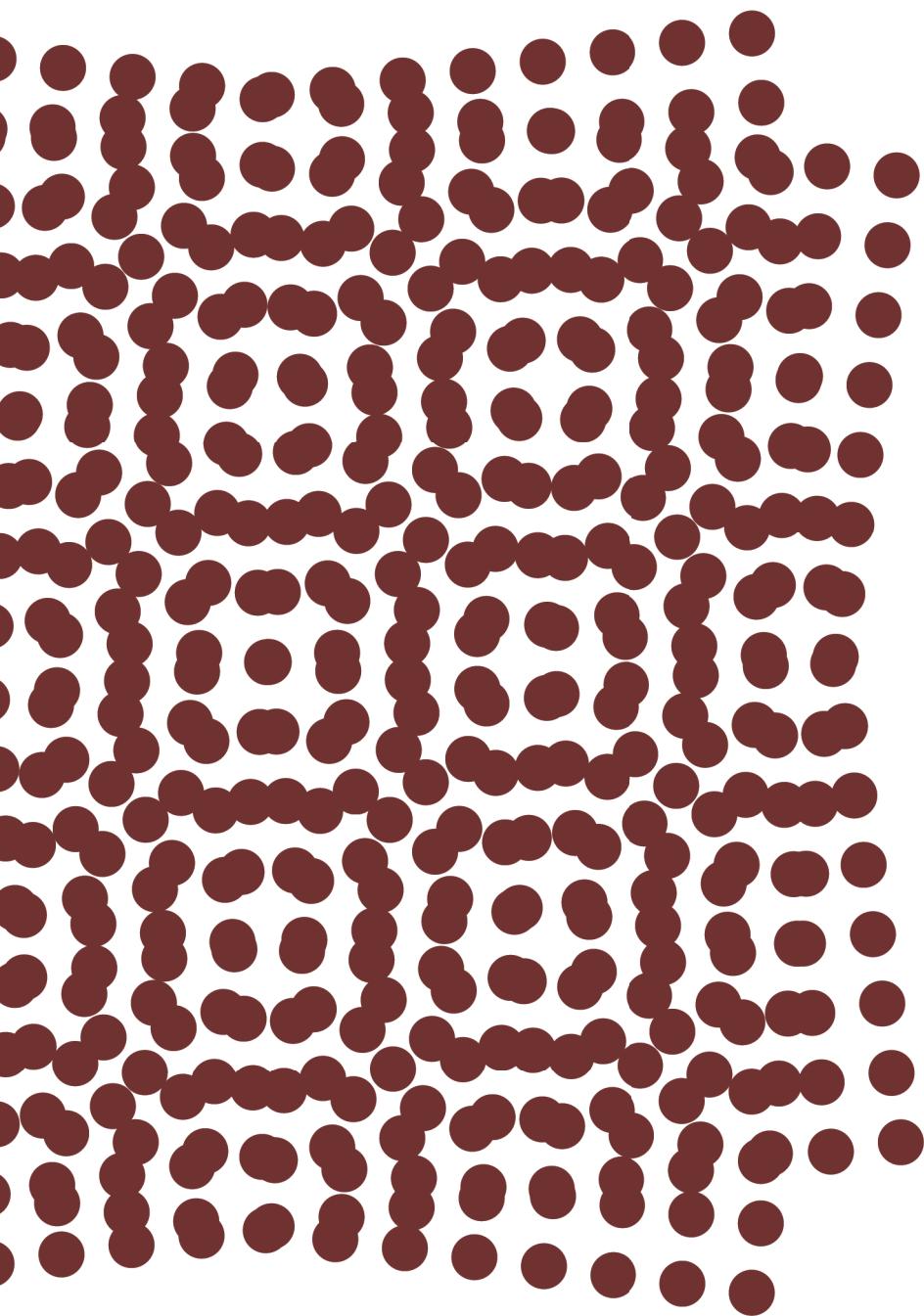
- Aḥmad, Ġamāl ‘Abdul’azīz, *Min ḡamāl al-luġa al-‘arabiyya ‘anwā’ al-‘alifāt wa dalālātuḥā*, dostupno na <http://alwatan.com/details/90219>.
- Čawharī (al-), Ismā‘īl b. Ḥammād, *Al-Sīḥāḥ – tāq̄ al-luġa wa ṣīḥāḥ al-‘arabiyya* I-IV (Taḥqīq Aḥmad ‘Abd al-Ğafūr), Dār al-‘ilm li al-malāyīn, Bejrut, 1984.
- Ibn Ğinnī, Abū al-Fath ‘Uṭmān, *Surr ḥinā‘a al-i'rāb* I-II (Taḥqīq Ḥasan Handāwī), Dār al-qalam, Damask, 1985.
- Išbīlī (al-), Ibn ‘Uṣfūr: *Al-Mumti' fī al-Taṣrīf* (Taḥqīq: Faḥruddīn Qabāwa), Dār al-ma'rifa, Bejrut, 1987.
- Karić, Enes, *Kur'an sa prijevodom na bosanski jezik*, Bosanska knjiga, Sarajevo, 1995.
- Muftić, Teufik, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 1997.
- Rummānī (al-), Abū al-Ḥasan, *Maṇāzil al-ḥurūf* (Taḥqīq: Ibrāhīm al-Sāmarā'i), Dār al-fikr, Amman, b.g.i.
- Sā'adī (al-), ‘Abdurazzāq b. Farrāğ, *Ḥurūf al-ziyāda al-ṣarfiyya ṭamāniya wa laysat ‘ašara*, dostupno na: www.al-madina.com/article/192027.
- Sikirić, Šaćir (Pašić, Muhamed; Handžić, Mehmed), *Gramatika arapskog jezika*, I dio, Starješinstvo islamske zajednice BiH, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1984.

Softić, Mejra, *Arapska ortografija – elif, hemze, tenvin*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2017.

Softić, Mejra, "O funkcijama alifa u arapskom jeziku (al-'alif al-layyina – fleksibilni alif)", *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta*, br.14, IPF, Zenica, 2016.

Şūlī (al-), Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyā, *'Adab al-kitāb*, (Tahqīq: Muḥammad Bahġa al-Āṭarī), Al-Maktaba al-'arabiyya, Bagdad, 1341. h.

Wālī, Husayn, *Kitāb al-'imlā'*, Prvo izdanje, Dār al-qalam, Bejrut, 1985.



VEDAD HURIĆ

Relativna rečenica u suri al-Naḥl

Vedad Hurić

*Asistent na Katedri za filologiju
Kur'ana
vedad.huric@fin.unsa.ba*

Originalni naučni rad

Primljeno: 24. 09. 2021.
Prihvaćeno: 12. 12. 2021.

Ključne riječi

arapska relativna rečenica, sura
al-Naḥl, relativizacija, sintaksa,

Sažetak

Ovaj se rad bavi morfosintaksičkom analizom arapske asindetske i sindetske relativne rečenice. Rad ima za cilj da ispita morfosintaksičku strukturu i donese opis predmetne rečenice, a istraživačko pitanje na koje treba da ponudi odgovor jeste koja su to najučestalija tipološka svojstva relativne rečenice u obrađenom korpusu. Kvantifikacijom i interpretacijom primjera, te primjenom univerzalnih tipoloških parametara i poređenjem s bosanskim prijevodnim ekvivalentom, rad u konačnici donosi opis najučestalijih tipoloških svojstava relativne rečenice u kur'anskoj suri al-Naḥl.

A Relative Sentence in Surah al-Nahl

جملة الصلة في سورة النحل القرآنية

Keywords:

Arabic relative clause, surah al-Nahl, relativization, syntax

الكلمات المفتاحية:

جملة الصلة العربية، سورة النحل، التنسيب، النحو

Abstract:

This paper deals with the morphosyntactic analysis of the Arabic asyndetic and syndetic relative clause. The paper aims to examine the morphosyntactic structure and provide a description of the analyzed sentence. The research question to be answered is what the most common typological properties of the relative clause are in the processed corpus. By quantifying and interpreting examples, and applying universal typological parameters and comparing them with the Bosnian translation equivalent, the paper ultimately provides a description of the most common typological properties of a relative sentence in the Qur'anic surah al-Nahl.

يهدف هذا البحث بالتحليل الصرفي والنحوى لجملة الصلة الحقيقة وجملة الصلة التقديرية فى اللغة العربية. ويقصد البحث دراسة التركيب الصرفي والنحوى وتقديم وصف الجملة المقصدوبة، أما المسألة البحثية التي يجب الإجابة عليها فهي: ما هي الصفات الخاصة الأكثر وقوعاً لجملة الصلة في النص المدروس؟ وباحصاء الأمثلة وتفسيرها وتطبيق المقاييس الخاصة الكلية والمقارنة مع الترجمة إلى اللغة البوسنية، يقدم البحث في النهاية وصف الصفات الخاصة الأكثر وقوعاً لجملة الصلة في سورة النحل القرآنية.

Uvod

Relativna rečenica je sintaksička konstrukcija koja je u lingvističkim studijama, na različite načine, detaljno opisana. Savremena istraživanja o ovoj temi zasnivaju se na odveć ustavovljenim jezičkim univerzalijama, odnosno univerzalnim tipološkim karakteristikama relativne rečenice. Univerzalije, odnosno partikularije, nadalje impliciraju različita tipološka svojstva relativne rečenice u različitim jezicima svijeta.

Rad ima za cilj da ispita morfosintaksičku strukturu i donese opis asindetske i sindetske relativne rečenice, kao i njenih prijevodnih ekvivalenta na bosanskom jeziku, što predstavlja i jedan vid njenoga određenja. Istraživačko pitanje na koje rad treba da ponudi odgovor jeste koja su to najučestalija tipološka svojstva relativne rečenice u obrađenom korpusu. O važnosti ove teme može se govoriti s teorijskog i praktičnog aspekta. Teorijski aspekt odnosi se na proučavanje i opis ove jezičke pojave u kontekstu jezičkih univerzalija, odnosno partikularija, dok se praktični dio odnosi na poučavanje stranom jeziku i njegovo učenje.

Metodološki okvir zasniva se, u prvom redu, na kvantifikaciji, a zatim i na interpretaciji primjera sa najučestalijim svojstvima/tipičnih predstavnika. Uz pretpostavljeni teorijski model o kojem će biti govora kasnije, u radu se na određeni način primjenjuje i kontrastivna analiza, a zatim i sinteza tipoloških svojstava relativnih rečenica iz obrađenog korpusa.

Rad je podijeljen na dva dijela. Prvi dio tretira teorijske postavke relativne rečenice iz perspektive arapske i evropske lingvističke tradicije te univerzalnog modela po kojem se vrši analiza. Drugi dio rada, a ujedno i centralni, posvećen je analizi, komparaciji i sintezi dobijenih rezultata.

Teorijske postavke relativne rečenice

Opis relativne rečenice u arapskoj lingvističkoj tradiciji, pri čemu mislimo na gramatike nastale unutar arapskog govornog područja, uglavnom je vezan za vrste riječi, odnosno odjeljak u

kojem se razmatraju odnosne zamjenice. Rečenica koju evropska lingvistička tradicija poznaje kao zavisnu relativnu rečenicu u funkciji atributa u tom je kontekstu terminološki određena kao relativna rečenica koja slijedi odnosnu zamjenicu kojom je uvedena i koja upotpunjava njenu značenje (جملة الصلة).¹ Postponirana je u odnosu na relativnu zamjenicu i u svojoj strukturi mora sadržavati resumptivnu zamjenicu (العائد).² Relativizator se pritom naziva (الاسم الموصول), a rečenica koja slijedi (صلة الموصول). Relativizatori, prema tradicionalnom arapskom opisu, mogu biti izraženi pridjevskim i imeničkim relativnim zamjenicama.³ Drugi tip relativne rečenice u arapskom jeziku jeste atributska relativna rečenica koja se pojavljuje neposredno iza neodređenog antecedenta.⁴

- 1 Riječ je o jednoj od rečenica koje, prema arapskoj lingvističkoj tradiciji, na sintaksičkom nivou nemaju svoju funkciju (الإعراب)، već samo nude istinit ili lažan, odnosno potvrđan ili odričan iskaz o relativnoj zamjenici. Vidi: *Ibn al-Fath 'Utmān Ibn Ḥinni, al-Lam fī al-'arabiyya*, Dār al-Maġdulāwi li al-našr, 'Ammān, 1988, str. 124; *Abbas Ḥasan, al-Nahw al-wāfi*. al-Tab. III, I, Dār al-ma'ārif, al-Qāhirah, [2006], str. 342; al-Sayyid 'Ahmad al-Hāšimī, *al-Qawā'id al-'asāsiya li al-lugā al-'arabiyya*. Dār al-kutub al-'ilmīyya, Bayrūt, [1935], str. 103; *'Abduhū al-Rāqīḥī, al-Tatbiq al-nahwī*, al-Tab. II, Dār al-ma'ārif al-ḡāmiyya, al-Iskandariyya, 2000, str. 56; Husayn Maṇṣur al-Šayh, *al-Ġumla al-'arabiyya*. al-Tab. I, al-Mu'assasa al-ḥarābiyya li al-dirāsāt wa al-našr, Bayrūt, 2009, str. 65; S druge strane, relativne zamjenice su desinencijalno nepromjenljive u pogledu padežne označke, izuzev dvojine, ali ipak imaju svoju sintaksičku funkciju unutar rečenice, i to nadredene. "Semantičku nedostatnost" u vršenju sintaksičke funkcije nadopunjaju relativnom rečenicom. U zavisnosti od vrste relativizatora (zamjenica ili partikula), tradicionalna arapska gramatika izvorno razlikuje dva tipa relativnih rečenica.
- 2 Pošto se rad najvećim dijelom tiče procesa relativizacije, u nastavku ćemo koristiti sljedeće termine koji mu odgovaraju: antecedent – riječ u nadređenoj rečenici na koju se zavisna relativna rečenica odnosi; relativizator – zamjenica koja uvodi relativnu rečenicu; resumptivna zamjenica – lična zamjenica pomoću koje se kodira sintaksička funkcija antecedenta u relativnoj rečenici.
- 3 Prema tradicionalnom arapskom opisu, relativnu rečenicu uvode i neke gramatičke partikule (الحروف المصدرية), a to su – مـ – أـ – كـ – لـ. Preciznije kazano, rečenica koja slijedi iza takvih partikula naziva se جملة الصلة. Međutim, takvoj rečenici nije imantan odnos relacije koji pronalazimo u dvama osnovnim tipovima relativne rečenice u arapskom jeziku, niti ima svojstva tih rečenica. Upravo je to razlog zbog kojega je nećemo detaljnije razmatrati u ovome radu. Taj tip rečenica Muftić naziva infinitivnim rečenicama, a partikule – infinitivnim partikulama. Vidi više u: Teufik Muftić, *Gramatika arapskog jezika*, Ljiljan, Sarajevo, 1998, str. 639.
- 4 *Ibn al-Fath 'Utmān Ibn Ḥinni, 'Abbas Ḥasan, al-Sayyid 'Ahmad al-Hāšimī, 'Abduhū al-Rāqīḥī, Husayn i Maṇṣur al-Šayh ovaj tip relativne rečenice tretiraju kao rečenicu koja dolazi u funkciji atributa iza neodređene imenice, tj. u poglavljju o atributima. Ovdje je interesantno istaći da za razliku od relativne rečenice koja slijedi određeni antecedent, i u kojoj samo relativizator ima svoju sintaksičku funkciju atributa (صيغة), relativna rečenica iza neodređenog antecedenta sa svim svojim elementima, preuzimajući sintaksičku poziciju (صيغة) reduciranoj relativizatoru, ipak pronalazi mjesto na sintaksičkoj ravni poziciju (صيغة) i u tradicionalnim arapskim gramatikama i kao takva biva tretirana u odjeljku o atributu. Kada je riječ o gramatikama arapskoga jezika nastalim izvan arapske lingvističke tradicije, oba tipa relativne rečenice obraduju se u odjeljku koji*

Shodno navedenom, svojstva arapske relativne rečenice mogu se pobrojati kako slijedi: 1. sindetska relativna rečenica postponirana je u odnosu na relativizator; 2. asindetska relativna rečenica direktno je postponirana u odnosu na antecedent; 3. mora sadržavati resumptivnu zamjenicu; 4. zavisna je rečenica.

Tokom istraživanja o ovoj temi uočili smo da se na nekim jezičkim virtuelnim forumima, pritom valja naglasiti da je riječ o neformalnim forumima, pojavljuje termin (الجملة الموصولة), koji je, moguće je, najbliže pozicioniran prijevodnom ekvivalentu termina relativne rečenice iz evropske lingvističke tradicije. Međutim, arapski lingvista u takvoj diskusiji redovito ukazuje na to da je riječ o frazi koja je nepoznata arapskoj gramatičkoj tradiciji.

U gramatici bosanskog jezika, relativna rečenica dio je eksplisitne zavisnosložene rečenice. Razmatra se u odjeljku o zavisnosloženoj rečenici s atributivnom klauzom, što implicira da je riječ o zavisnoj rečenici u funkciji atributa nekog upravnog člana iz glavne rečenice. Uvodi je relativizator, tj. odnosna zamjenica koja može imati pridjevsko, vezničko i priloško značenje. Sintaksička funkcija relativizatora realizuje se u zavisnoj rečenici.⁵

Istraživanje o relativnoj rečenici koje su E. Keenan i B. Comrie proveli na oko pedeset jezika svijeta usmjereno je ka univerzalnom određenju relativne rečenice.⁶ Svojstva koja se uzimaju

tretira zavisnu relativnu klauzu. Vidi: Teufik Muftić, *nav. dj.*, str. 632; William Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, 3rd ed., Vol II, Cambridge University Press, Cambridge, 1898, str. 317; Vicente Cantarino, *Syntax of modern Arabic prose: The compound sentence*, Indiana University Press, Bloomington, 1975, str. 148; John Alfred Haywood i Hayyim Musa Nahmad, *A New Arabic Grammar of the Written Language*, 2nd ed., Lund Humphries, London, 1965, str. 85; Faruk Abu Chacra, *Arabic – An Essential Grammar*, Routledge, London and New York, 2007, str. 201; Elsaïd Badawi, Michael G. Carter i Adrian Gully, *Modern Written Arabic: A Comprehensive Grammar*, Routledge, London i New York, 2004, str. 489; Alan Jones, *Arabic through Qur'ān*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 2005, str. 146. Ova dva tipa relativnih rečenica u nastavku ćemo posmatrati kroz prizmu formalne iskazanosti/neiskazanosti relativizatora, te ćemo ih nazivati sindetskim, odnosno asindetskim relativnim rečenicama.

- 5 Vidi: Dževad Jahić, Senahid Halilović i Ismail Palić, *Gramatika bosanskoga jezika*, Dom štampe, Zenica, 2000, str. 441–443.
- 6 Terminološko određenje relativne rečenice, prema Keenanu i Comriju, zasniva se na strategiji formiranja relativne rečenice, odnosno procesu relativizacije. Vidi: Bernard Comrie, *Language universals and linguistic typology*, 2nd ed., University of Chicago Press, Chicago, 1989, str. 142–163. Taj proces obuhvata različite parametre koji ujedno predstavljaju i okvire za tipološku klasifikaciju.

kao parametri poređenja, odnosno tipološkog svrstavanja jesu: subordinacija; restriktivnost/nerestriktivnost; pozicija antecedenta (unutarnji/spoljni, odnosno preponirani/postponirani); funkcija upravnog člana imeničke fraze (antecedenta) u nadređenoj rečenici; način kodiranja sintaksičke funkcije antecedenta u relativnoj rečenici; dostupnost relativizaciji.⁷ Ovaj teorijski model poslužit će kao osnova za predstojeću analizu.

U studiji o relativnoj rečenici provedenoj na osnovu opsežnog uvida u literaturu, istim se parametrima koristi i Kordić pri analizi impozantnog korpusa primjera iz hrvatskog jezika. Polazeći od kategorije relacije koja ukazuje na to da je riječ koja uvodi relativnu rečenicu u međuodnosu s nekom imeničkom ili upućivačkom riječju iz glavne rečenice, ona također iznosi svoj osvrt na opća svojstva relativne rečenice. Ta se svojstva pojavljuju u mnogim jezicima svijeta, imaju ključnu ulogu u određenju relativne rečenice i mogu se pobrojati kako slijedi: zavisna je rečenica; u funkciji je atributa (u glavnoj rečenici mora postojati antecedent na koji se relativna rečenica odnosi); relativna rečenica uvedena je relativizatorom; sintaksičko-semantička i pragmatička funkcija antecedenta u relativnoj rečenici; kontaktni položaj relativizatora i antecedenta. Svojstva relativne rečenice koja se pojavljuju u najvećem broju primjera unutar korpusa jesu tipična svojstva koja određuju prototip (sredinu skale) svih svojstava relativne rečenice datog korpusa. S druge strane, ona naglašava da se ni jedinice s netipičnim svojstvima ne mogu isključiti iz opisa relativne rečenice te da se nameće pitanje u kojoj je mjeri njihovo odstupanje od tipičnih svojstava prihvatljivo. Kao odgovor na to pitanje, predlaže stalno poređenje s prototipom. Tako su, npr., tipična

⁷ Dostupnost relativizaciji parametar je na osnovu kojega su E. Keenan i B. Comrie ustavili da se za proces relativizacije može uspostaviti univerzalna hijerarhija dostupnosti sintaksičkih funkcija. Vidi: Bernard Comrie, Edward L. Keenan, "Noun Phrase Accessibility and Universal Grammar", u: *Linguistic Inquiry*, Vol. 8, No. 1, 1977, str. 63–99. Značajno je spomenuti i to da, u studiji *Hijerarhija dostupnosti u arapskoj i bosanskoj relativnoj rečenici*, Elma Dizdar potvrđuje da su, u okviru obradivanog korpusa, sve funkcije predviđene u hijerarhiji Keenaa i Comrija dostupne relativizaciji i u relativnoj rečenici arapskoga jezika. Vidi: Elma Dizdar, "Hijerarhija dostupnosti u arapskoj i bosanskoj relativnoj rečenici", u: *Pismo – Časopis za jezik i književnost*, br. 05, 2007, str. 97.

svojstva karakteristična za relativnu rečenicu hrvatskog jezika: klauzalnost, relativizator i sintaksičko-semantička i pragmatička funkcija antecedenta u relativnoj rečenici.⁸

Svojstva relativne rečenice u suri al-Nahl

Analizom primjera relativne rečenice iz obrađenog korpusa, u nastavku ćemo ustanoviti koji elementi odgovaraju univerzalnim strategijama koje su ustanovili Keenan i Comrie, a koji su imanentni samo arapskoj relativnoj rečenici. Budući da obim ovoga rada i korpusa ne pogoduju razmatranju hijerarhije dostupnosti sintaksičkih funkcija, taj parametar ovdje nećemo razmatrati. Analiza obuhvata dva spomenuta tipa arapske relativne rečenice, s tim da će sindetska rečenica obuhvatati samo rečenice uvedene pridjevskim relativizatorima.⁹

Kur'anska sura al-Nahl sadrži stotinu dvadeset relativnih rečenica. Imeničkim zamjenicama (مَنْ i مَا) uvedene su pedeset četiri rečenice, a pridjevskim (الذِّي i الَّتِي) četrdeset dvije. Među navedenim primjerima dvadeset četiri rečenice asindetskog su tipa. Kada je riječ o parametrima, kako ih nazivaju Keenan i Comrie, odnosno svojstvima, prema Kordić, u prvom redu moguće je govoriti o odnosu subordinacije. No, prije nego što se osvrnemo na bilo koji od parametara, smatramo da je na ovome mjestu, zbog pravljenja kvalitetnijeg uvida u samu temu, značajno razmotriti tipove relativnih rečenica koji zavise od izraženosti/neizraženosti antecedenta, što je, kako će se u nastavku pokazati, važna prepostavka i za klasifikacije na osnovu drugih parametara. Iako se slobodne relativne

8 Vidi: Snježana Kordić, *Relativna rečenica*, Matica hrvatska, Zagreb, 1995, str. 15–23.

9 Relativne rečenice uvedene pridjevskim odnosnim zamjenicama imaju sintaksičku funkciju atributa na sintagmatskom nivou. S druge strane, relativne rečenice uvedene imeničkim odnosnim zamjenicama imaju sve osobine imeničke fraze, pa se stoga mogu pojaviti i u različitim sintaksičkim funkcijama na nivou rečenice. Za ovaj rad značajno je naglasiti i to da se pridjevska relativna zamjenica, kako ćemo vidjeti u nastavku, vrlo često pojavljuje umjesto imeničke, pa se tako i relativna rečenica uvedena pridjevskim relativnim zamjenicama ostvaruje na različitim sintasičkim funkcijama na nivou rečenice. Riječ je, u oba slučaja kada je rečenica uvedena bez antecedenta, o slobodnoj relativnoj rečenici koja, kao što ćemo to u nastavku vidjeti, ne podliježe nekim parametrima iz teorijskog modela.

rečenice pojavljuju bez antecedenta, te kao takve ne podliježu ovome parametru, u kvantifikaciji je tretiran i njihov broj kako bi se zadržala predodžba o okupnom broju relativnih rečenica u obrađenom korpusu.

Izraženost/neizraženost antecedenta

Mišljenja lingvista razlikuju se po pitanju precizne tipološke klasifikacije relativne rečenice na osnovu izraženosti/neizraženosti antecedenta. Među razmatranim primjerima razlikuju se tri tipa: 1. rečenice s antecedentom; 2. rečenice s formalnim antecedentom; 3. rečenice bez antecedenta. Obradom primjera iz korpusa ustanovili smo da su, u formalnom smislu, devedeset tri rečenice bez antecedenta, dvadeset šest s antecedentom (sve asindetske rečenice i dvije rečenice uvedene pridjevskim odnosnim zamjenicama), te da je jedna rečenica uvedena pridjevskom odnosnom zamjenicom s formalnim antecedentom. Tipični predstavnici takvih rečenica predočeni su sljedećim primjerima.¹⁰

(۱) وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلِقُونَ

A oni kojima se oni, umjesto Allahu, klanjaju – ništa ne stvaraju; oni su sami stvoreni (al-Nahl, 20);¹¹

(۲) ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوًّا كَالَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ ...

Allah navodi kao primjer roba u tuđem vlasništvu koji ništa nema... (75)

(۳) أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ...

To su oni čija je srca i sluhi vid Allah zapečatio,... (108)

¹⁰ U navedenim primjerima, ali i primjerima koje budemo navodili u izlaganju, bilo da je riječ o arapskom ili bosanskom jeziku, jednom je linijom podvućen antecedent, a dvjema relativna rečenica. Relativizator je označen podebljanim slovima.

¹¹ Svi obradeni primjeri relativne rečenice preuzeti su iz iste sure – al-Nahl. Stoga ćemo u nastavku uz ajet navoditi samo njegov broj. U ovome radu korišten je prijevod značenja Kur'ana Besima Korkuta. Korištenje drugih prijevoda bit će naznačeno u podnožnoj napomeni.

Relativna rečenica u prvom primjeru, koja je u formalnom smislu slobodna relativna rečenica (bez antecedenta), otvara pitanje izraženosti/neizraženosti antecedenta u arapskom jeziku u kontekstu rečenica uvedenih pridjevskim odnosnim zamjenicama (الذين i الذي, التي). One se, naime, po pravilu, pojavljuju uz antecedent s kojim kongruiraju u svim gramatičkim kategorijama. Odgovor na postavljeno pitanje u najkraćem bi mogla biti činjenica da se pridjevska odnosna zamjenica u arapskom jeziku može pojavljivati umjesto imeničke.¹² S druge strane, u bosanskom prijevodnom ekvivalentu se uz pridjevski relativizator mora pridodati još i pokazna zamjenica kojom se obilježava distal.¹³

Ovdje je, također, interesantno navesti i jedan savremeni lingvistički pogled na slobodnu relativnu rečenicu koji se podudara sa strategijom formiranja arapske slobodne relativne rečenice, ali i interpretativnim zahvatanjem kur'anskog konteksta. Kordić, naime, smatra da

iako se uz slobodnu relativnu rečenicu ne nalazi antecedent i iako ta rečenica vrši sintaktičku funkciju koju bi antecedent vršio, na semantičkom planu je u njoj odredbenost i dalje prisutna. Semantičku odredbenost uzrokuje podrazumijevanost sadržaja imenice koja nije izrečena jer se smatra zališnom (bilo zato što je već izrečena u prethodnom kontekstu, bilo zato što njen sadržaj obuhvaća samo najopćenitije semantičke kategorije), ali se njena prisutnost može pretpostaviti (a često je i očita u kongruenciji relativne zamjenice).¹⁴

Upravo je podrazumijevanost sadržaja imenice koja nije izrečena načelo čija je primjena itekako uočljiva i u interpretativnom zahvatanju konteksta ovoga ajeta. U kontekstu interpretacije ajeta iz prvog primjera, Ibn Kesir, između ostalog, kaže:

12 Vidi: Teufik Muftić, *nav. dj.*, str. 634.

13 S obzirom na to da kodira funkciju antecedenta u relativnoj rečenici, značajno je spomenuti da imenička odnosna zamjenica u bosanskom jeziku, za razliku od arapskog, gdje to nije slučaj, mora imati formalni antecedent koji će ukazivati na njenu eksplicitnu sintaksičku funkciju u nadređenoj rečenici. Više govora o ovoj temi bit će u dijelu o strategiji kodiranja funkcije antecedenta u relativnoj rečenici.

14 Snježana Kordić, *nav. dj.*, str. 33.

Zatim obavještava (Uzvišeni), da kumiri, koje zazivaju mimo Allaha, ne stvaraju ništa, već su oni stvorenici.¹⁵

Primjer, kao što se može vidjeti, potvrđuje načelo podrazumijevanosti sadržaja, odnosno pretpostavljanje prisutnosti elidirane imenice.

Subordinacija

Relativne rečenice koje arapska lingvistička tradicija uglavnom razmatra kao informativne rečenice koje nemaju svoju sintakističku funkciju,¹⁶ jesu iste one rečenice koje savremena evropska lingvistička tradicija razmatra kao subordinirane rečenice, tj. rečenice koje nemaju sintaksički potencijal da se realizuju samostalno. Arapski prijevodni ekvivalent subordinirane rečenice je *جملةٌ تابعةٌ*. Budući da arapske relativne rečenice odgovaraju ovome parametru, bilo kakvo daljnje usložnjavanje ove teme bilo bi bespredmetno.

Restriktivnost/nerestriktivnost

Ortografija arapskog jezika, a naročito njegove klasične faze, ne poznaje pravilo koje predviđa odvajanje nerestriktivne relativne rečenice zarezima.¹⁷ Razmotrimo li, pak, definiciju po kojoj je relativna rečenica zavisna rečenica koja referenciju neke imeničke fraze ograničava tako što ulogu referenta te fraze precizno definira u samoj relativnoj rečenici,¹⁸ uočit ćemo da se metodološki okvir ovoga parametra odnosi na referenciju,

15 Ibn Kesir, *Tefsir: skraćeno izdanje*, sažetak priredio: Muhammed Nesib er-Rifa'i, prijevod: grupa prevodilaca, drugo izdanje, Sarajevo, Visoki saudijski komitet za pomoć Bosni i Hercegovini, 2002, str. 711.

16 O ovom je temi bilo govora u podnožnim napomenama br. 1 i 3.

17 U bosanskom jeziku npr., takvo je ortografsko pravilo prisutno, dok se njegova primjena u arapskom, s druge strane, tek počinje nazirati u novinskom stilu modernog standardnog arapskog. Vidi: Dževad Jahić, Senahid Halilović i Ismail Palić, *nav. dj.*, str. 441; Elma Dizdar, "O restriktivnim i nerestriktivnim relativnim rečenicama u arapskom jeziku", u: *Pismo – Časopis za jezik i književnost*, br. 02, 2004, str. 89–90.

18 Vidi: Avery D. Andrews, "Relative clauses", u: *Language typology and syntactic description: Complex constructions*. Ed. T. Shopen, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, str. 206.

tj. semantički opseg antecedenta na koji se odnosi relativna rečenica. Restriktivne rečenice tako sužavaju i konkretizuju semantički opseg antecedenta, a nerestriktivne dopunjaju značenje. Pored ovog kriterija, za primjere koje smo analizirali u ovome radu od velikog su značaja i kriteriji podrazumijevanosti, odnosno pretpostavljenosti sadržaja antecedenta. Više govora o toj temi bit će nakon što navedemo tipične primjere restriktivnosti/nerestriktivnosti.

Primjenom navedenog metodološkog okvira za distinkciju, ustanovili smo da primjeri u obrađenom korpusu sadrže oba tipa relativne rečenice. Međutim, od ukupnog broja primjera uočeno je samo šest nerestriktivnih relativnih rečenica, od kojih je pet asindetskih rečenica te jedna uvedena pridjevskom odnosnom zamjenicom. Glavni razlog leži u činjenici da su sve slobodne relativne rečenice restriktivne. Semantička određenost rečenice, kao što smo ranije spomenuli, (relativizatora u slučaju arapske relativne rečenice) i dalje je prisutna jer se može pretpostaviti, a često se i očituje u gramatičkim kategorijama relativizatora. U primjerima br. 4 i 5 navest ćemo tipične predstavnike restriktivne, odnosno nerestriktivne relativne rečenice.

(٤) وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَدَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغَيْرِ إِلَّا بِشَقِّ الْأَنْفُسِ ...

a nosi vam i terete u mesta u koja bez velike muke ne biste stigli... (7)

(٥) ... هُوَ لَا إِ شَرْ كَارُونَ الَّذِينَ كُنَّا نَدْعُو مِنْ دُونِكَ ...

... ovo su božanstva naša; njima smo se klanjali, a ne Tebi... (86)¹⁹

Za razliku od arapskog, gdje nije izražen, formalni antecedent u bosanskom prijevodnom ekvivalentu izražava se pokaznrom zamjenicom za treće lice kojom se obilježava distal i koja,

¹⁹ U prijevodu ajeta iz 5. primjera nije upotrijebljena konstrukcija relativne rečenice. Isti ajet Mehanović prevodi na sljedeći način: ... *Gospodaru naš, ovo su naša božanstva koja smo, mimo Tebe, molili...* Ovdje je relativna konstrukcija, iako bez upotrebe zareza kojima bi se iskazala nerestriktivnost, prenesena i u bosanski jezik.

prema mišljenu Kordić, kataforički upućuje na relativnu rečenicu koja će donijeti kriterij za odabiranje referenta, tj. ograničiti referenciju.²⁰

Pitanje zastupljenosti ovih dvaju tipova relativne rečenice ostaje otvoreno i za sagledavanje kroz prizmu drugih lingvističkih teorija kakve su, npr., analiza diskursa i kognitivna lingvistika.

Položaj rečenice u odnosu na antecedent

Na osnovu položaja antecedenta na koji se odnose, relativne rečenice dijele se na *postnominalne* i *prenominalne*, te na relativne rečenice s *unutrašnjim* antecedentom.²¹ Prema uobičajenom redu riječi kakv je, npr., u engleskom, hrvatskom i bosanskom jeziku,²² relativna rečenica je postnominalna u odnosu na antecedent, a sam antecedent izvan je strukture relativne rečenice. Budući da nemaju antecedent, slobodne relativne rečenice u suštinskom smislu ne odgovaraju ni parametru *postnominalnosti* i *prenominalnosti*. U obrađenim primjerima ustanovili smo dvadeset sedam postnominalnih relativnih rečenica, od kojih samo jedna slijedi formalni antecedent, te tri rečenice s inkorporiranim, odnosno *unutrašnjim* antecedentom. Slobodna relativna rečenica, kao što ćemo vidjeti, u kontekstu ovoga parametra može se pojaviti sa inkorporiranim antecedentom. Sljedeći primjeri ilustruju postnominalnu relativnu rečenicu s imeničkim antecedentom i rečenicu s inkorporiranim antecedentom.²³

(6) ...وَتَسْتَخْرُجُوا مِنْهُ حَلْيَةً تَبْسُوّهَا...

*...i da vadite nakit **kojim** se kitite... (14)*

(7) يُنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...

20 Vidi: Snježana Kordić, *nav. dj.*, str. 84.

21 Vidi: Bernard Comrie, *nav. dj.*, str. 145.

22 Kordić, također, dodaje da je postponiranost, kao svojstvo relativne rečenice, univerzalija indeoevropskih jezika. Vidi: Snježana Kordić, *nav. dj.*, str. 40.

23 Postnominalna relativna rečenica s formalnim antecedentom već je navedena u primjeru br. 3.

*On šalje meleke s Objavom, po volji Svojoj, onim robovima
Svojim kojima hoće:... (2)*

Primjer br. 7 može se zahvatiti i u kontekstu strategije kodiranja sintaksičke funkcije antecedenta u arapskoj relativnoj rečenici, ali smo ga ovdje naveli radi konzistentnosti, tačnije, jer potпада i pod ovu tipološku klasifikaciju.²⁴ U narednom odjeljku ponovo ćemo se osvrnuti na ovaj primjer.

Kodiranje funkcije antecedenta u arapskoj relativnoj rečenici

231

VEDAD HURIĆ

Kodiranje sintaksičke funkcije antecedenta u relativnoj rečenici jedan je od najvažnijih parametara u procesu relativizacije. Comrie izdvaja četiri strategije kodiranja sintaksičke funkcije antecedenta u relativnoj rečenici.²⁵ Poredane na osnovu iskazanosti funkcije antecedenta to su: zadržavanje antecedenta u punom obliku (non-reduction), zadržavanje lične zamjenice koja se odnosi na antecedent (pronoun-retention), upotreba relativne zamjenice koja pokazuje funkciju antecedenta (relative-pronoun) i kodiranje antecedenta bez eksplisitne indikacije njegove funkcije unutar relativne rečenice (gapping).

Razmatrajući strategiju formiranja relativnih rečenica u standardnom arapskom i bosanskom jeziku, Dizdar zaključuje da, od strategija koje izdvaja Comrie, samo strategija zadržavanja antecedenta u punom obliku nije bila iskazana u korpusu arapskog jezika na kojemu je radila. Kao primarnu strategiju kodiranja funkcije antecedenta u arapskoj relativnoj rečenici izdvaja upotrebu resumptivne zamjenice.²⁶

Primjere istih strategija pronalazimo i u našem korpusu. Relativna rečenica iz primjera br. 8 može se zahvatiti i s aspekta

24 Prijeđlog من u predmetnoj frazi, ima značenje partitiva “التباعض”. Vidi: Teufik Muftić, *nav. dj.*, str. 451; Zehra Alispahić, *Semantička obzorja prijeđloga i glagola u Kur'anu*, Fakultet islamskih nauka i El-Kalem, Sarajevo, 2019, str. 51.

25 Vidi: Bernard Comrie, *nav. dj.*, str. 147.

26 Vidi: Elma Dizdar, “Strategije formiranja relativnih rečenica u standardnom arapskom i bosanskom jeziku”, *Radovi Filozofskog fakulteta u Sarajevu*, knj. XIII, 2004, str. 235–262.

strategije kodiranja antecedenta bez eksplisitne indikacije njegove funkcije unutar rečenice. Međutim, interesantno je da sintaksička analiza predmetnog inkorporiranog antecedenta koju nudi arapska lingvistička tradicija ipak tretira funkciju modifikatora elidiranog relativizatora (من),²⁷ i to na osnovu pozicije u iskazu (arapska kvazirečenica na poziciji atributa).²⁸ Prijedlog من redovito se u relativnim konstrukcijama modernog arapskog jezika pojavljuje u kombinaciji sa zamjenicom لـ, dok se u kombinacija sa zamjenicom من uglavnom pojavljuje u relativnim konstrukcijama klasičnog arapskog jezika.²⁹ Iz navedenog proizilazi da je strategija kodiranja antecedenta bez eksplisitne indikacije njegove funkcije unutar rečenice prisutna, ali i da se dalnjim razmatranjem koje obuhvata i jezički imanentnu sintaksičku analizu može ustanoviti funkcija određene sintaksičke funkcije.

Strategija zadržavanja lične zamjenice koja se odnosi na antecedent, odnosno resumptivne zamjenice, ogleda se u primjera 2, 3, 4 i 6, što je ujedno i svojevrsna potvrda gore navedene tvrdnje da je upotreba resumptivne zamjenice primarna strategija kodiranja funkcije antecedenta u arapskoj relativnoj rečenici. Pošto u ovome radu nemamo namjeru razmatrati hijerarhiju dostupnosti sintaksičkih elemenata relativizaciji, što bi zasigurno mogla biti tema zasebnog rada, primjere koji se tiču strategije kodiranja funkcije antecedenta u relativnoj rečenici u ovome radu nismo sagledavali na kvantitativnoj osnovi.

Na samom kraju, razmotrit ćemo i četvrtu strategiju – upotrebu relativne zamjenice koja pokazuje funkciju antecedenta.

27 Maḥmud Ṣāfi, *al-Ğadwal fī 'i'rāab al-Qur'ān wa ḥarfihī wa bayānihi ma'a fawā'id nahwiyya hāmma*, al-ṭab III, m. VII, Dār al-Rašīd - Mu'assasa al-'imān, Bayrūt, 1995, str. 281.

28 Prema tradicionalnom arapskom opisu, akuzativ stanja (الحال) može biti izražen imenom u jednini ali i imenskom i glagolskom rečenicom te kvazirečenicom (شَيْءَ الْجَمِيلَةِ). Više o terminu kvazirečenica vidi u: Munir Mujić, *Rječnik klasičnih arapskih termina: gramatika, književnost, stilistika, metrika*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2019, str. 92. Akuzativ stanja i riječ na koju se odnosi mogu biti elidirani po osnovu impliciranog kontekstualnog pokazatelja. Po istom osnovu kao i pet posebnih obavezujućih kriterija može biti elidiran i regens. Više o ovoj temi vidi u: al-Šayh Muṣṭafā al-Ğalāyīnī, Ġami' al-durūs al-'arabiyya, uredio: d. 'Abd al-Mun'im Ḥafağa, al-ṭab. XXX, III, al-Maktaba al-'asriyya, Bayrūt, 1994, str. 96–103.

29 Vidi: Elsaïd Badawi, Michael G. Carter i Adrian Gully, *nav. dj.*, str. 511–513.

U sljedećem primjeru relativne rečenice uvedene imeničkim relativizatorom može se govoriti o djelimičnom kodiranju funkcije antecedenta.

... ﴿٨﴾ مَاعِنْدُكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ

Ono što je u vas – prolazno je, a ono što je u Allaha – vječno je. (96)

U ovome primjeru nije upotrijebljena strategija upotrebe resumptivne zamjenice, niti postoje druga gramatička obilježja koja bi pomoći imeničke zamjenice implicirala sintaksičku funkciju antecedenta. Funkcije koje u ovome slučaju kodira relativna zamjenica jesu pragmatička, pri čemu zamjenica biva tema, a relativna rečenica novo što se iskazuje o antecedentu, te funkcija subjekta nadređene rečenice. Slična je situacija i u relativnim rečenicama iz primjera br. 1 i 5 gdje je za antecedent u relativnoj rečenici trebala biti kodirana funkcija objekta.³⁰

233

VEDAD HURIĆ

Zaključak

U arapskoj lingvističkoj tradiciji samo se jedan tip rečenice svrstava u terminološki okvir relativne rečenice, a termini kojima se imenuje su (صلة الموصول) ili (جملة الصلة). Riječ je o sindetskom tipu rečenice koja može biti uvedena pridjevskim ili imeničkim relativnim zamjenicama. Pojavljuje se na poziciji atributa, ali i na drugim pozicijama u rečenici. Asindetska relativna rečenica drugi je tip relativne rečenice koji svoje mjesto unutar terminološkog okvira relativne rečenice pronalazi u gramatikama arapskog jezika nastalim izvan arapskog govornog područja i pojavljuje se, uglavnom, na poziciji atributa.

30 Strategija upotrebe relativne zamjenice za iskazivanje funkcije antecedenta, kao što se može primjetiti, u nekim slučajevima implicira elidiranje resumptivne zamjenice. Ta se jezička pojava ovdje razmatra kroz primjere u kojima bi se resumptivna zamjenica trebala pojaviti na poziciji subjekta relativne rečenice u kojoj je predikat prijedložna fraza, odnosno objekta glagolske relativne rečenice. Međutim, valja naglasiti da se pravilo elidiranja resumptivne zamjenice, uz određene uslove koji se moraju ispuniti, može odnositi i na druge sintaksičke pozicije na kojima se resumptivna zamjenica pojavljuje u relativnoj rečenici. Vidi: Muḥammad 'As'ad al-Nādirī, *Nahw al-luğā al-'arabiyya*. al-Ṭab. II, al-Maktaba al-'asriyya, Bayrūt, 1997, str. 248; 'Abbas Ḥasan, *nav. dj.*, [2006], str. 394.

Svojstva asindetske i sindetske relativne rečenice u kur'anskoj suri al-Naḥl uvedene imeničkim i pridjevskim relativizatorima, ustanovljena na osnovu univerzalnih parametara tokom pisanja ovoga rada, mogu se sažeti u sljedeći, a ujedno i zaključni opis u ovome radu. Odnose se na pojavljivanje najučestalijih svojstava/tipičnih predstavnika relativne rečenice u obrađenom korpusu i to su: 1. subordinirani položaj; 2. neizraženost antecedenta u nadređenoj rečenici (pojavljuje se kao slobodna relativna rečenica); 3. restriktivnost relativne rečenice (rečenica ograničava referenciju antecedenta); 4. položaj relativne rečenice u odnosu na antecedent (rečenica se pojavljuje u postponiranom položaju u odnosu na antecedent); 5. sintakško-semantička i pragmatička funkcija antecedenta u relativnoj rečenici (primarna strategija je kodiranje funkcije antecedenta resumptivnom zamjenicom). Ovdje valja naglasiti da se pogodjana svojstva ni u kojem slučaju ne javljaju uz sve relativne rečenice, ali ih isto tako i ne isključuju iz njenog opisa. Ako se zapitamo koja svojstva uvijek moraju biti prisutna, isključujući pritom uzorak izuzetaka koje smo spominjali u radu, na osnovu najizraženijih svojstava tipičnih predstavnika možemo zaključiti da su svojstva tipične relativne rečenice u obrađenom korpusu (uglavnom je to, kao što se moglo vidjeti, slobodna relativna rečenica) subordinirani položaj, restriktivnost i sintakško-semantička i pragmatička funkcija antecedenta u relativnoj rečenici.

Pitanje koje u kontekstu tipoloških svojstava relativne rečenice u obrađenom korpusu i dalje ostaje otvoreno jeste relativna rečenica uvedena priložnim relativizatorima. Kvantifikacija i analiza tog tipa rečenice upotpunila bi ovaj opis, što bi u konačnici moglo poslužiti kao pretpostavka za detaljnije sagledavanje ove jezičke pojave sa aspekta različitih lingvističkih teorija.

Izvori

Kur'an sa prevodom (značenja) na bosanski jezik, utemeljen na Ibn Kesirovom tumačenju i kratki komentar, preveo, prilagodio i prokomenterao: Muhamed Mehanović, BZK "Preporod", Zenica, 2014.

Kur'an s prijevodom, preveo: Besim Korkut, Fond za štampanje Mushafi Šerifa, Medina Munevvera, [1991].

Literatura

Abu Chacra, Faruk, *Arabic – An Essential Grammar*, Routledge, London and New York, 2007.

Alispahić, Zehra, *Semantička obzorja prijedloga i glagola u Kur'anu*, Fakultet islamskih nauka i El-Kalem, Sarajevo, 2019.

Andrews, Avery D., "Relative clauses", u: *Language typology and syntactic description: Complex constructions*, Ed. T. Shopen, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 206–236.

Badawi, E., Carter M. G., Gully A., *Modern Written Arabic: A Comprehensive Grammar*, Routledge, London and New York, 2004.

Cantarino, Vicente, *Syntax of modern Arabic prose: The compound sentence*, Indiana University Press, Bloomington, 1975.

Comrie, Bernard, *Language universals and linguistic typology*, 2nd ed., University of Chicago Press, Chicago, 1989.

Comrie, Bernard, Keenan, Edward. L., "Noun Phrase Accessibility and Universal Grammar", u: *Linguistic Inquiry*, Vol. 8, No. 1, 1977, 63–99.

Dizdar, Elma, "Hijerarhija dostupnosti u arapskoj i bosanskoj relativnoj rečenici", u: *Pismo – Časopis za jezik i književnost*, 2007, br. 05, 87–101.

Dizdar, Elma, "O restriktivnim i nerestriktivnim relativnim rečenicama u arapskom jeziku", u: *Pismo – Časopis za jezik i književnost*, 2004, br. 02, 84–98.

Dizdar, Elma, "O specifičnoj formi modifikatora u arapskoj imeničkoj frazi", u: *Pismo – Časopis za jezik i književnost*, 2011, br. 09, 82–93.

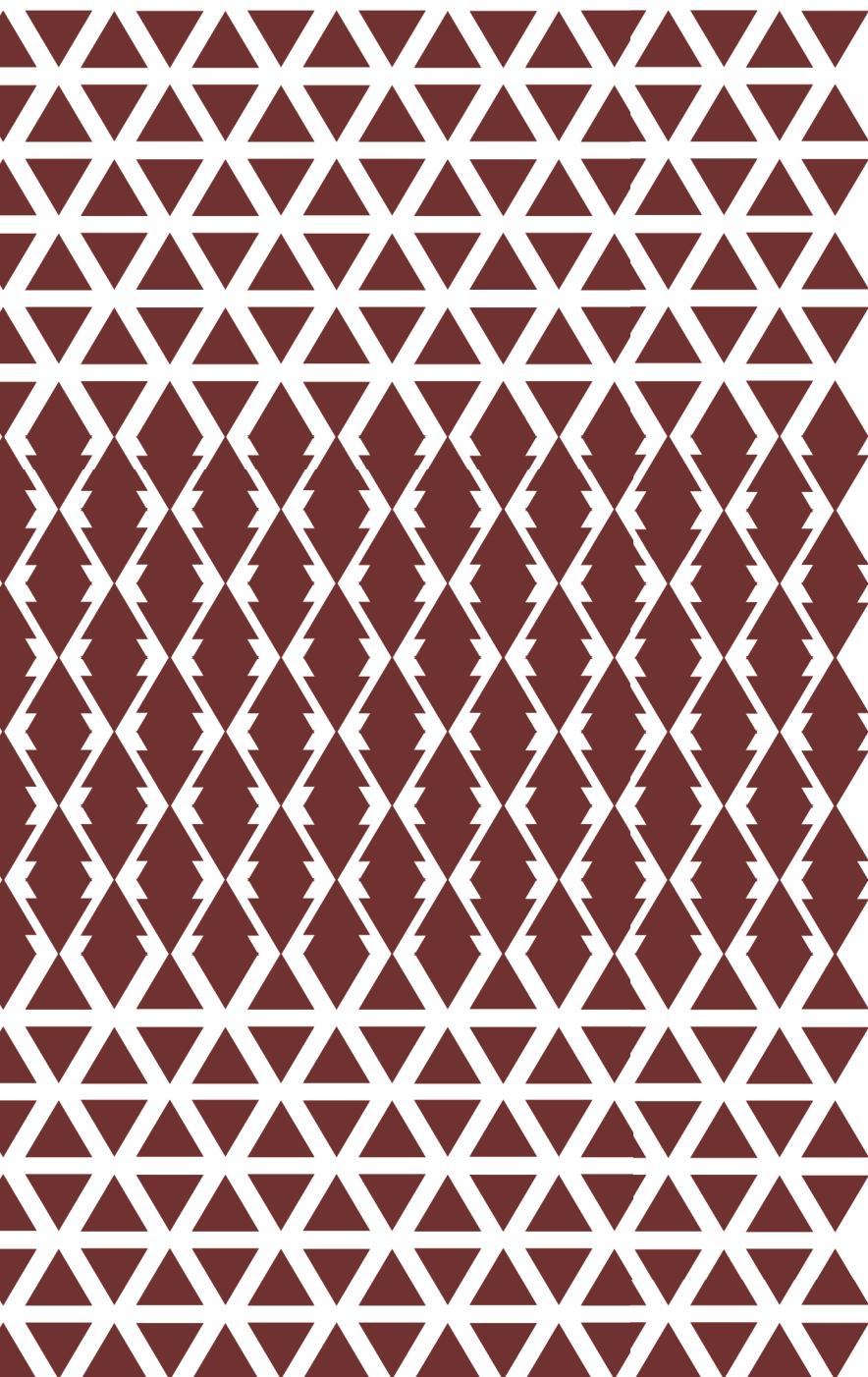
Dizdar, Elma, "Strategije formiranja relativnih rečenica u standarnom arapskom i bosanskom jeziku", *Radovi Filozofskog fakulteta u Sarajevu*, knj. XIII, 2004, str. 235–262.

Al-Ğalāyīnī, al-Šayḥ Muṣṭafā, Ğami‘ al-durūs al-‘arabiyya, uredio: d. ‘Abd al-Mun‘im Ḥafağa, al-ṭab. XXX, III, al-Maktaba al-‘asriyya, Bayrūt, 1994.

Ḩasan, ‘Abbas, *al-Naḥw al-wāfi*, al-ṭab. III, ḡ. I, Dār al-ma‘ārif, al-Qāhirah, [2006].

- Al-Hāšimī, al-Sayyid ’Aḥmad, *al-Qawā’id al-’asāsiya li al-luğā al-’arabiyya*, Dār al-kutub al-’ilmīyya, Bayrūt, [1936].
- Haywood [John Alfred], Nahmad [Hayyim Musa], *A New Arabic Grammar of the Written Language*, 2nd ed., Lund Humphries, London, 1965.
- Ibn Činni, Ibn al-Faṭḥ ‘Uṭmān, al-Lam’ fī al-’arabiyya*, Dār al-Maġdūlāwī li al-našr, ‘Ammān, 1988.
- Ibn Kesir, *Tefsir Ibn Kesir: skraćeno izdanje*, skratio: Muhammed Nesib er-Rifa’i, prijevod: grupa prevodilaca, drugo izdanje, Visoki saudijski komitet za pomoć Bosni i Hercegovini, Sarajevo, 2002.
- Jahić, Dž., Halilović, S., Palić, I., *Gramatika bosanskoga jezika*, Dom Štampe, Zenica, 2000.
- Jones, Alan, *Arabic through Qur’ān*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 2005.
- Kordić, Snježana, *Relativna rečenica*, Matica hrvatska, Zagreb, 1995.
- Muftić, Teufik, *Gramatika arapskog jezika*, Ljiljan, Sarajevo, 1998.
- Mujić, Munir, *Rječnik klasičnih arapskih termina: gramatika, književnost, stilistika, metrika*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2019.
- Al-Nādirī, Muḥamm̄d ’As’ad, *Nahw al-luğā al-’arabiyya*, al-ṭab. II, al-Maktaba al-’asriyya, Bayrūt, 1997.
- Al-Rāḡihī, ’Abduhu, *al-Taṭbīq al-naḥwī*, al-ṭab. II, Dār al-ma’rifa al-ḡāmi’iyya, al-’Iskandariyya, 2000.
- Şāfi, Maḥmud, *al-Ğadwal fī ’i'rāab al-Qur'ān wa ṣarfihī wa bayānihī ma'a fawā'id naḥwiyya hāmma*, al-ṭab III, m. VII, Dār al-Raṣīd - Mu'assasa al-'iman, Bayrūt, 1995.
- Al-Šayḥ, Ḥusayn Manṣur, *al-Ğumla al-’arabiyya*, al-ṭab. I, al-Mu'assasa al-’arabiyya li al-dirāsāt wa al-našr, Bayrūt, 2009.
- Wright, William, *A grammar of the Arabic language*, 3rd ed., vol. I-II, Cambridge University Press, Cambridge, 1896. i 1898.





AMINA ARNAUTOVIĆ

Hiperbolizacija motiva straha u engleskim prijevodima bošnjačke balade “*Hasanaginica*”

Amina Arnautović

docent na Katedri za filologiju

Kur'ana (engleski jezik)

amina.arnautovic@fin.unsa.ba

Originalni naučni rad

Primljeno: 02. 6. 2021.

Prihvaćeno: 11. 11. 2021.

Ključne riječi
lingvostilistička analiza,
hiperbola, motiv straha,
engleski prijevodi bošnjačke
balade “*Hasanaginica*”

Sažetak

Rad analizira načine na koje je interpretiran i prevoden motiv straha u bošnjačkoj baladi “*Hasanaginica*”, koji kulminira hiperbolom osamnaestog stiha “Da vrat lomi kule niz pendžere”, gdje doživljava potpunu metamorfozu u pjesničku sliku. Načini prenošenja ove pjesničke slike u engleski jezik često ukazuju na nedovoljno promišljanje stilskog sloja teksta, čijim prijevodom se nerijetko otkriva i slabo poznavanje društveno-kulturološke i socioreligijske pozadine balade. Analizom konkretnih primjera, u radu se nastoji ukazati na značaj stila u prijevodu te vrijednost provođenja lingvostilističke analize teksta prije njegova prevođenja.

Hyperbolic Representation of the Motif of Fear in English Translations of Bosniak Ballad "Hasanaginica"

المبالغة في دوافع الخوف
بالترجمات الإنجليزية للبلاد البوشناقى
«زوجة حسن آغا»

Keywords:

linguo-stylistic analysis, hyperbole, the motif of fear, English translations of Bosniak ballad "Hasanaginica".

240

الكلمات المفتاحية:

التحليل اللغوي البلاغي، المبالغة، دافع الخوف،
الترجمات الإنجليزية، البلاد البوشناقى «زوجة
حسن آغا»

Summary:

This paper analyses the ways of interpreting and translating the motif of fear in Bosniak ballad "Hasanaginica", which reaches a climax with the hyperbole of verse 18, "Da vrat lomi kule niz pendžere", where it undergoes a complete metamorphosis into a poetic image. The ways in which this poetic image has been translated into English often point to insufficient consideration of the stylistic layer of the text, revealing thus the translator's poor familiarity with the socio-cultural and socio-religious background of the ballad. By analyzing concrete examples, the paper tries to point out the importance of style in translation and the value of conducting linguo-stylistic analysis of the text prior to its translation.

الملخص:

يتم في البحث تحليل الطرق التي يفسّر ويترجم بها دافع الخوف في البلاد البوشناقى «زوجة حسن آغا» والذي يبلغ أقصاه بالمبالغة في البيت الثامن عشر: «لتكسر العنق من نوافذ القلعة». حيث يعيش التحول التام إلى الصورة الشعرية. وطرق نقل هذه الصورة الشعرية إلى اللغة الإنجليزية كثيراً ما تشير إلى التأمل غير الكافي للطبقة البلاغية من النص الذي تُكتشف كثيراً ما في ترجمته المعرفة الضعيفة لخلفية البلاد الاجتماعية الثقافية والدينية. وتحليل الأمثلة المعينة يحاول في البحث الإشارة إلى أهمية الأسلوب في الترجمة وقيمة القيام بتحليل النص اللغوي البلاغي قبل ترجمته.

Uvod

Problem i predmet istraživanja

U predstojećem radu analiziraju se načini na koje je interpretiran i prenošen ključni hiperbolizirani stih u motivu straha u engleskim prijevodima bošnjačke balade “Hasanaginica”.

Svrha i ciljevi istraživanja

Svrha rada je doprinos prevodilačkoj praksi putem podizanja svijesti o značaju stila u prijevodu, odnosno značaju prevođenja stilskog sloja teksta, nerijetko zanemarenog u procesu prevođenja. Cilj rada jeste, na konkretnim primjerima prijevoda ključnog stiha u motivu straha, pokazati kako nedosljedno prenošenje stilskog sloja teksta u engleskim prijevodima bošnjačke balade “Hasanaginica” bitno utječe na njegov semantički ili značenjski sloj.

Metodologija rada

Rad se koristi metodom lingvostilističke, prevashodno leksiko-stilističke analize, koja podrazumijeva jezičko-stilsko raslojavanje teksta izvornika kao i ciljnih tekstova njegova prijevoda na engleski jezik, kako bi se na osnovu iste, ukazalo na propuste nastale prilikom prevođenja predmetnog baladesknog motiva u engleski jezik.

Nakon utvrđivanja problema i predmeta istraživanja, njegove svrhe i ciljeva te kratkog izlaganja metodologije rada, *uvodni dio* završavamo pregledom korpusa od 25 ciljnih tekstova koji su bili predmetom lingvostilističke analize. *Osnovni dio rada* nudi definiciju pojma hiperbole, potom interpretaciju motiva straha u baladi, nakon čega slijedi izlaganje rezultata analize predmetnog ključnog stiha u motivu straha, da bi se u *završnom dijelu rada* donijeli zaključci s obzirom na svrhu i definirani cilj istraživanja.

Korpus

Samo na engleskom jeziku, balada “Hasanaginica” ima 25 objavljenih prijevoda, od kojih je 14 sačinjeno na osnovu Goetheovog prijevoda na njemački, čiju verziju balade je prvi preveo Sir Walter Scott krajem 18. stoljeća (179?) pod naslovom “The Lamentation of the Faithful Wife of Asan Aga”. Potom se redom javljaju sljedeći prevoditelji balade: John Boyd Greenshields (1800), Felicija Dorothea Hemans (1821), John Bowring (1827), James Clarence Mangan (1836), William Edmondstoun Ayton (1844), Edgar Alfreda Bowring (1853), Mary Ann Burt (1853), te George Bancroft (1855), Owen Meredith¹ (1861), Edward Chawner (1866), Paul Dyrsen (1878), Kate Freiligrath Kroeker (1879), William Gibson (1883) i M. Gray (1890), George Rapall Noyes i Leonard Bacon (1913)², Maximillian August Mügge (1916)³, Robert William Seton-Watson (1932)⁴, Duncan Wilson (1970), Thomas Butler (1980), Vasa D. Mihajlović (1983)⁵, Anne Pennington i Peter Levi (1983)⁶, Zora Devrnja Zimmerman (1986)⁷, Francis Jones (2010), Amira Sadiković (2017)⁸.

Rezultati analize

Definicija hiperbole

Sama riječ hiperbola potiče od grčke riječi *hyperbole* što znači “pretjerivanje, prebacivanje”. Hiperbola je stilski figura preuveličavanja i pretjerivanja u izrazu koja se koristi kako bi se

- 1 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.
- 2 Prvi engleski objavljeni prijevod s jezika izvornika. Ovo je prijevod verzije Vuka Stefanovića Karadžića.
- 3 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*.).
- 4 Prijevod verzije Ivana Meštrovića.
- 5 Prijevodi Wilsona, Butlera i Mihajlovića su prijevodi Vukove verzije.
- 6 Prijevod verzije Miroslava Pantića.
- 7 Prijevod Vukove verzije.
- 8 Prijevod verzije Hatidže Krnjević.

postigao jači stilski efekat ili naglasio iskazani emocionalni stav. Pravilnom upotrebom ovog stilskog sredstva postiže se slikovitost i pojačana emocionalnost kod čitatelja. Dajući definiciju hiperbole u književnosti, u svom *Rječniku stilskeh figura*, Bagić pravi razliku između deskriptivne i emocionalne hiperbole te ističe opisivanje kao zadaću njenog prvog, a upućivanje na govornikovu afektivnost spram predmeta govora kao zadaću njenog drugog tipa, uz napomenu da se u komunikacijskoj stvarnosti ova dva tipa najčešće spajaju.⁹ Potvrdu povezanosti hiperbolične deskripcije i iskazivačevih emocija nalazimo i u ključnom stihu motiva straha, gdje narodni pjevač/pripovjedač, nakon otkrivanja vlastitog emotivnog stava upotrebom leksema "jadna" u 15. stihu balade "Još je, jadna, u toj misli stala", samo tri stiha kasnije, nastavlja sa istom emocijom posredstvom hiperbole dočaravati način na koji Hasanaginica bježi "da vrat lomi kule niz pendžere".

Interpretacija motiva straha u baladi

Poslije kobne Hasan-agine poruke supruzi da ga ne čeka u dvoru b'jelomu, ni u dvoru, ni u rodu njegovu, koja je odraz njegove gorde i nemilosrdne naravi, stih "jeka stade konja oko dvora" nagovještava početak kraja. Ingeniozno, ova snažna auditivna slika s postupkom asocijacije po zvuku se iznenadno obrušava na tišinu misli jadne Hasanaginice u kojoj je kaduna "stala", samo što je "r'jeći razumjela". Ovdje se javlja motiv paničnog straha. Nije teško naslutiti ponor koji agine riječi o njezinu puštanju otvaraju pred Hasanaginicom – razvjenčanom, a time i zabranjenom agi koji je već na putu kući.¹⁰ Jeka, odjek ili eho kao odbijeni zvučni val koji se ponavlja, reflektirajući izvorni zvučni val sa zakašnjenjem, dopire do Hasanaginice kao i sve ostalo što se lično na nju odnosi – sa zakašnjenjem, jer je ona posljednja koja saznaće za odluke o vlastitoj sudbini. Ne bismo se saglasili

9 Krešimir Bagić, *Rječnik stilskih figura*, Školska knjiga, Zagreb, 2012, str. 141–142.

10 O Hasan-aginoj poruci Hasanaginici (12. i 13. stih balade) kao o pravom govornom činu i dubljoj interpretaciji ovih stihova: Amina Arnautović, "Stilističke odlike Hasan-agina performativnog iskaza u engleskim prijevodima bošnjačke balade 'Hasanaginica'" u *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, 24, Sarajevo, 2020, str. 337–360.

s, inače vrlo dobrom, interpretacijom Hatidže Krnjević koja u stihu “da vrat lomi kule niz pendžere” vidi “pogibeljnu misao” i “samoubilački korak” Hasanaginice.¹¹ André Vaillant¹² je također prokomentirao pokušaj samoubistva kao nemotiviran, jer nije mogao shvatiti razlog zašto bi se Hasanaginica plašila age, ako nije ništa loše počinila.¹³ Nije Hasanaginica potrčala da se baci s kule onda kad pobježe “da vrat lomi kule niz pendžere”. Takvo što se ne uklapa u cjelokupnu sliku Hasanaginicina lika vjerne i dostojanstvene žene muslimanke, koja sigurno zna za težinu grijeha samoubistva, čijem počinitelju Poslanik, a.s., nije htio ni dženazu klanjati. Uzmemu li u obzir činjenicu da je hiperbola poseban umjetnički izraz tradicionalne usmene književnosti svojstvene bosanskohercegovačkom prostoru, shvatit ćemo i stih “da vrat lomi kule niz pendžere” u svjetlu uobičajenog preuveličavanja, s ciljem postizanja slikovitosti i emociонаlnosti u opisu načina na koji je puštena žena poletjela da bježi “glavom bez obzira” od tada već bivšeg muža.

Iniciran zvukom jeke konja oko dvora, instinktivni pokušaj Hasanaginicina izbezumljenog bjekstva se ponovno prekida zvukom, tj. dječijim glasovima koji je vraćaju u stvarnost i pomaju joj da se sabere. Kao “svjedoci drame” djeca daju “inverzivno objašnjenje straha” u neočekivanom kazivanju o njegovom “uzroku i porijeklu”¹⁴. Često postavljano pitanje jeste: “Odakle djeca znaju čega se mati uplašila?”. Odgovor se nalazi u izostavljenim i nedorečenim stihovima, koji održavaju misaoni i emocijonalni kontinuitet prilikom slušanja ili čitanja balade, a koji se

11 Hatidža Krnjević, *Usmene balade Bosne i Hercegovine: knjiga o baladama i knjiga balada*, Svjetlost, Sarajevo, 1973, str. 283.

12 Vaillant je također tvrdio da “Hasanaginica nije duboko djelo”, te da je stoga “sasvim pogrešno proučavati psihologiju Hasanaginice” budući da se narodni pjevač “nije brinuo o tome da stvorи određenu studiju o karakteru” (Isaković, 1975: 319–322). Međutim, cijeneći činjenicu da ova balada, kao i mnoge druge, ima određenu povijesnu podlogu, te da su balade obično nastajale tako što bi se nakon kakva značajna događaja našla darovita osoba koja bi ga i opjevala, kao i činjenicu da ljudski postupci (a poznato je da baladne ličnosti unose svu svoju ličnost u svoje postupke) proističu iz njihove psihe i da se oni mogu objasniti isključivo sagledavanjem upravo te psihe iz koje su potekli, ono što bi bilo sasvim pogrešno jeste ne pristupiti “Hasanaginici” i sa stanovišta psihologije.

13 André Vaillant, “Vuk Karadžić i ‘Hasanaginica’” u Alija Isaković, *Hasanaginica, 1774–1974*, Svjetlost, Sarajevo, 1975, str. 319.

14 Hatidža Krnjević, *Usmene balade Bosne i Hercegovine: knjiga o baladama i knjiga balada*, Svjetlost, Sarajevo, 1973, str. 284.

naslućuju i otkrivaju na osnovu onog kazanog, nagoviještenog i sugeriranog u stihovima u kojima Hasan-agha “*poruča vjernoj ljubi svojoj*” da ga ne čeka “u dvoru b’jelomu”. Ovaj Hasan-agin odsudni govorni čin stiže Hasanaginici kao poruka, najvjero-vatnije poslana po glasniku, kojeg mora da su i djeca čula, ako ne i vidjela, prije nastanka jeke “konja oko dvora” i pojavljivanja bega Pintorovića s konačnom pisanom potvrdom o razvodu braka.¹⁵ Strah se kao motiv javlja ponovno i u završnom dijelu balade, međutim, ovdje je riječ o strahu posve drugačije prirode.

245

Prevodenje hiperbole centralnog stiha u motivu straha

U Hasan-aginoj poruci ženi “Ne čekaj me u dvoru b’jelomu,/ Ni u dvoru, ni u rodu momu!”, ponovljeni leksem “dvor” u grada-cijskoj vezi s leksemom “rod” postaje stilistički postupak u kojem *poruka* Hasan-agina govornog čina poput eha odzvanja u svijesti žene, preobražavajući se u postupku gradacije od šokantnog saznanja, preko shvatanja, nemoći i paralize koje u tom kobnom momentu zaustavljaju svijet oko žene, pa do paničnog straha koji Hasanaginu instinkтивno tjeru u bijeg. Nakon stiha snažno opečaćenog biljegom dvostrukе aliteracije “*kad kaduna r’jeći razumjela*” u kombinaciji s uzvičnošću krnjeg perfekta, dolazi do izražavanja emotivnog stava narodnog pjevača/pri-povjedača koji se otkriva u leksemu “jadna” u stihu “Još je, jadna, u toj misli stala”. U vrlo rapidnom razvoju motiva straha, vizualnu pjesničku sliku fizički nepomične žene, zakovane na jednom mjestu uslijed emotivnog brodoloma u kojem je (od)ba-čena u more muževljeve nemilosrdnosti, implicitno, u ponoru navirućih misli i bezdanu očaja, smjenjuje auditivna pjesnička slika “jeke konja oko dvora”. Ovaj stih nagovještava početak kraja, nakon čega slijedi stih: “I pobježe Hasanaginica” u kojem se prvi put spominje ovo ženino ime po mužu, izuzetno značajno, jer predstavlja “smisaono čvorište teksta”¹⁶.

AMINA ARNAUTOVIĆ

15 U slučaju otpuštanja žene kadija u djelovodnik (sidžil) unosi muževljevu izjavu, a iz djelovodnog protokola na zahtjev stranaka izdaje izvod (suret) ili knjigu oprošćenja, da se ne bi postavilo pitanje o mogućnosti ponovnog vjenčanja (Begović, 1974, str. 320).

16 Marina Katnić-Bakarić, *Stilistika*, Naučna i univerzitetska knjiga, Sarajevo, 2001, str. 271.

Začet u govornom činu Hasan-age, motiv straha se, u sintaksičkom smislu, razvija u gradacijskom nizu stihova sve do svoje konačne kulminacije u hiperboli stiha "da vrat lomi kule niz pendžere" u kojem se ovim količinskim tropom, temeljenim na principu pojačavanja, pretjerivanja i preuveličavanja dočarava vizualna pjesnička slika već razvjenčane žene koja bježi "glavom bez obzira" kako bi izbjegla susret s bivšim mužem. Veči figurativni potencijal hiperbole koja "laže, ali bez namjere da prevari"¹⁷ možemo držati odgovornim za mnoge pogrešne interpretacije ovog posljednjeg hiperboliziranog člana u motivu straha kao "pogibeljne misli" ili "samoubilačkog koraka" Hasanaginice. Pogledajmo, stoga, na kakve interpretacije upućuje leksičko-semantički sloj engleskih prijevoda ovog stiha.

U prijevodu Waltera Scotta, gdje vidimo Hasanaginicu kako juri k tornju/kuli da skoči u rijeku, kako Scott kaže: "And rushed to the turret to plunge in the flood"¹⁸, eksplisitna je samoubilačka misao žene koja se javlja tek osam stihova nakon Hasanagine poruke u kojima se smjenjuju vizualne i auditivne pjesničke slike: rasplakane djece, visokog pokretnog mosta preko kojeg konjanici prelaze uz sve jači topot konja, ženin očaj pri pomisli da Hasan-aga stiže, nakon čega slijedi i ženin bijeg u doslovnu smrt. I Greenshieldsova Hasanaginica, pomislivši da je Hasan-aga stigao pred dvore, podje da skoči s kule: "And sought the tower, to throw herself down *headlong*"¹⁹, u povratnom prijevodu: "I potraži toranj/kulu, da se baci naglavačke". J. Bowring se koristi i arhaizmom *fain* pri opisu Hasanaginice koja bi "rado da se baci" s prozora dvorca: "*Fain* would throw her from the castle window"²⁰. Manganova Hasanaginica se također penje na kulu da se baci dolje (s kule): "Mounts the tower to cast herself

17 Ibid., str. 327.

18 Walter Scott, "The Lamentation of the Faithful Wife of Asan Aga – From the Morlachian Language", Edinburgh University library, 1794–1798 (?), *The Slavonic and East European Review*, 3;1924, str. 366–69.

19 John Boyd Greenshields, "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, str. 149–54.

20 John Bowring, "Hassan Aga's Wife's Lament" u *Servian Popular Poetry*, London: Baldwin, Cradock, & Joy, 1827, str. 52–57.

below”²¹. Pogibeljna misao je eksplisitna i kod Aytouna, u čijem prijevodu se kaže da je Hasanaginica: “Fled towards the tower to leap and perish”²², što bi u povratnom prijevodu na bosanski jezik glasilo: “Pobježe prema kuli/tornju da skoči i umre/pogni-ne”. Na sličan način se pogibeljna misao javlja i u prijevodima E. A. Bowringa (“To the tower she springs, to *leap thence headlong*”²³, povratni prijevod: “Prema kuli (ona) trči da odatile skoči na glavačke”), Bancrofta (“Downward from the tower she runs to leap”²⁴, povratni prijevod: “Nizbrdo s kule (ona) trči da skoči”), Mereditha (“To the window, to fling herself down in her fear”²⁵, s povratnim prijevodom: “Do prozora da se baci (dolje) u (svom) strahu”) i Chawnera (“The tower she mounts, to hurl herself *therefrom*”²⁶, u povratnom prijevodu: “Na toranj/kulu (ona) se penje da se baci odatile”). Ovdje se kod Dyrse, osim samoubilačke misli, na sintaksičkom nivou ovoga ključnog stiha u motivu straha javlja i *opkoračenje* (franc. *enjambement*) gdje žena “da se s kule baci juri” (“to throw herself she rushes”²⁷), s prilogom “gore/naviše” (*up*) prenesenim u naredni stih, a koji po smislu pripada prethodnom stihu, tj. “juri naviše/gore”. I kod Wilsona se javlja opkoračenje na prijelazu između ključnog stiha motiva straha i stiha koji mu prethodi: “Then did Hasan Aga’s lady haste to the / Tower window, there to break her neck”²⁸, u povratnom prijevodu: “Onda je Hasan-agina supruga požurila do / prozora na kuli, tu da lomi vrat”. U prijevode s eksplisitnom samoubilačkom nakanom žene spadaju i prijevodi Kroeker,

21 James Clarence Mangan, “Hassan Aga” u *Dublin University Magazine* 7, 1836, str. 295–98.

22 William Edmondstoun Aytoun, “The Doleful Lay of the Noble Wife of Asan Aga” u *Blackett’s Edinburgh Magazine*, 56, July 1844, str. 67–68.

23 Edgar Alfred Bowring, “Death-Lament of the Noble Wife of Asan-Aga” u *Poems of Goethe – Translated in Original Metres*. London: John W. Parker, 1853, str. 197–99.

24 George Bancroft, “Mournful History of the Noble Wife of Asan Aga” u *Literary and Historical Miscellanies*. New York: Harper, 1855, str. 231–35, 480–84.

25 Owen Meredith (Lyttton, Edward Robert Bulwer), “The Wife of Hassan Aga” u *Serbski Pesme: or National Songs of Servia*. London: Chapman-Hall, 1861, str. 120–27.

26 Edward Chawner, “Elegy on the Noble Wife of Assan Aga” u *Goethe’s Minor Poems*, London: Pitman, 1866, str. 99–102.

27 Paul Dyrsen, “Lamentation of Asan Aga’s Noble Wife – From the Morlackish” u *Goethe’s Poems, translated in the original metres*, New York: F. W. Christern, 1878, str. 211–14.

28 Duncan Wilson, “Hasanaginica – The Wife of Hasan Aga” u *The Life and Times of Vuk St. Karadžić 1787–1864; Literacy, Literature and National Independene in Serbia*, Oxford: Clarendon Press, 1970, str. 361–63.

Gibson, Graya, Noyesa i Bacona, Müggea, Seton-Watson, Mihailovicha te Zimmerman, kao što se može vidjeti u sljedećem tabelarnom prikazu ovih prijevoda.

Tabela 1. Leksičko-semantički sloj posljednjega hiperboliziranog člana/stiha u motivu straha

Kroeker	"To the tower, that she <i>thence</i> may cast her," ²⁹	K tornju/kuli da se odatile može baciti;
Gibson	"Springs to cast her <i>head-long</i> from the casement." ³⁰	Skače/Trči da se baci naglavice /strmoglavi s prozora.
Gray	"Climbs the turret <i>thence</i> to throw her <i>headlong</i> ." ³¹	Penje se na toranj/kulu da se odatile strmoglavi.
Noyes i Bacon	"To the window she ran, to break her neck by leaping down from the tower;" ³²	Prema prozoru je trčala, da vrat lomi skačući dolje s tornja/kule;
Mügge	"Would have thrown her-self into the courtyard," ³³	Bacila bi se u dvorište,
Seton-Watson	"To fling herself from the tower so high." ³⁴	Da se baci s kule tako visoke.
Mihailovich	"Hasan Aga's wife then hurried <i>headlong</i> / To throw herself from the tower's window." ³⁵	Hasanaginica onda požuri strmoglavo Da se baci kroz prozor kule/ tornja.
Zimmerman	"To tower high flees Aga's wife To kill herself in a high fall." ³⁶	Ka kuli visokoj bježi Aginica Da ubije sebe u visokom padu.

29 Kate Freiligrath Kroeker, "The Wife of Hassan Aga" u *Dublin University Magazine*, 95, 1879, str. 292–94.

30 William Gibson, "The Lament of the Noble Wife of asan Aga" u *The Poems of Goethe*, London: Simpkin, 1883, str. 31–34.

31 M. Gray, "A Serbian Story – Asan-Aginitza" u *Lyrics and Epigrams – After Goethe and Other German Authors*. Edinburg: D. Douglas, 1890, str. 23–26.

32 George Rapall Noyes & Leonard Bacon, "The Wife of Hasan Aga" u *Heroic Ballads of Servia*. Boston: Sherman-French, 1913, str. 271–75.

33 Maximilian August Mügge, "Hasanaginica" u *Serbian Folk Songs, Fairy Tales and Proverbs*, London: Drane, 1916, str. 64–68.

34 Seton-Watson, Robert William, "Lament of the Noble Wife of Hassan Aga" u *The Slavonic and East European Review*, 11, No. 31, 1932, str. 134–37.

35 Vasa D. Mihailović, "Twenty two Translations of 'Hasanaginica' into English", *Serbian Studies*, Vol. 4, No. 1-2, str. 65–76. Published by the North American Society for Serbian Studies, 1986–87.

36 Zora Devrnja Zimmerman. "Hasanaginica" u *Serbian Folk Poetry: Ancient Legends. Romantic songs*. Columbus OH: Kosovo, 1986, str. 239–43.

U prijevodu Hemans, koji glasi “Breathless she flies to meet her angry lord, / to clasp his knees – to weep – to be forgiven”³⁷ (u povratnom prijevodu: “Bez daha leti u susret svom ljutitom gospodaru, / da mu obgrli koljena – da plače/plaćući – da joj bude oprošteno”), Hasanaginica nema namjeru bježati, naprotiv, iako u očaju, žena trči u susret mužu da ga moli i preklinje da je zadrži. Kod Hemans se stih “Još je, jadna, u toj misli stala,” prevodi s tri stiha kojima autorica ovog prijevoda pokušava slikovito uz obilje opisnih riječi dočarati stanje u koje Agin govorni čin dovodi njegovu ženu bajkovite ljepote. Koliku pažnju je Hemans posvetila leksičkim jedinicama s opisnom funkcijom u pokušaju da što živopisnije dočara ono što se doživljava kao izrazito visok stepen poetske emocije, a što je zapravo efekt krajnje jednostavnog leksičkog sloja teksta izvornika, vidljivo je i u sljedećem dijagramu koji prikazuje udio pridjeva kao vrste riječi kako u izvorniku tako i u svim analiziranim prijevodima balade na engleski jezik. Dijagram pokazuje koliko se upravo prijevod Hemans ističe po udjelu pridjeva koji iznosi 14,46% od svih ostalih vrsta riječi u ovome prijevodu³⁸ u odnosu na udio pridjeva u ostalim prijevodima te u tekstu izvornika gdje je udio pridjeva svega 5,53%.

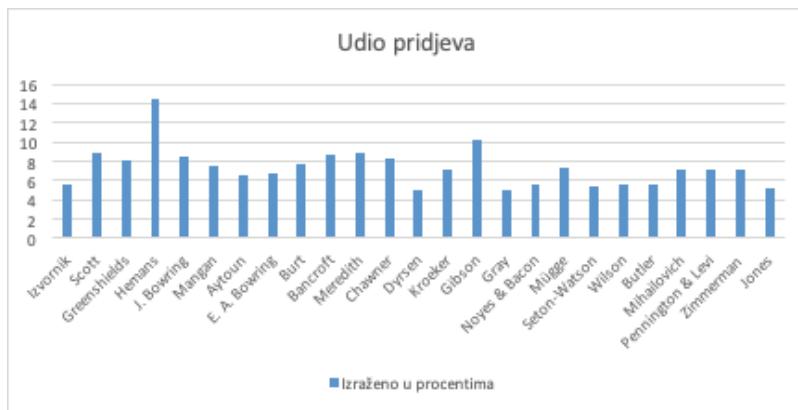
I prevoditeljica Burt nudi rješenje slično onom u prijevodu Hemans, tako što šalje Hasanaginicu u naručje mužu (“She rushes forth, in Hassan's arms to fly”³⁹, u povratnom prijevodu “Ona juri naprijed u Hasanovo naručje leti”), što je jedan primjer nedopustivog mijenjanja konteksta izvornika.

³⁷ Felicia Dorothea Hemans, “The Divorce; or, the Wife of Hassan Aga – From the German of Goethe, 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.

³⁸ Podaci su dobiveni analizom svih vrsta riječi kako u tekstu izvornika, tako i u tekstovima svih prijevoda na engleski jezik. Klasifikacija svih riječi/leksema u tekstu izvornika je prikazana u 10 vrsta riječi: glagoli, prilози, imenice, pridjevi, zamjenice, prijedlozi, veznici, brojevi, partikule/riječce/čestice i uzvici, kojima u engleskim prijevodima dodajemo i determinatore kao posebnu 11. vrstu riječi.

³⁹ Mary Ann Burt, “Lament of Hassan Aga's Noble Wife – Imitated from the Moorish” u *Specimens of the Choicest Lyrical Productions of the Most Celebrated German Poets from Klopstock to the Present Time*, Zurich, 1853.

Dijagram 2. Prikaz procentualnog udjela pridjeva u izvorniku i svim prijevodima balade na engleski jezik



Za razliku od svih spomenutih prijevoda hiperboliziranog stiha u motivu straha, Butlerov prijevod ovog stiha “Hasan Aga’s wife started to run/At breakneck speed beneath the windows of the tower”⁴⁰ (“Hasan-agina žena potrča / vratolomnom brzinom ispod prozora kule/tornja”) ne upućuje na njegovu pogrešnu interpretaciju, ali ovaj prijevod ne predstavlja ni hiperbolu kakvu nalazimo u tekstu izvornika. Butler ispravno kaže da je Hasanaginica potrčala “vratolomnom brzinom” (*at breakneck speed*) pod prozore kule, ali ovaj izraz, iako semantički vjeran originalu, ne posjeduje figurativni potencijal izvorne hiperbole te, stoga, i ne postiže njen stepen stilogenosti.

Nešto drugačije rješenje prijevoda ovoga stiha ponudili su Pennington i Levi: “Rushed *headlong* to the high tower window”⁴¹, u povratnom prijevodu: “Pojurila je strmoglavo/panično prema prozoru visokog tornja/kule”. U ovom prijevodu, autori su zaobišli eksplicitnu naznaku ženine pogibeljne misli tako što su Hasanaginicino panično trčanje prema prozoru višoke kule zaustavili auditivnom pjesničkom slikom dječijeg

40 Thomas Butler, “Hasan Aga’s Wife” u *Monumenta Serbocroatica*, Ann Arbor: Michigan Slavic Publications, 1980, str. 417–22.

41 Anne Pennington & Peter Levi, “The Wife of Asan-aga” u *Marko the Prince: Serbo-Croat Heroic Songs*, London: Duckworth, 1983, str. 168–70.

dozivanja, bez ikakva ekspliziranja nakane ili namjere ženina izbezumljenog trčanja u pravcu prozora. Ovo bi se moglo objasniti i kao rješenje prevoditelja koji nisu u potpunosti sigurni u pravo značenje hiperboličkog izraza “da vrat lomi kule niz pendžere” te ga, stoga, i u drugi jezik prenose na njima jedini mogući način, tj. pomoću nedorečenosti.

Kad je o Jonesovu prijevodu riječ, “Then, *headlong*, Hasan Aginica flees / Down past the windows of the high white hall”⁴² (povratno: “Potom, strmoglavo, Hasan-aginica bježi / Dolje pre- red/niže prozora visokog bijelog dvora”), on je u leksičko-semantičkom smislu vrlo blizak motivu straha u izvorniku, daleko bliži i stilski dotjeraniji od Butlerova prijevoda ovog motiva, međutim, ni Jones u svom prijevodu ne uspijeva postići snažnu figurativnost izvorne hiperbole.

U prijevodu Sadiković, jasna je težnja autorice da prenese smisao izvornika kada kaže: “And ran to the turret, to seek rescue”⁴³, što bi u povratnom prijevodu glasilo: “I otrča prema kuli, da potraži spas/da se spase”. Posvećujući pažnju prvenstveno leksičko-semantičkom sloju teksta, autorica ovoga prijevoda se očito nije bavila razmatranjem i njegova leksikostilistički sloj engleskih prijevoda ovog stiha upućuje.

Zaključna razmatranja

Postupkom jezičkog raslojavanja teksta, preciznije, lingvostilističkom analizom prijevoda motiva straha, s posebnim osvrtom na 18. stih balade koji čini jezgru analiziranog motiva, sa- gledane su različite interpretacije na koje leksičko-semantički sloj engleskih prijevoda ovog stiha upućuje.

S fokusom na leksičko-semantičkom sloju teksta, u ciljnim tekstovima su prepoznatljive različite strategije prevođenja i

⁴² Francis Jones, “The Sad Ballad of the Noble Lady Hasan Aginica”. Url: https://eprints.ncl.ac.uk/file_store/production/168349/170A9E33-EE34-4B8D-AA3F-A9072CA-B8F06.pdf, pristupljeno 28. 8. 2021.

⁴³ Amira Sadiković, “Hasanaginica” u Damir Imamović, *Sevdah*, Vrijeme, Zenica, 2017, str. 25–27.

postupci ekvivalencije, koji, premda primjenjivani s ciljem repliciranja poruke originala zanemaruju njegov stilski sloj, što kod većine prevoditelja (njih 19 u ovom slučaju) rezultira pogrešnom interpretacijom posljednjeg hiperboliziranog člana u motivu straha kao “pogibeljne misli” ili “samoubilačkog korača” Hasanaginice. U prijevodima Hemans i Burt nailazimo na potpunu izmjenu leksičko-semantičkog sloja izvornika, dok je kod samo četiri prevoditelja (Butler, Pennington i Levi, Jones te Sadiković) očuvan značenjski sloj teksta, bez posebnog nastojanja ovih autora da očuvaju i njegov stilistički aspekt. Iako se ova četiri prijevoda ključnog stiha u motivu straha s obzirom na leksičko-značenjski sloj teksta pokazuju najvjernijim ovom sloju izvornika, rješenje koje je ponudio Jones je, s obzirom na leksičko-semantički kriterij, nešto bliže izvorniku, međutim, s aspekta stilističkog kriterija, nedovoljno prikladno poetskom izrazu izvornika.

Očita hiperbola u motivu straha je u interpretativnom smislu promakla većini prevoditelja, u skladu s čim je i tretirana, tj. stih je u većini slučajeva prevoden doslovno, stvarajući tako pogrešnu predstavu kod čitatelja/slušatelja o onome što se zapravo događa u baladi. Primjer prevođenja hiperboliziranog stiha u motivu straha ukazuje na količinu i težinu semantičke obavijesti izraženu stilskim slojem teksta, čije zanemarivanje u procesu prevođenja rezultira značajnim nedostacima. Rad, stoga, pokazuje kako se lingvostilistička analiza koja zalaže u sve slojeve teksta, od fonetsko-fonološkog, preko morfološkog, semantičkog te sintaksičkog sloja, može uspješno koristiti u svrhu detektiranja jezičko-stilističkih propusta u prijevodu, što je svakako i prvi korak ka usavršavanju ciljnoga teksta.

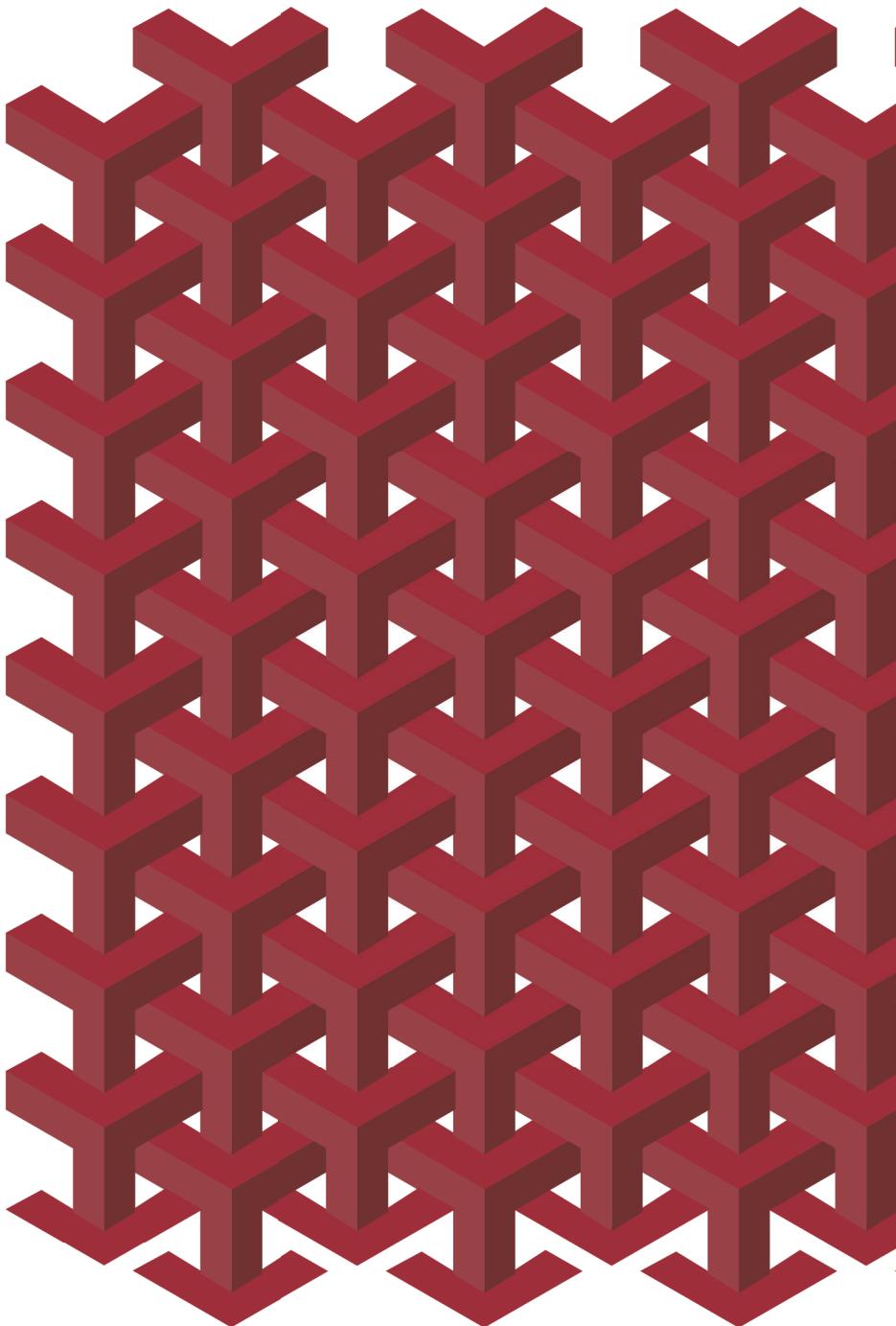
Literatura

Aytoun, William Edmondstoun. “The Doleful Lay of the Noble Wife of Asan Aga” in *Blackwood's Edinburgh Magazine*, 56, July 1844, str. 67–68.

Bagić, Krešimir. *Rječnik stilskih figura*. Školska knjiga, Zagreb, 2012.

- Bancroft, George. "Mournful History of the Noble Wife of Asan Aga" in *Literary and Historical Miscellanies*. New York: Harper, 1855, str. 231–35, 480–84.
- 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, str. 197–99.
- Bowring, John. "Hassan Aga's Wife's Lament" in *Servian Popular Poetry*. London: Baldwin, Cradock, & Joy, 1827, str. 52–57.
- Burt, Mary Anne. "Lament of Hassan Aga's Noble Wife – Imitated from the Moorish" in *Specimens of the Choicest 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, str. 417–22.
- Chawner, Edward. "Elegy on the Noble Wife of Assan Aga" in *Goethe's Minor Poems*. London: Pitman, 1866, str. 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. Chirstern, 1878, str. 211–14.
- Gibson, William. "The Lament of the Noble Wife of asan Aga" in *The Poems of Goethe*. London: Simpkin, 1883, str. 31–34.
- Gray, M. "A Serbian Story – Asan-Aginitza" in *Lyrics and Epigrams – After Goethe and Other German Authors*. Edinburg: D. Douglas, 1890, str. 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, str. 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*, Svjetlost, Sarajevo, 1975.
- Jones, Francis. "The Sad Ballad of the Noble Lady Hasan Aginica". Url: <http://citeweb.info/20102389159>, datum pristupa: 1. 2. 2017.
- Krnjević, Hatidža. *Usmene balade Bosne i Hercegovine: knjiga o baladama i knjiga balada*, Svjetlost, Sarajevo, 1973.
- Kroeker, Kate Freiligrath. "The Wife of Hassan Aga" in *Dublin University Magazine*, 95, 1879, str. 292–94.

- Mangan, James Clarence. "Hassan Aga" in *Dublin University Magazine* 7, 1836, str. 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, str. 120–27.
- Mihailović, Vasa D. "Twenty two Translations of 'Hasanaginica' into English". *Serbian Studies*, Vol. 4, No. 1–2, str. 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, str. 64–68.
- Noyes, George Rapall & Leonard Bacon. "The Wife of Hasan Aga" in *Heroic Ballads of Servia*. Boston: Sherman-French, 1913, str. 271–75.
- Pennington, Anne & Peter Levi. "The Wife of Asan-aga" in *Marko the Prince: Serbo-Croat Heroic Songs*. London: Duckworth, 1983, str. 168–70.
- Sadiković, Amira. "Hasanaginica" u Damir Imamović, *Sevdah, Vrijeme*, Zenica, 2017, str. 25–27.
- Scott, Walter. "The Lamentation of the Faithful Wife of Asan Aga – From the Morlachian Language", Edinburgh University library, 1794–1798 (?), *The Slavonic and East European Review*, 3 (1924), str. 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, str. 134–37.
- 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, str. 361–63.
- Zimmerman, Zora Devrnja. "Hasanaginica" in *Serbian Folk Poetry: Ancient Legends. Romantic songs*. Columbus OH: Kosovo, 1986, str. 239–43.





Stilistika u tekstovima iz tefsira prema djelu *Safvetu t-tefasir*

Autor djela je Muhamed Ali es-Sabuni (1930–2021). Rođen je u Halepu u Siriji, a umro u Ada Pazaru u Turskoj kao izbjeglica iz Sirije za vrijeme ovih nemilih događanja u toj zemlji. Djelo *Safvetu t-tefasir* je jedno od najvažnijih djela u našem vremenu iz oblasti tefsira, tumačenja Kur'ana. Otuda nije nikakvo čudo što je ovo djelo bilo podloga Zijadu Ljevakoviću, bivšem direktoru Gazi Husrev-begove medrese u Sarajevu, da sačini izbor tekstova iz tefsira za potrebe trećeg i četvrtog razreda ove škole.

Izdavač tekstova je Gazi Husrev-begova medresa i Rijaset Islamske zajednice u Sarajevu. Tehničko uređenje je povjereno Mehmedu (Meši) Numanoviću, nedavno preminulom svršeniku osmogodišnje Gazi Husrev-begove medrese. Izbor je štampan u tiražu od 1500 primjeraka, formata A4 1992. godine u Sarajevu. To je drugi izbor tekstova iz tefsira.

Prvi izbor je objavljen 1982. godine sa pogовором, односно предговором о nastanku i razvoju tefsira preuzetom iz djela *Kur'an – savremen i pokušaj razumijevanja*, objavljenog 1982. godine u prijevodu prof. dr. Jusufa Ramića. Trebalo je da prođe punih deset godina pa da se pojavi ovaj Izbor, odnosno ova Hrestomatija iz oblasti tefsira koja je prilično teška za učenike ove škole.

U ovom izboru pored jezičkog pojašnjavanja manje poznatih riječi u Kur'anu, povoda objave Kur'ana, tumačenja ajeta i njihove praktične primjene u životu, autor je čitaocima skrenuo pažnju i na stilistiku u Kur'anu što je u neku ruku inovatorski postupak kada je riječ o Kur'anu i tefsiru, tumačenju Kur'ana.

Ograničavanje – *el-qasru*

Ovo je posebno poglavlje u stilistici i pod pojmom *el-qasr* podrazumijeva se specificiranje nečega nečim, odnosno ograničavanje jedne stvari drugom. Definicija je preuzeta od Sujutija (el-Itkan, str. 3/149) koji navodi četrnaest takvih ograničavanja u Kur'anu dok se u stilistici po svojoj osobitoj stilističkoj vrijednosti konciznog i preciznog načina izražavanja, prema Teufiku Muftiću, obrađuju samo četiri načina (*Klasična arapska stilistica*, 63–67).

U Tekstovima iz tefsira prema djelu *Safvetu t-tefasiri* navedena su samo dva načina ograničavanja: ograničavanje pojma na neko svojstvo (*qasru mevsufin ala sifatin*) i ograničavanje stavljanjem naprijed onoga što bi trebalo da bude pozadi (*el-qasru bi t-taqdimi ma haqqihu te'hirun*), odnosno ograničavanje inverzijom.

Ijjake na'budu ve ijjake neste'inu (Samo Tebe obožavamo i samo od Tebe pomoći tražimo). U ajetu je došlo do promjene mesta objekta i glagola i njegovog subjekta kako bi se istakla ona riječ na koju govornik želi da skrene pažnju. Neki prevodioци su ovaj ajet prevodili sukladno svome razumijevanju... Neki od njih smatraju da ovdje i nema ograničavanja i da se pomoći može tražiti od bilo koga pa i od običnog smrtnika.

Pored inverzije jedne riječi na koju govornik želi da skrene pažnju u Kur'anu postoji i inverzija cijelih rečenica.

Li ilafi Qurejšin ilafihim rihlete š-šitai ve s-sajfi fe l-ja'budu rabbe haza l-bejti... (Zbog navike Qurejšija, navike njihove da zimi i ljeti putuju, neka se oni Gospodaru ovoga Hrama klanjaju...) očituje se opet inverzija. Ovoga puta inverzija unutar složene rečenice u kojoj je zavisna rečenica zauzela prvo mjesto:

Neka se oni Gospodaru ovoga Hrama klanjaju zbog njihove navike da zimi i ljeti putuju (*Safvetu t-tefasiri* i Izbor tekstova iz tefsira, str. 1/26, 3/607).

Rimovana proza – es-sedž’u

To je stilistička vrsta na prijelazu između vezanog i nevezanog govora. U njoj se proza dijeli na odlomke čije se posljednje riječi međusobno rimuju. Postoje dvije vrste rimovane proze:

1. Rimovana proza u kojoj je sadržaj podređen formi. Najbolji primjer ove rimovane proze nalazimo u izjavi Poslanika koji je upozorio jednog govornika koji mu se obratio rimovanom prozom u kojoj je sadržaj bio podređen formi.

Tom prilikom je rekao:

“E sedž’un ke sedž’i l-džahilijjeti!” (“Je li to rimovana proza kao što je ona iz vremena džahilijeta?”).

2. Druga vrsta rimovane proze jeste ona u kojoj je forma podređena sadržaju koju je koristio i Poslanik u svojim govorima:

“O moj Bože, onome koji dijeli, nadoknadi, a onome koji ne dijeli, učini da i ono što ima izgubi.” Ovakva rimovana proza koja mile usiljena postoji i u Kur’antu. Međutim, mnogi to osporavaju Bakillani, Maturidi, Rummani i drugi.

Njih je u tome slijedio i Ibn Haldun koji u *Mukaddimi* kaže:

“Jezik Arapa i njihov govor dijeli se na dva ogranka:

Prvi ogranak je metrička poezija, a to je ritmički rimovani govor, odnosno onaj čiji svi stihovi imaju jedan te isti krajnji suglasnik, a to je rima (*kafija*).

Drugi ogranak je proza koja nije ritmički, rimovani govor.

Svaki od ova dva ogranka obuhvata razne vrste i načine govora. U poeziju spadaju: hvalospjevi, satire i žalopojke.

Proza može biti rimovana, niže se u odlomcima s tim da svake dvije riječi trebaju imati jednu te istu rimu, koja se naziva *sedž’*. Proza može biti i slobodna, kada govor teče nesmetano, ne prekida se u dijelove, nego odvija sasvim slobodno, bez vezivanja za rimu ili nešto drugo...

Što se tiče Kur’ana, iako je on u prozi, ne spada ni u jednu od gore navedene kategorije. Jezik Kur’ana nije potpuno slobodan (*mursel*) niti je rimovan (*sedž’*), nego se dijeli na ajeta koja se

kazivaju fasilom, rastavljanjem jednog od drugog ajeta. To nije rimovana proza niti je to rima. To je smisao riječi Uzvišenog Allaha u kojima stoji:

“Allah je objavio najljepši govor, Knjigu s međusobno sličnim ponavljanjima, odlomcima, od čega se ježi koža onima koji se boje svoga Gospodara (ez-Zummer, 23).

Na drugom mjestu Ibn Haldun citira i ovaj ajet u kome Allah kaže: *Kad fessalna l-ajati – Mi smo podijelili ajete na fasile* (el-En'am, 97). Završeci ajeta nazivaju se ‘rastavljačima’ (*fevasil*), budući da to nisu odlomci rimovane proze, niti je u njima obavezno ono što je obavezno u rimovanoj prozi, kao što to nisu ni rime” (Ibn Haldun, *Mukaddima*, Sarajevo, 2007, str. 2/1011).

Obilježje jednog unikata (*sedž'u l-Kur'ani feridun*)

Rimovana proza u Kur'anu je unikatno jedinstvena u svojoj vrsti. Oni koji negiraju postojanje rimovane proze u Kur'anu kao što je Bakillani, Rummani, Ibn Haldun i drugi, nisu u pravu, ističe Muhamed Ahmed el-Hufi, jer se ovdje radi o rimovanoj prozi koja je unikatno jedinstvena u svojoj vrsti. Nije to rimovana proza predislamskih Arapa. Oni su radije umjesto toga govorili o fasilama u Kur'anu navodeći kao dokaz gore navedeni ajet iz sure el-En'am koji prema mnogima ima značenje objašnjenja (*Safvetu t-tefasir*, 1/408), a ne podjele ajeta na fasile, kako je to preveo T. Muftić, a njega je u tome slijedio i redaktor prijevoda Amir Ljubović.

Prema tome, značenje kur'anskog ajeta: *Kad fessalna l-ajati li-qavmin je'alemune – Mi potanko objašnjavamo znamenja Naša ljudima koji razumiju* – ima značenje pojašnjenja, objašnjenja, a nikako podjele ajeta na fasile. Tako je taj ajet shvaćen i preveden kod svih naših prevodilaca Kur'ana. Isto značenje imaju i sljedeći kur'anski ajeti:

Ve kezalike nufessilu l-ajati ve li testebine sebilu l-mudžrimine – Tako Mi potanko izlažemo dokaze, da bi očevidan bio put kojim idu griješnici (el-En'am, 55).

Ve kulle šej'in fessalnu tefsilen – I sve smo Mi potanko objasnili (el-Isra', 12).

Efe gajre l-lahi ebtegi hakemen ve huve l-lezi enzele ilejkum l-Kitabe mufessalen – Zar da mimo Allaha tražim drugog sudiju kad je On Taj koji vam objavljuje Knjigu jasnu (el-En'am, 114).

U Kur'anu pa i u sunnetu Allahova Poslanika, ističe el-Hufi, nigdje nije kazano da su ajeti Kur'ana rimovani kao što nije kazano i da su podijeljeni na fasile.

U perfektu, prošlom vremenu, spomenuta je riječ *fesail* na devet mjesta u Kur'anu, u imperfektu na osam mjesta. *Tefsil* je spomenut u Kur'anu na pet mjesta, a *mufessal* na sedam mjesta, dok je *mufessalat* u Kur'anu spomenut samo dva puta. Na svim ovim mjestima ova riječ nije izašla iz svoga osnovnog značenja pojašnjenja, objašnjenja i pouke.

Iz svega ovoga jasno je da Kur'an nije rimovana proza poznata u predislamskom periodu koja je bila u službi forme, a ne sadržaja. Nije to ni fasila koja rastavlja kur'anske ajete. To je jedinstvena, samosvojna unikatna proza u arapskom jeziku. Čini se da su mnogi prihvatali termin fasila samo zato da bi dokazali da se idžaz, nadnaravnost, kur'anskog stila razlikuje od stila predislamskih Arapa.

Promjena načina izlaganja – *iltifat*

I ovo je vrlo značajno poglavljje u klasičnoj arapskoj stilistici u kome govornik mijenja načine izlaganja.

Iltifat je, po definiciji Ibnu l-Mu'atezza, prelaženje govornika od obavještavanja na oslovljavanje kao što je to vidljivo u Fatihi, prvoj kur'anskoj suri, koju mnogi navode gdje se najprije ide sa obavještavanjem:

El-Hamdu li l-lahi rabbi l'-alemin (Hvala Allahu, Gospodaru svjetova), pa tek onda se prelazi na oslovljavanje:

Ijjake na'budu ve ijake neste'inu (Samo Tebe obožavamo i samo od Tebe pomoć tražimo).

Ova promjena u načinu izlaganja vidljiva je i u jednoj od posljednjih kur'anskih sura:

Inna e'atejnake l-Kevseri fe salli li rabbike venhar – suretul-Kevser, 1–2 – Mi smo ti, uistinu, mnogo dobra dali, zato se Gospodaru svome moli i kurban kolji.

Sura je u prvom ajetu počela sa prvim licem (*Mi smo ti, uistinu, mnogo dobra dali*) da bi u drugom ajetu došlo do promjene načina izlaganja, umjesto prvog lica prešlo se na treće lice (*Zato se Gospodaru svome moli i kurban kolji*).

Huve l-lezi jusejjirukum fi l-berri ve l-bahri hatta iza kuntum fi l-fulki ve džerejne bihim... (Junus, 22).

Onje Taj Koji vam omogućava da kopnom i morem putujete. Pa kad ste u lađama i kad one zaplove s njima...

I ovdje se radi o promjeni načina izlaganja. Prijelaz iz drugog u treće lice. Bilo je za očekivati da ovaj ajet glasi: Hatta iza kuntum fi l-fulki ve džerejne bikum (Pa kad ste u lađama i kad one zaplove s vama).

Međutim, Kur'an je odstupio od toga pa je umjesto drugog uveo treće lice i time stavio do znanja da se prijetnja i grdnja na kraju ajeta odnosi samo na nevjernike a ne i na vjernike kako to stoji u našim prijevodima Kur'ana od Ljubibratića i Karabega preko Pandže i Čauševića pa do ovih najnovijih prijevoda Kur'ana. (Šejhun, *Min esrari l-belaga*, 12, Zerkeši, el-Burhan, 3/366).

Prijelaz iz drugog u treće lice: *Summe innekum ej juhe d-dalune l-mukezzibune – Tada čete vi, o zabludjeli, koji, poričete proživljenje (el-Vaqi'a, 51).*

Nakon ovoga Kur'an je promijenio način izlaganja pa je u daljem tekstu uveo treće lice: *Haza nuzuluhum jevme d-dini (To će na onom svijetu biti njihova gozba)*. To stoga da bi umanjio njihov značaj i učinio ih još više poniženim. Bilo je za očekivati da se kaže: *Haza nuzulukum jevme d-dini (To će na onom svijetu biti vaša gozba)*. Međutim, Kur'an je promijenio način izlaganja iz gore navedenih razloga (*Safvetu t-tefasiri*, 3/317).

Postoji više vrsta načina izlaganja, a samo jedna nije prisutna u Kur'anu. To je prijelaz od drugog u prvo lice, odnosno prijelaz od oslovljavanja u monolog. Ta forma monološkog karaktera ne postoji u Kur'anu, ističe Šejhun u gore navedenom djelu.

Povodi objave Kur'ana

I povodi objave Kur'ana u ovome djelu i Izboru tekstova iz oвoga djela zauzimaju jedno od vrlo značajnih mјesta. Oni su izdvojeni kao posebno poglavlje. Nisu sistematizovani niti je njihova vjerodostojnost provjeravana u osnovnom djelu i izboru iz toga djela. Autori djela iz oblasti tefsira bili su popustljivi u prenošenju predaja, kao primjer neka nam posluži događaj koji se desio u vremenu Poslanika kada se Sealeb ibn Hatib obratio Poslaniku da mu pomogne da postane bogat, a on se obavezuje da će svoj imetak dijeliti i zekat davati. Međutim, kada je postao bogat, bogatstvo ga je toliko okupiralo da je zaboravio i džemат i namaz u džematu, a kada su sakupljači zekata po nalogu Poslanika došli kod njega i zatražili zekat, on ih je odbio. Tim povodom je objavljen ajet u kome stoji:

Ima ih koji su se obavezali Allahu: Ako nam iz obilja dadne mićemo, zaista, dijeliti i bićemo, doista, dobri (et-Tevbe, 75).

Ovaj događaj je zabilježen kod svih komentatora Kur'ana. Skoro da nema nijednog mufessira koji to nije zabilježio iako se u lancu prenosilaca nalaze ljudi koji su skloni zaboravu. (Vadi'i, es-Sahihu l-Musnedu min esbabii n-nuzuli, 19).

Inače, povodi objave pojedinih ajeta govore o događajima u tom vremenu koji su provocirali objavu pojedinih kur'anskih ajeta kao što je objava ajeta iz sure el-Leheb: "Tebbet jeda Ebi Lehebin ve tebbe" koja govori o stavu Ebu Leheba prema Poslaniku, zatim pitanja koja koja su u tom vremenu postavljana Poslaniku na koja je on odgovarao putem objave (vahja) kao što je pitanje o li'anu, potvori kada je Uvejmır, poznati ashab, došao Poslaniku i zatražio da mu Poslanik objasni stav islama po ovom pitanju. Buhari to bilježi u odjeljku o Razvodu braka (Talak). Tu bilješku ovdje u cijelosti donosimo:

Buhari bilježi lancem prenosilaca koji seže do Sehla b. Sada Saidija da je Uvejmir Adžlani došao Poslaniku, alejhi s-selam, i upitao ga: "Allahov Poslaniče, šta misliš o tome kad čovjek sa svojom suprugom zatekne drugog čovjeka, hoće li ga ubiti, pa da i vi njega ubijete ili će postupiti drugačije?" Malo poslije toga objavljen je sljedeći kur'anski ajet:

A oni koji okrive svoje žene a ne budu imali drugih svjedoka nego su samo oni svjedoci, potvrđiće svoje svjedočenje zakletvom Allahom i to četiri puta da, zaista, govore istinu (en-Nur, 6).

Neki navode lancem prenosilasa koji seže do Ikrime i Ibn Abbasa da je to bio Hilal b. Umejje koji je pred Poslanikom optužio svoju ženu za preljubu. Bit će to primjer u kome je više povoda provociralo objavu samo jednog ajeta. Međutim, postoje i primjeri u kojima je objavljeno više ajeta samo zbog jednog povoda objave. Mnogi navode primjer Ummi Seleme koja je jednom prilikom rekla Poslaniku da nije čula da se u Kur'anu spominju i žene kao muhadžirke. Tim povodom objavljena su tri kur'anska ajeta iz tri različita poglavљa Kur'ana (Alu-Imran, 195; el-Ahzab, 35. i en-Nisa, 32).

Povodi objave i prijevodi Kur'ana

Za pravilno razumijevanje kur'anskog teksta neophodno je poznавanje povoda objave Kur'ana. Povodi objave su ključ u razumijevanju kur'anskog teksta. To je vidljivo u ajetu koji ovdje donosimo:

Vela tenkihu l-mušrikati hatta ju'minne ve le emetun mu'minetun hajrun min mušriketin ve lev e'adžebekum vela tunkuhu l-mušrikine hatta ju'minu ve le 'abdun mu'minun hajrun min mušrikin ve lev e'adžebekum (el-Bekare, 221).

Ne ženite se mnogoboškinjama, dok ne postanu vjernice. Uistinu je robinja vjernica bolja od mnogoboškinje makar vam se ova i sviđala. Ne udavajte vjernice za mnogobošce, dok ne postanu vjernici. Uistinu je rob vjernik bolji od mnogobošca makar vam se i dopadao.

Ajet je objavljen, prema Tirmiziju (5/328, hadis br. 3177), kada je Mersad b. Ebi Mersad prema uputstvima Allahova Poslanika tajno prebacivao ashabe, drugove Allahova Poslanika iz Meke u Medinu. Jednom prilikom je u Meki susreo svoju djevojku iz vremena džahilijeta koja je bila jako lijepa i koja je njemu predložila da je oženi, a on je to uslovio dozvolom Poslanika. Kada se vratio u Medinu, upitao je Poslanika o tome i tim povodom je objavljen gornji ajet.

Hadir bilježi i Ebu Davud (2/227, hadis br. 2051) i Ibn Džerir et-Taberi (18/71) koji kaže da se u seneđu, lancu prenosilaca, nalazi i jedan nepoznati prenosilac. Međutim, Hakem u Muhtesaru (2/166) ističe da je lanac prenosilaca sahih (dobar), a to potvrđuje i Zehebi (es-Sahihu l-Musned, str. 142; Sujuti, Lubab na marginama Tefsiru l-Dželalejni, str. 94).

265

JUSUF RAMIĆ

Besim Korkut je zanemario povode objave ovoga ajeta: *Ne ženite se mnogoboškinjama dok ne postanu vjernice! Uistinu je vjernica bolja od mnogoboškinje... Ne udavajte vjernice za mnogobošce dok ne postanu vjernici!... Uistinu je vjernik bolji od mnogobošca...* (Prijevod Kur'ana, 1977. god.)

Na isti način su ovaj ajet preveli i oni prije njega. Muhamed Pandža i Džemaluddin Čaušević, te Omer Mušić, Alija Nametak i Husein ef. Đozo, sve sama zvučna imena u Bošnjaka u vremenu socijalizma.

Zaključak

Rad tretira neka pitanja iz oblasti arapske stilistike u Tekstovima iz tefsira prema djelu Muhameda Alija Sabunija, nedavno preminulog u Ada Pazaru u Turskoj gdje je i ukopan pored džamije u kojoj je držao predavanja iz oblasti tefsira. Izbjegao je ratna razaranja u Siriji i sa porodicom emigrirao u Tursku. Rođen je u Halepu, sjevernom dijelu Sirije 1930, a umro u Turskoj 2021. godine. Bio je izuzetan naučnik hanefijskog smjera. Napisao je velik broj djela a jedno od najvažnijih je njegovo djelo *Safvetu t-tefasir*, koje je doživjelo veliki broj izdanja i koje je

prevedeno na mnoge jezike. Kod nas nije prevedeno ali jeste napravljen izbor iz ovoga djela za potrebe učenika Gazi Husrev-begove medrese.

Selektivna literatura

- Muhamed Ali es-Sabuni, *Safvetu t-tefasir, tefsirun li l-Kur'ani l-kerimi*, prvi, drugi i treći tom, treće izdanje, Daru s-Sabuni, Kairo, 1980.
- Zijad Ljevaković, Tekstovi iz tefsira za treći i četvrti razred Gazi Husrev-begove medrese prema djelu *Safvetu t-tefasir*, priredio i prema temama odabrao direktor Medrese, Sarajevo, 1992.
- Teufik Muftić, *Klasična arapska stilistika*, Rijaseta Islamske zajednice, Izdavački centar Rijaseta el-Kalem, Sarajevo, 1995.
- Jusuf Ramić, *Povodi objave Kur'ana*, treće prošireno izdanje, Conne-ctum, Sarajevo, 2019.
- El-Vadi'i, es-Sahihu l-Musnedu min esbabî n-nuzuli, Mektebetu Ibn Tejmije, Kairo, četvrto izdanje, 1987.
- Buharijeva zbirka hadisa, *Sahihu l-Buhari*, prijevod na bosanski jezik, grupa prevodilaca, Sarajevo, 2009.
- Mahmud Sejjid Šejhun, *Min esrari l-belaga fi l-Kur'ani*, Kairo, 1984.
- Ahmed Muhamed el-Hufi, *Me'a l-Kur'ani l-kerimi*, Kairo, 1971.
- Ali Muhamed Hasan el-Ammari, *Min esrari l-Kur'ani*, Kairo, 2001.
- Ibrahim Muhamed Abdullah el-Huli, *Et-Tearidu fi l-Kur'ani*, Kairo, 2004.
- Ševki Dajf, *Mu'adžizetu l-Kur'ani*, Kairo, 2002.

**Dr. Jusuf Ramić,
prof. emeritus**