



ZBORNİK RADOVA FAKULTETA ISLAMSkih NAUKA
PROCEEDINGS OF THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES

SARAJEVO 2022

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

U OVOM BROJU PIŠU /
THEY WRITE IN THIS ISSUE

26/2022

Almir Fatić
Muhamed Fazlović
Džemal Latić
Elmir Mašić
Zuhdija Hasanović
Adnan Srebrenica
Kenan Musić
Rešid Hafizović
Haris Veladžić
Nedim Begović
Samedin Kadić
Dina Sijamhodžić-Nadarević
Ahmed Čolić
Edin Jahić
Mehmed Kico
Zehra Alispahić
Amira Trnka-Uzunović
Vedad Hurić

IZDAVAČ / PUBLISHER

Fakultet islamskih nauka
Faculty of Islamic Studies

GLAVNI UREDNIK / EDITOR-IN-CHIEF

Zuhdija Hasanović

UREDNIK / EDITOR

Almir Fatić

SEKRETAR / SECRETARY

Samedin Kadić

REDAKCIJA / EDITORIAL STAFF

Orhan Bajraktarević, Amrudin Hajrić, Murteza
Bedir (Istanbul), Hamid Merwani (Qatar), Stefan
Schreiner (Tubingen)

SAVJET / COUNSEL

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

PRIJEVOD / TRANSLATION

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

LEKTURA / PROOFREADING

Alma Genjac-Nakičević

TEH. UREĐENJE / TECH. ARRANGEMENT

Haris Dubravac

DIZAJN / DESIGN

Berin Spahić

ADRESA / ADDRESS

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

PRINT ISSN

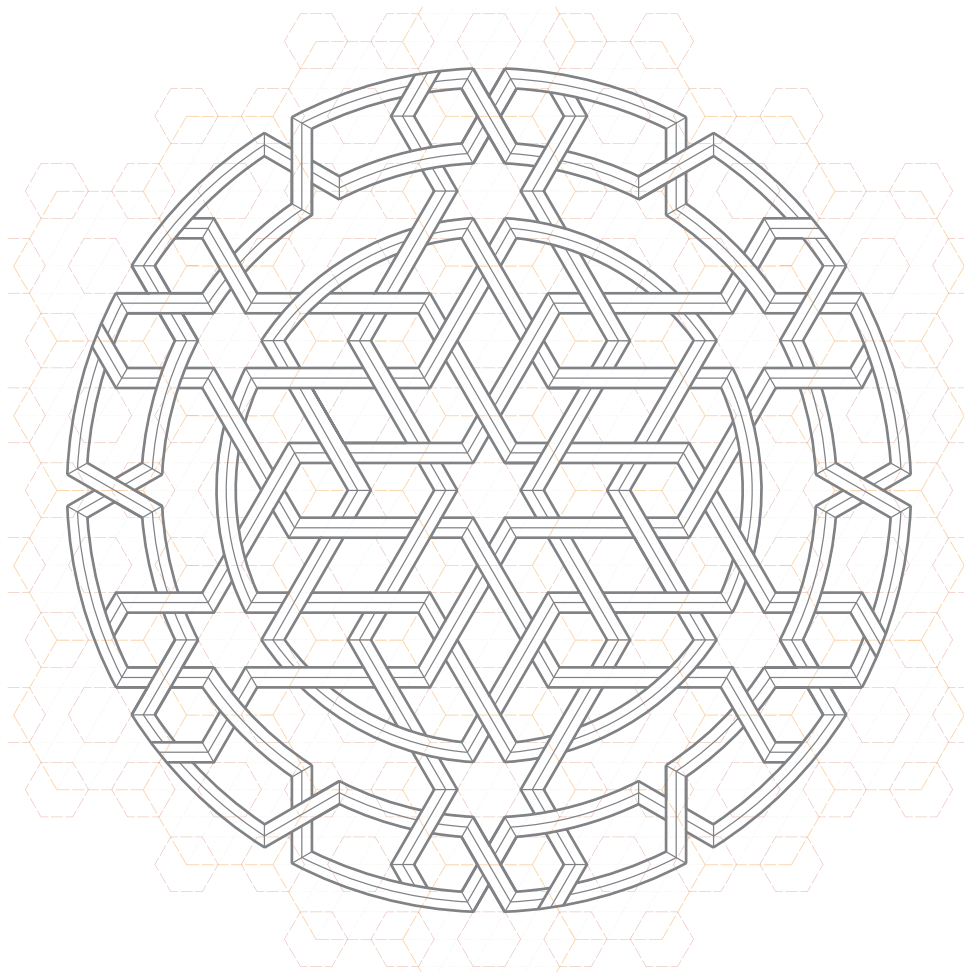
1512-7648

ONLINE-ISSN

2744-2071

Zbornik je indeksiran u EBSCO Publishing i CEEOL bazama

UNIVERZITET U SARAJEVU
FAKULTET ISLAMSKIH NAUKA



26 2022 | ZBORNIK
RADOVA

SADRŽAJ CONTENTS

Uvod
Introduction

7

13

Almir Fatić
Muhamed Fazlović

Tematski tefsir i druge
metode tumačenja Kur'ana
Thematic Tafsir and Other
Methods of Interpreting the Qur'an

Džemal Latić

Ima li u Kur'anu nearapskih riječi
Are There Non-Arabic
Words in the Qur'an

29

57

Elmir Mašić

Uporedna analiza kur'anskih
kazivanja o Jusufu i Musau, a.s.
Comparative Analysis of the Qur'anic
Narratives About Joseph and Moses,
May God Grant Them Peace

Zuhdija Hasanović
Adnan Srebrenica

Motivacijska vještina
Allahovog Poslanika, s.a.v.s.
The Motivation Skill of the
Messenger of Allah, P.b.u.h.

81

109

Kenan Musić

Prenošenje sunneta između
pravnih škola i hadiske znanosti
Transmission of the Sunnah Between Legal
Schools and the Science of Hadith

Rešid Hafizović

Jezik vjere i metafora u njemu
The Language of Faith
and Metaphors in it

129

147

Haris Veladžić

Razumijevanje ličnosti Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., i objave u djelima Ivana Damaščanskog
Understanding the Personality of God's Prophet Muhammad, P.b.u.h, and the Revelation in the Works of John of Damascus

Nedim Begović

Pretpostavke za nasljeđivanje u šerijatskom i bosanskohercegovačkom nasljednom pravu
Conditions for Inheritance in Sharia and Bosnian-Herzegovinian Inheritance Law

165

189

Samedin Kadić

Filozofija sopstva u djelu Muhameda Ikbala
The Philosophy of the Self in the Work of Muhammad Iqbal

Dina Sijamhodžić-Nadarević

Primjena obrazovnih taksonomija u pisanju i evaluaciji ishoda učenja u visokoškolskom obrazovanju
Application of Educational Taxonomies in Writing and Evaluation of Learning Outcomes in Higher Education

233

261

Ahmed Čolić

Pedagoško i religijsko razumijevanje odgajanikove prirode
Pedagogical Understanding of an Educator's Nature

Edin Jahić

Suvremenost u prostornim koncepcijama i arhitektonskom izrazu Sinānovih džamija
Contemporaneity in Spatial Concepts and Architectural Expression of Sinān Mosques

285

329

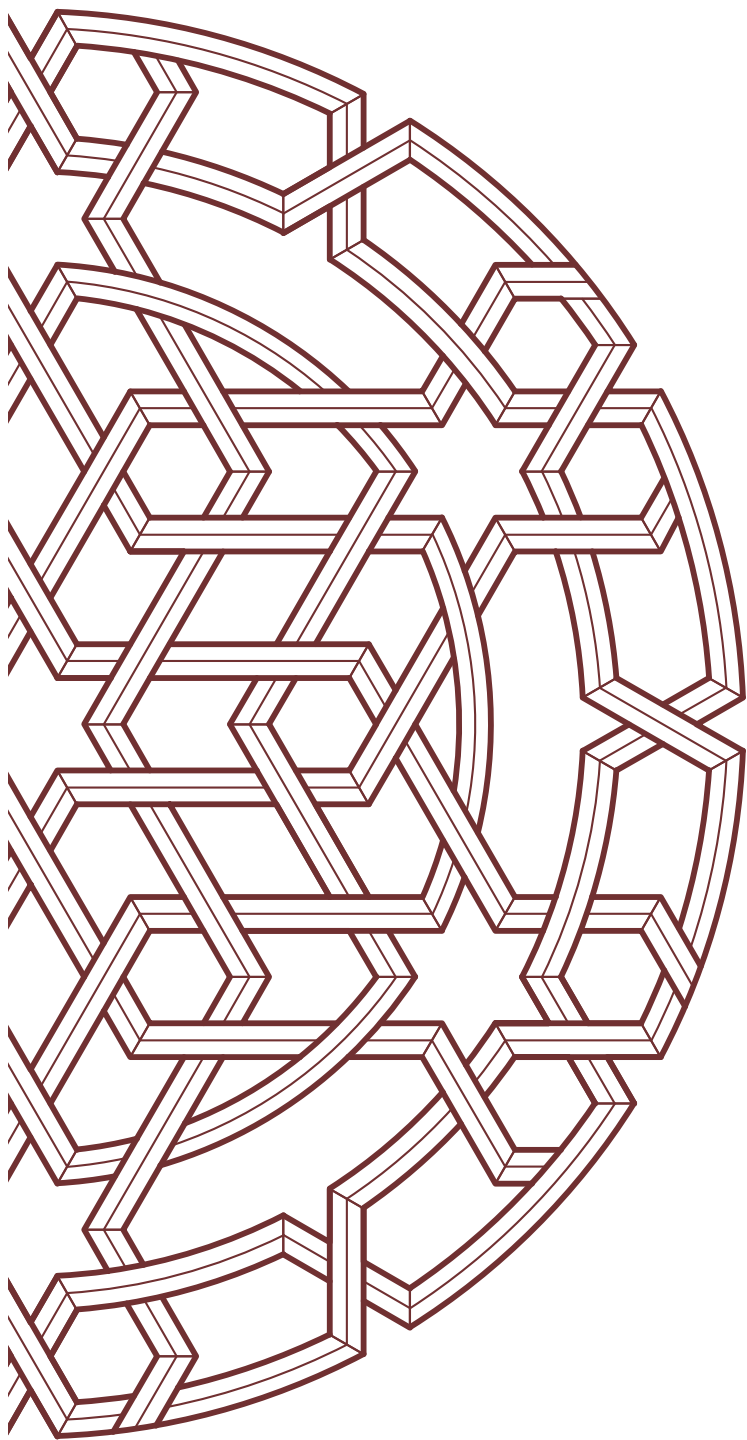
Mehmed Kico

Mesud Hafizović i prevođenje
Mesud Hafizović and Translation

**Zehra Alispahić
Amira Trnka-Uzunović
Vedad Hurić**

Bibliografija radova
prof. Mehmeda Kice

341



Uvod

Bismillahir-Rahmanir-Rahim

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

Nakon dvogodišnjeg posebnog režima rada uzrokovanog pandemijskim djelovanjem COVID-19, u kojem su nastavne aktivnosti premještene u virtualni svijet, a sve ostale reducirane ili odgođene, Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu nastavlja u 2022. godini u punom kapacitetu kroz redovni nastavni proces, naučnoistraživački rad i međunarodnu saradnju sa srodnim ustanovama ispunjavati misiju obrazovanja dobrog čovjeka.

Nastavni proces se realizira na tri ciklusa kroz osam studijskih programa, među kojima je i zajednički program sa druga dva teološka fakulteta pod nazivom: *Međureligijski studiji i izgradnja mira*.

U završnoj je fazi realizacija evropskog naučnoistraživačkog projekta RESILIENCE (REligious Studies Infrastructure: tooLS, Experts, conNections and Centers), u okviru EU programa za istraživanje i razvoj H2020.

Nakon pandemijskog zatišja u svega tri mjeseca Fakultet je organizirao tri veoma važne naučne konferencije međunarodnog karaktera. Od 24. do 26. augusta održana je na engleskom jeziku konferencija pod nazivom: “Travellers in Ottoman lands: The Balkans, Anatolia and beyond (Putnici u osmanskim zemljama: Balkan, Anadolija i šire)” u organizaciji The Association for the Study of Travel in Egypt and the Near East – ASTENE

(Asocijacije za proučavanje putovanja u Egiptu i Bliskom Istoku) i Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu.

Na konferenciji je naglašeno da putovanje ima poseban značaj ne samo u životu muslimana na ovim prostorima i njihovom susretanju s drugim nego ima duboko značenje u islamskoj duhovnosti, svjetonazoru i praksi. Cilj ove konferencije bio je da istraži pojavu i pojam putovanja u njegovoj višedimenzionalnosti i slojevitosti. Na konferenciji je učestvovalo preko četrdeset izlagača iz različitih disciplina koji su došli iz Bosne i Hercegovine, Hrvatske, Srbije, Austrije, Italije, Francuske, Njemačke, Nizozemske, Belgije, Velike Britanije, Turske, Ujedinjenih Arapskih Emirata, Saudijske Arabije i Sjedinjenih Američkih Država.

Polovinom septembra, tačnije 15. i 16. Fakultet islamskih nauka, Reset DOC, Reset Dialogues i Gazi Husrev-begova biblioteka u Sarajevu organizirali su Međunarodnu konferenciju pod nazivom: "Kako do pomirenja: komparativna perspektiva". Uspoređujući teorije, iskustva i najbolje prakse, ova međunarodna konferencija imala je za cilj ostvarenje korisnih uvida i davanje konkretnih preporuka za sve one koji su uključeni u osjetljive procese pomirenja na različitim geografskim područjima.

Konferencija je okupila istraživače i stručnjake iz prakse koji su, između ostalog, govorili o tome kako vjerske i političke zajednice potiču istinsko i trajno pomirenje, koji su održivi putevi postizanja pomirenja: put civilnog društva i društvenih pokreta ili put diplomacije, djelovanju komisija za traženje istine i službenih izjava te o tome koja je uloga teologije u procesu rekonstrukcije identiteta.

Također u dva dana 17. i 18. novembra tekuće godine održana je konferencija s međunarodnim učešćem pod nazivom: "Trideset godina Islamske vjeronauke u odgojno-obrazovnom sistemu Bosne i Hercegovine: iskustva, izazovi i perspektive".

Konferenciju su organizirali Fakultet i Uprava za obrazovanje i nauku Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u povodu obilježavanja tridesetogodišnjice postojanja Islamske vjeronauke u odgojno-obrazovnom sistemu Bosne i Hercegovine

(1992–2022) i osnivanja Studijskog programa islamske vjeronauke i religijske pedagogije. U okviru konferencijskih izlaganja predstavljeni su uloga i značaj vjerskog obrazovanja u javnom odgojno-obrazovnom sistemu. Kroz pregled mnogostrukih iskustava vjeronaučnog obrazovanja u odgojno-obrazovnom sistemu Bosne i Hercegovine i odgojno-obrazovnim sistemima u regionu (Hrvatska i Srbija) i Evropi (Austrija, Njemačka), analizirani su uloga, značaj, ciljevi, položaj i status te ishodi i utjecaji vjeronauke. Na konferenciji su predstavljena iskustva vjeronaučnog obrazovanja iz ugla rimokatoličke, pravoslavne i islamske vjeronauke, a bilo je riječi i o ulozi Fakulteta islamskih nauka u obrazovanju vjeroučiteljskog kadra.

Kritički su analizirani izazovi koji stoje pred vjeronaukom na planu tumačenja i poučavanja vjere između religijske tradicije i modernosti u javnom prostoru, društvenih i kulturnih izazova koji stoje pred vjeroučiteljima u odgoju, poželjnih osobina vjeroučitelja, obilježja kulture i vrijednosti mladih u susretu s vjeronaukom te izazova u kontekstu realizacije vjeronaučne nastave. Govorilo se i o perspektivama islamskog obrazovanja unutar školskog sistema, novim potrebama i zahtjevima u obrazovanju i jačanju kompetencija vjeroučiteljskog kadra, inovacijama u islamskom obrazovanju u kontekstu kurikulumu, udžbenika i nastavnih materijala te o primjeni novih kreativnih nastavnih modela u realizaciji nastave.

Po osamnaesti put održana je Diploma u islamskim naukama, sada pod nazivom “Uvod u izučavanje islama”, na kojoj je ove godine preko digitalne platforme učestvovalo 20 polaznika iz Bosne i Hercegovine, Italije, Francuske i Švedske.

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.

Sve navedene aktivnosti govore o posvećenosti nastavnog i nenastavnog osoblja promoviranju i afirmiranju Fakulteta

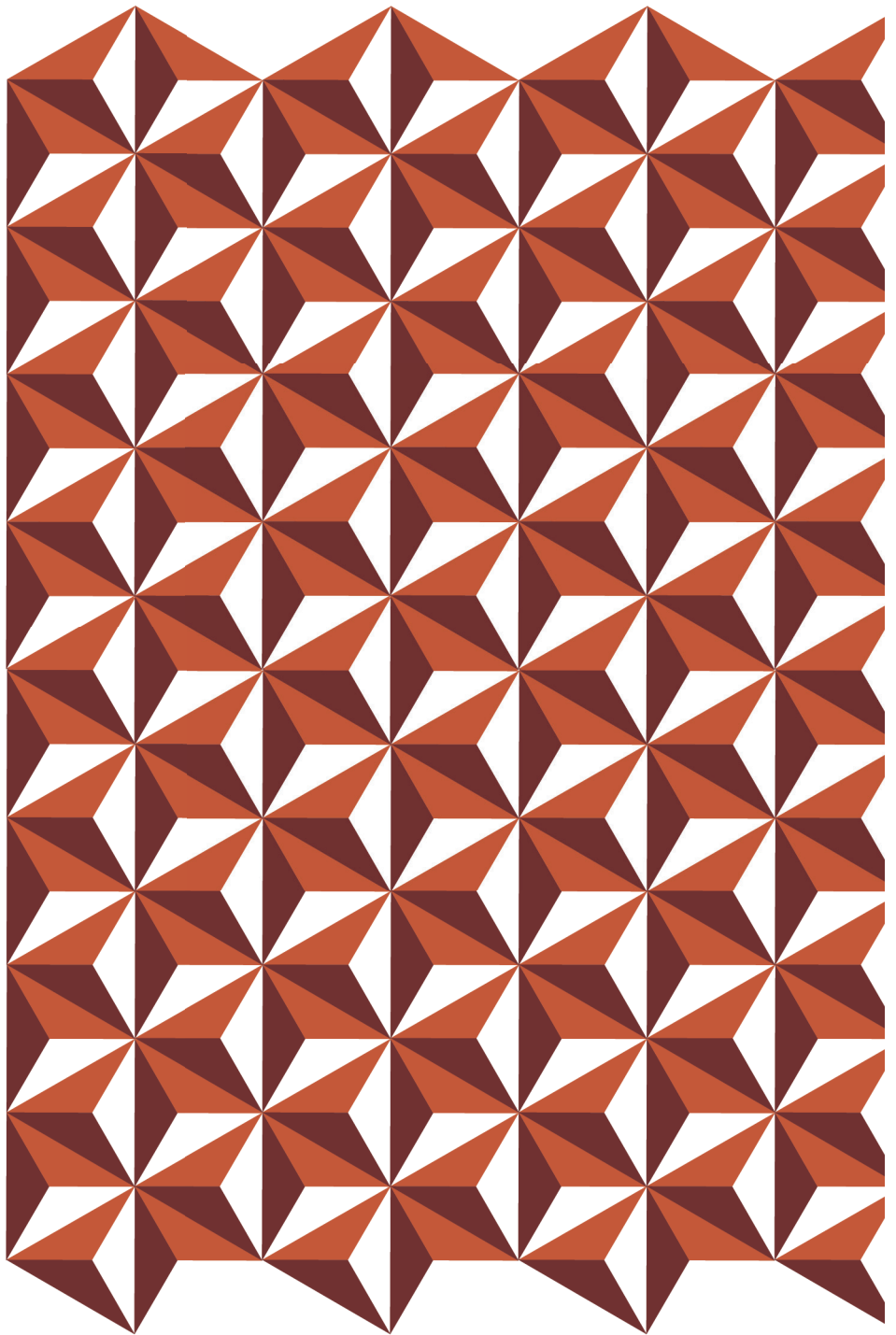
islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu, koja su u funkciji ostvarivanja misije obrazovanja dobrog čovjeka.

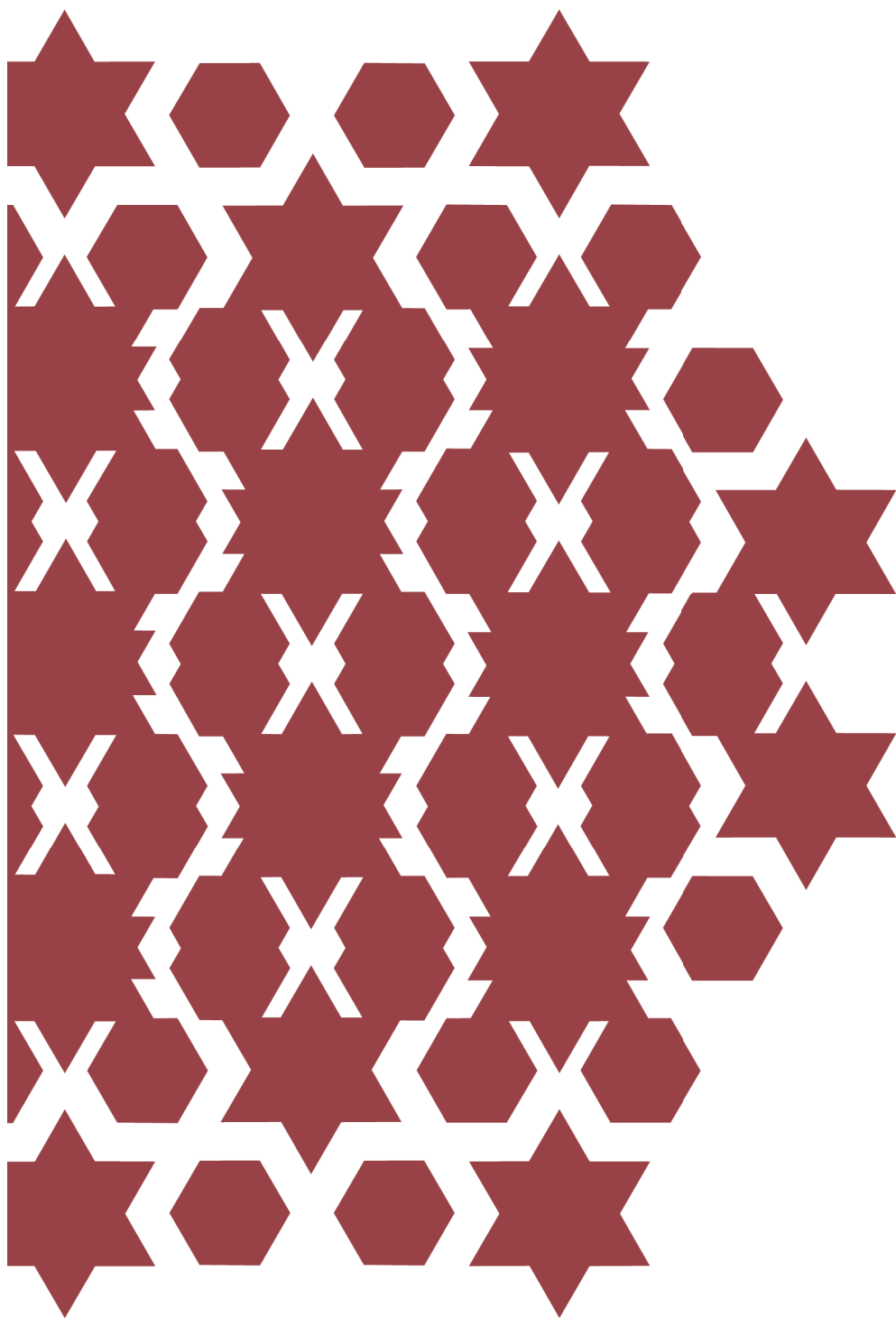
U ovom 26. broju Zbornika radova očekuje nas četrnaest tekstova naših cijenjenih nastavnika i saradnika, kao i nastavnika i saradnika drugih bosanskohercegovačkih univerziteta: rahm. prof. dr. Mehmeda Kice, prof. dr. Rešida Hafizovića, prof. dr. Džemaludina Latića, prof. dr. Almira Fatića i mr. Muhameda Fazlovića, prof. dr. Zuhdije Hasanovića i dr. hfz. Adnana Srebrenice, prof. dr. Nedima Begovića, prof. dr. hfz. Kenana Musića, prof. dr. Edina Jahića, prof. dr. Zehre Alispahić, prof. dr. Amire Trnka-Uzunović i mr. Vedada Hurića, prof. dr. Dine Sijamhodžić-Nadarević, doc. dr. Samedina Kadića, dr. hfz. Elmira Mašića, mr. Harisa Veladžića i mr. Ahmeda Čolića.

Autori obrađuju teme iz tefsira, hadisa, šerijatskog nasljednog prava, teologije, islamske filozofije, savremene islamske misli, kulturne historije, islamske civilizacije, pedagogije, psihologije, lingvistike i književnosti.

Zahvaljujem se autorima tekstova, članovima redakcije, recenzentima, lektoru, prevodiocima sažetaka na arapski i engleski jezik te tehničkom uredniku na ponuđenim sadržajima visoke naučne referentnosti u veoma dopadljivoj formi.

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





ALMIR FATIĆ MUHAMED FAZLOVIĆ

Tematski tefsir i druge metode tumačenja Kur'ana

Almir Fatić

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

Muhamed Fazlović

viši asistent na Katedri za tefsir
(tumačenje Kur'ana)
muhamed.fazlovic@fin.unsa.ba

Stručni rad

Primljeno: 12. 07. 2022.
Prihvaćeno: 05. 10. 2022.

Ključne riječi

metode tumačenja Kur'ana,
tematski tefsir (*al-tafsīr al-
mawḍūʿī*), analitički tefsir
(*al-tafsīr al-tahlīlī*), koncizni
tefsir (*al-tafsīr al-iḡmālī*),
komparativni tefsir (*al-tafsīr
al-muqāran*)

Sažetak

Sve metode tumačenja Kur'ana imaju isti cilj: otkrivanje i objašnjavanje značenja i intencija Kur'ana, ali se do toga cilja dolazi na različite načine. To razilaženje je sasvim razumljivo i opravdano. Neke metode tefsira smatraju se osnovnim, kao polazne tačke za druge metode ili vrste tefsira, tako da ih komentator bilo kojeg metoda ne može zaobići. Tako, analitički tefsir (*al-tafsīr al-tahlīlī*) predstavlja osnovu konciznog tefsira (*al-tafsīr al-iḡmālī*), tematskog tefsira (*al-tafsīr al-mawḍūʿī*) i komparativnog tefsira (*al-tafsīr l-muqāran*). Ovaj rad bavi se razlikama između tematskog tefsira i drugih spomenutih metoda tumačenja Kur'ana.

Almir Fatić
Muhamed Fazlović

ألمير فاتيتش
محمد فضلو فيتش

Thematic Tafsir and Other Methods of Interpreting the Qur'an

التفسير الموضوعي وأساليب تفسير القرآن الكريم الأخرى

Key words:

methods of interpreting the Qur'an, thematic tafsir (*al-tafsir al-mawḍū'ī*), analytical tafsir (*al-tafsir al-taḥlīlī*), concise tafsir (*al-tafsir al-iḡmālī*), comparative tafsir (*al-tafsir al-muqāran*)

الكلمات المفتاحية:

أساليب تفسير القرآن الكريم، التفسير الموضوعي، التفسير التحليلي، التفسير الإجمالي، التفسير المقارن

14

Abstract:

All methods of interpreting the Qur'an have the same goal of discovering and explaining its meaning and intentions, but this goal is reached in different ways. That divergence is completely understandable and justified. Some methods of tafsir are considered fundamental as starting points for other methods, so that a commentator of any method cannot avoid citing them. Thus, analytical tafsir (*al-tafsir al-taḥlīlī*) represents the basis of concise tafsir (*al-tafsir al-iḡmālī*), thematic tafsir (*al-tafsir al-mawḍū'ī*) and comparative tafsir (*al-tafsir l-muqāran*). This paper examines the differences between thematic tafsir and other mentioned methods of interpreting the Qur'an.

الملخص:

إن لجميع أساليب تفسير القرآن الكريم نفس الهدف، وهو كشف وشرح دلالات ومقاصد القرآن الكريم، والوصول إلى ذلك الهدف يتم بالطرق المختلفة. وذلك الخلاف طبيعي ومبرر تماما. تُعتبر بعض أساليب التفسير أساسية بوصفها المنطلقات للأساليب أو التفاسير الأخرى، بحيث لا يمكن لتابع أي أسلوب تجنبها. فالتفسير التحليلي يمثل أساس التفسير الإجمالي، والتفسير الموضوعي، والتفسير المقارن. ويهتم هذا البحث بالاختلافات بين التفسير الموضوعي وأساليب تفسير القرآن الكريم المذكورة الأخرى.

Uvod

Sve metode tumačenja Kur'ana imaju isti cilj: otkrivanje i objašnjanje značenja i intencija Kur'ana (*kašf wa bayān ma'ānī wa maqāšid al-Qur'ān*). Do tog cilja mufessiri dolaze na različite načine, tj. koriste različite metode (*manhağ* pl. *manāhiğ*; ar. منهج ج مناهج). Otuda se kaže *manāhiğ al-mufassirīn* (مناهج المفسرين), tj. metode mufessira, komentatora Kur'ana u tumačenju Kur'ana.¹ “Metod (*manhağ*) je put koji vodi do zacrtanog cilja”,² ili: “postupci, putevi i pravila koja mufessir slijedi u svom tumačenju Kur'ana”.³

Razilaženje u pogledu metoda nije oprečno ili suprotstavljeno razilaženje (*ihtilāf taḏādd*), već razilaženje u pristupima (*ihtilāf tanawwu'*).⁴ To razilaženje se, zapravo, događa zbog nezostavnih pitanja kao što su: *kako* doći do cilja, *kojim* putem ići, *koje* tefsirske izvore (*mašādir*) koristiti, *koja* tefsirska sredstva (*adawāt al-tafsīr*) upotrijebiti (predajna, intelektualna itd.) te na koji način ih i u kojoj formi prezentirati.

1 Pod naslovom *manāhiğ al-mufassirīn* (مناهج المفسرين) napisana su brojna djela i studije u savremeno doba, npr. v.: Musā'id Muslim Āli Ġa'far, *Manāhiğ al-mufassirīn*. Riyād: Wizāra al-ta'līm al-'ālī wa l-baḥs al-'ilmī, 1980; Muṣṭafā Muslim, *Manāhiğ al-mufassirīn*. Dār al-muslim, 1415. h.; Maḥmūd al-Naqrāšī al-Sayyid al-'Alī, *Manāhiğ al-mufassirīn min al-'aṣr al-awwal ilā al-'aṣr al-ḥadīth*, Burayda: Maktaba al-naḥḍa, 1986; Munī' b. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhiğ al-mufassirīn*. Cairo, Beirut: Dār al-kutub al-mišrī, Dār al-kitāb al-lubnānī, 1421. h.; 'Alī b. Sulaymān al-'Abīd, *Manāhiğ al-mufassirīn*. Riyād: Dār al-tadmuriyya, 2019.

Takoder, koristi se i sintagma *manāhiğ al-tafsīr* (metode tumačenja Kur'ana), npr. v.: Muṣṭafā al-Šawī al-Ḥuwayyī, *Manāhiğ fī al-tafsīr*. Al-Iskandariyya: Manša'a al-ma'ārif, s.a.; Muḥammad Āli al-Riḍa'i al-Iṣfahānī, *Manāhiğ fī al-tafsīr wa ittiğāhuh*. Qom: Markaz al-ḥaḍāra li tanmiya al-fikr al-islāmī, 2008.

Brojne su i studije te magistarske i doktorske disertacije koje obrađuju metod (*manhağ*) jednog mufessira, npr. al-Ṭabarī i njegov metod u tafsīru, metod Ibn Kaṭīra, metod al-Qurṭubija itd. Na bosanskoj jeziku izdvajamo: Enes Karić, *Tefsīr – Uvod u tefsirske znanosti*. Sarajevo: Bosanska knjiga, 1995, poglavlje: “Metode tumačenja Kur'ana”, 208–221; Jusuf Ramić, *Tefsīr – Historija i metodologija*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2001. Karić u svom *Uvodu* (209) izdvaja deset metoda tumačenja Kur'ana: 1. tumačenje Kur'ana Kur'anom; 2. tumačenje Kur'ana tradicijom; 3. racionalno tumačenje Kur'ana; 4. lingvističko tumačenje; 5. stilističko tumačenje; 6. sufijsko ili ezoteričko tumačenje; 7. znanstveno tumačenje; 8. historijsko tumačenje; 9. tematsko tumačenje i 10. ostala tumačenja.

2 Al-'Abīd, *Manāhiğ al-mufassirīn*, 15.

3 Fahd b. 'Abd al-Raḥmān b. Sulaymān al-Rūmī, *Uṣūl al-tafsīr wa manāhiğuh*. Riyād: Dār ṭayyiba, 1424. h., 55.

4 Sintagme *ihtilāf taḏādd* i *ihtilāf tanawwu'* preuzimamo iz djela *Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr* (Cairo: Maktaba al-turāt al-islāmī, s.a.) Ibn Taymiyyea, koje on koristi objašnjavajući razilaženja prethodnika (*salaf*) u pogledu tumačenja Kur'ana smatrajući ga “najispravnijim stanovištem o pitanju razlika među njima u tumačenju Kur'ana” (48). Mi ovim sintagmama dajemo šire značenje primjenjujući ih na sve metode tumačenja Kur'ana.

Neke metode tefsira smatraju se osnovnim ili temeljnim, kao polazne tačke za druge metode ili vrste tefsira, tako da ih mufessir bilo kojeg metoda jednostavno ne može zaobići. Tako, analitički tefsir (*al-tafsīr al-tahlīlī*) predstavlja osnovu konciznog tefsira (*al-tafsīr al-iġmālī*), tematskog tefsira (*al-tafsīr al-mawḏūʿī*) i komparativnog tefsira (*al-tafsīr l-muqāran*).⁵

To je zbog toga što se analitički tefsir (*al-tafsīr al-tahlīlī*) bavi: 1. lingvističkim značenjem riječi i njihovim značenjima u šeri'atu; 2. istraživanjem veza između riječi u rečenici i između rečenica u jednome ajetu te između ajeta u surama (*munāsabāt*); 3. proučavanjem kira'eta (*al-qirāʾāt*) i njihovog utjecaja na značenje ajeta; 4. istraživanjem gramatike / fleksije (*i'rāb*) i njezinom ulogom u stilskim postupcima; 5. i'džāzom (*i'ġāz*) Kur'ana; 6. akaidskim (*'aqā'id*) implikacijama u ajetima; 7. pravnim implikacijama (*aḥkām*) itd.⁶ U najkraćem, mufessir *analitičkog tefsira* detaljno analizira svaki kur'anski ajet sa svih mogućih aspekata.

Onaj ko tumači Kur'an metodom konciznog tefsira (*al-tafsīr al-iġmālī*) ne može valjano izvršiti svoj zadatak sve dok ne prouči i ne spozna detalje vezane za analitički tefsir. Isto tako, onaj ko primjenjuje metod komparativnog tefsira (*al-tafsīr l-muqāran*) mora imati uvid u ono što su kazali mufessiri *analitičkog i konciznog tefsira* o kur'anskim ajetima da bi spoznao jezičko značenje riječi kur'anskih ajeta i shvatio koje značenje je ispravno a koje, eventualno, nije, šta u tim tumačenjskim iskazima ne izlazi iz okvira duha Teksta i osnovnog cilja ajeta, šta je u njima pretjerano i (pro)tumačeno na način na koji predmetni ajet to ne može podnijeti i sl.⁷

- 5 Ove četiri spomenute vrste tefsira definirali smo u našem radu "Uvod u tematski tefsir", *Zbornik radova FIN-a*, br. 20, 2016, 25–35. Riječ je o savremenoj podjeli s obzirom na način i stil pisanja (*asālib*) komentara Kur'ana. Važno je napomenuti da sintagma analitički tefsir (*al-tafsīr al-tahlīlī*) u sebi uključuje nekoliko metoda tumačenja Kur'ana, npr. taj tefsir može biti tradicionalni (*al-naqlī*), racionalni (*al-aqlī*), znanstveni (*al-ilmī*), sunnijski, ši'ijski itd. Isto se odnosi i na koncizni, komparativni i tematski tefsir; više v.: Fahd b. 'Abd al-Raḥmān b. Sulaymān al-Rūmī, *Ittiġāhāt al-tafsīr fī al-qarn al-rābi' 'ašar*. Riyāḍ: Maktaba al-rušd, 2002, 2/862–866.
- 6 Usp.: Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥiṭ fī al-tafsīr al-mawḏūʿī*. Dimašq: Dār al-qalam, 52; Zāhir b. 'Awāḍ al-Alma'ī, *Dirāsāt fī al-tafsīr al-mawḏūʿī li al-Qur'ān al-karīm*. Riyāḍ: Maṭba'a nargīs al-niġāriyya, 2012, 21; Šalāh 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥālidi, *al-Tafsīr al-mawḏūʿī bayn al-naẓariyya wa al-ṭabīq*. 'Ammān: Dār al-nafā'is, 2008, 31.
- 7 Usp. Muslim, *Mabāḥiṭ fī al-tafsīr al-mawḏūʿī*, 53.

Tematski tefsir kao rezultat svih drugih metoda

Što se tiče metoda tematskog tefsira (*al-tafsīr al-mawḍū‘ī*), autor tog metoda nužno se naslanja na sve druge metode tumačenja Kur’ana i ne može ih zaobići. Zašto? Jednostavno zato što se tematski tefsir javlja kao plod ili rezultat svih drugih metoda tumačenja Kur’ana. Dakle, javlja se kao specifična faza svih prethodnih metoda. I zato:

- kada mufessir sabire ajete o jednoj kur’anskoj temi, on mora poznavati značenja riječi koje oslovljavaju datu temu na eksplicitan ili implicitan način;
- u većini slučajeva jedna te ista rečenica ili jedan te isti ajet upotrijebljen na dva različita mjesta ima i različito značenje shodno kontekstu (*al-siyāq*). Zato mufessir ovog metoda – tj. tematskog tefsira – mora imat potpuni uvid u mišljenja mufessira koji su analizirali te ajete (*al-tafsīr al-taḥlīlī*);
- mnoga različita mišljenja mufessira koji su analizirali kur’anski Tekst nije moguće uskladiti. Naime, kur’anski ajeti imaju više različitih značenja i zato mufessir, koji piše o nekoj temi i uoči različita tumačenja ajeta povezanih s tom temom, mora detaljno i precizno istražiti ta tumačenja kako bi dao prednost određenom tumačenju (*al-tafsīr al-muqāran*) povezujući ga s predmetnom temom te kako bio došao do kur’anske upute povezane s njom;
- kada mufessir istražuje jednu temu unutar cijeloga Kur’ana, on tu temu treba podijeliti na njezine sastavne elemente shodno ajetima koji o njoj govore. Zato je nužno da se vrati na koncizni tefsir (*al-tafsīr al-iḡmālī*) kako bi uspostavio te elemente, objasnio ih i naveo dokaze za njih;
- kada istražuje temu unutar jedne kur’anske sure, on tu suru treba podijeliti na njezine sastavne dijelove shodno rasporedu ajeta u toj suri, ili shodno povezanosti tih elemenata u odnosu na temu, ili shodno osnovnom cilju

sure ili njezinoj centralnoj temi. Da bi to učinio, potrebno je da primijeni koncizni tefsir (*al-tafsīr al-iğmālī*).⁸

Razlika između tematskog i konciznog tefsira

Ukratko i uopćeno rečeno, tematski tefsir (*al-tafsīr al-mawḏū'ī*) – u sve tri svoje vrste⁹ – bavi se kompiliranjem svih ajeta o jednoj temi i njihovim sagledavanjem u svim aspektima u Kur'anu ili unutar samo jedne sure (druga vrsta tematskog tefsira). Mufessiru ovog metoda cilj je doći do konkretnog rješenja nekog aktualnog pitanja u društvu u kojem živi.

Koncizni tefsir (*al-tafsīr al-iğmālī*) piše se shodno *tertību* (rasporedu) Kur'ana i fokusira se na tumačenje ili objašnjenje svakog ajeta na jednostavan i lahak način, ali nekada i na način koji mogu razumjeti samo stručnjaci. Mufessir može sure podijeliti na grupe ajeta pa onda svaku grupu ajeta koncizno tumačiti. Mufessir *al-tafsīr al-iğmālī* metoda za cilj ima ponuditi razumijevanje kur'anskih ajeta na najkraći mogući način pomažući se pri tome hadisima, izrekama selef-i saliha, historijskim događajima, kur'anskim kazivanjima, povodima Objave.¹⁰

Al-Tafsīr al-iğmālī slični onome što se naziva “prijevodom po smislu” (*al-tarğama al-ma'nawīyya*), kada se prevodilac ne ograničava na riječi i rečenice već mu je namjera da objasni značenje. Drugim riječima, da prođe u *duh teksta*. Ova vrsta tefsira većinom se koristi u savremeno doba na televizijskim i radio-programima; prilagođena je većini ljudi i ne bavi se detaljima i raspravama koje su njima nepoznate.¹¹

U koncizne tefsire npr. spadaju sljedeći tefsiri:

- Ğalāluddīn al-Maḥallī i Ğalāluddīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Ğalālayn*,¹²

8 Ibid., 53–54.

9 V. šire: Almir Fatić, “Vrste tematskog tefsira”, *Zbornik radova FIN-a*, 22/2018, 27–43.

10 Usp. al-Alma'ī, *Dirāsāt fī al-tafsīr al-mawḏū'ī li al-Qur'ān al-karīm*, 20.

11 Usp. Aḥmad Ğamāl al-'Umarī, *Dirāsāt fī al-tafsīr al-mawḏū'ī li al-qaṣaṣ al-Qur'ānī*. Cairo: Maktaba al-Ḥānğī, 1986, 41–42.

12 V. al-Maḥallī & al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Ğalālayn*, u: *al-Qur'ān al-karīm bi al-rasm al-utmāniyy wa bi hāmiših Tafsīr al-Ğalālayn muzayyalan bi kitāb Lubāb al-nuqūl fī*

- Ḥasanayn Maḥlūf, *Ṣafwa al-bayān li ma'ānī al-Qur'ān*,¹³
- al-Sa'dī, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī tafsīr Kalām al-Manān*,¹⁴
- Muḥammad al-Makkī al-Nāṣiri, *al-Taysīr fī aḥādīṭ al-tafsīr*.¹⁵

Evo primjera iz koncizna tefsira tumačenja kur'anskih ajeta, tj. iz *Tafsīr al-Ġalālayna*, prvih deset ajeta sure al-Baqara:

آلَم

1. *Elif Lām Mīm* – Svevišnji Allah najbolje znade šta ovo znači (ova slova).

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

2. Ova Knjiga koju recitira Muhammed, a.s., u njoj *nema nikakve sumnje* jer je ona od Svevišnjeg Allaha. Negacija [*lā rayba fihī*] je predikat subjekta *dālika*, a upotrebom pokazne zamjenice intendira se uzvišenost, veličina (Knjige). Uputa (*hudā*) je drugi predikat, u značenju da [Knjiga] “upućuje” Bogobojazne, tj. one koji svoju Bogobojaznost usmjeravaju ka pobožnosti putem izvršavanja naredbi i izbjegavanja zabranjenih stvari, i tako oni sebe čuvaju od Vatre.

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

3. *Onima koji vjeruju u Nevidljivo*, tj. koji su čvrsto ubijedeni u Nevidljivo, ono što je njima skriveno od Proživljenja, Dženneta i Džehennema; *i koji namaz obavljaju*, tj. izvršavaju ga na propisan način; *i koji iz onoga čime ih Mi opskrbljujemo*, tj. onoga što im Mi dajemo, *udjeljuju*: pokoravajući se Svevišnjem Allahu.

asbāb al-nuzūl li al-Suyūṭī. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, s.a., 1–2. – Ġalāluddīn al-Maḥallī autor je tefsira od početka sure al-Kahf pa do kraja sure al-Nās; započeo je tefsir al-Fātihe, ali ga nije završio. Ġalāludīn al-Suyūṭī autor je tefsira od sure al-Baqara pa do kraja sure al-Isrā'. *Tafsīr al-Ġalālayn* doživio je brojna izdanja i jedan je od najraširenijih tefsira; napisani su brojni komentari na njegov tekst; više o *Tafsīr al-Ġalālayn* v.: Muḥammad Ḥusayn al-Dāhabī, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*. Cairo: Maktaba wahba, 1985, 1/315–319.

- 13 V. Ḥasanayn Muḥammad Maḥlūf, *Ṣafwa al-bayān li ma'ānī al-Qur'ān*. Kuwayt: Wizāra al-awqāf wa al-šu'un al-islāmiyya, 1987.
- 14 V. 'Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir al-Sa'dī, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī tafsīr Kalām al-Manān*. Riyāḍ: Dār al-salām, 2002. Poznat i kao *Tafsīr al-Sa'dī*.
- 15 Muḥammad al-Makkī al-Nāṣiri, *al-Taysīr fī aḥādīṭ al-tafsīr*. Beirut: Dār al-ḡarb al-islāmī, 1985. Šest tomova.

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ

4. *I onima koji u ovo što se tebi objavljuje vjeruju*, tj. u Kur'an; *i u ono prije tebe objavljeno*, tj. u Tevrat, Indžil i druge (Knjige); *i koji u Onaj svijet čvrsto vjeruju*, tj. znaju (da je on istina).

أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

5. *Takvi*: koji su opisani na spomenuti način; *na Uputi su od svoga Gospodara i samo takvi su uspjeli*, tj. koji će uspjeti ulaskom u Džennet i biti spašeni od Džehennema.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

6. *Što se tiče onih koji ne vjeruju*, poput Abū Ġahla, Abū Lahaba i takvih kao što su oni, *opominjao ih ti ili ne opominjao – oni neće vjerovati*, kao što to Svevišnji Allah dobro zna, te se ne nadaj da će oni povjerovati; *ءَأَنذَرْتَهُمْ* se čita izgovarajući oba *hemzeta*, ili se drugo *hemze* ne čita već, umjesto njega, *elif* koji se umeće između *hemzeta* koje se ne čita i onoga drugog, ili, pak, da se izostavi [ovo umetanje]; *al-indār* ['opominjanje, upozoravanje'] je dostavljanje znanja o nečemu zajedno s ulijevanjem straha.

حَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَهُمْ عَدَابٌ عَظِيمٌ

7. *Allah je zapečatio srca njihova*: obilježio ih i ustalio tako da dobro ne ulazi u njih; *i uši njihove*, tj. (On je pohranio) u njih nešto tako da se ne mogu okoristiti Istinom koju slušaju; *a zastor je na njihovim očima*, tj. veo tako da oni ne vide Istinu. *Njima pripada patnja velika*: žestoka i trajna. Sljedeći ajet obavljen je o munaficima (licemjerima):

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ

8. *Ima ljudi koji vele: "Zbilja, vjerujemo u Allaha i Posljednji dan"*, tj. u Sudnji dan jer je on zaista Posljednji dan; *a ipak nisu vjernici*: [pluralno] označavanje ljudi [u: *man yaqūl*, 'koji vele'] o kojima je ovdje riječ, iskazano je ličnom zamjenicom [*hum*].

يُجَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُجْدِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ

9. *Oni žele obmanuti Allaha i one koji vjeruju*: iskazujući ono što je suprotno nevjerništvu kojeg skrivaju kako bi izbjegli Njegove

odredbe na ovome svijetu. *Ali, oni samo sebe obmanjuju (juḥā-di'ūn)*: jer se njihova obmana njima vraća pa se sramote na dunjaluku, i zato Svevišnji obavještava Svoga Vjerovjesnika o onome što oni skrivaju, a na Ahiretu će biti kažnjeni. *A to i ne osjećaju*: oni nisu svjesni i ne znaju da zapravo sami sebe obmanjuju. *Muḥāda'* [iako treća vrsta glagola; od gl. *ḥāda'*] označava jednosmjernu radnju, kao što se kaže: '*āqabtu al-liṣṣa* 'kaznio sam lopova' [koristeći treću glagolsku formu '*āqaba*]; a spominjanje 'Allaha' [u ovom iskazu] je radi stilskog, retoričkog razloga; postoji i način čitanja (kiraet) [umjesto *wa mā yuḥādi'ūna*] *wa mā yaḥda'ūna*.

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ

10. *Bolest je u njihovim srcima*: sumnja i licemjerje, pa su njihova srca bolesna, tj. oslabljena; *a Allah bolest njihovu i povećava*: onim što se objavljuje u Kur'anu budući da oni u njega ne vjeruju; *njima bolna patnja pripada, zato što lažu*; čitanje *yukaddibūn* implicira [da su oni nazivali] Allahova Vjerovjesnika [laščem], a *yakdibūn* implicira njihovu [lažnu] tvrdnju "mi vjerujemo".¹⁶

Razlika između tematskog i analitičkog tefsira

U ovodu smo već istakli čime se sve bavi analitički tefsir (*al-tafsīr al-taḥlīlī*). Ovdje ćemo još dodati nekoliko činjenica.

Prvo, riječ je o tumačenju Kur'ana shodno njegovom mus-hafskom rasporedu i to o detaljnom tumačenju u nastojanju da se otkrije što više mogućih značenja kur'anskih ajeta.

Drugo, u analitičkom tefsiru (*al-tafsīr al-taḥlīlī*) mufessir se fokusira na proučavanje Kur'ana, njegovih sura i ajeta nezavisno od aktualne situacije i stvarnosti u kojoj se nalazi, dok se u tematskom tefsiru (*al-tafsīr al-mawḍū'ī*) mufessir fokusira prvenstveno na aktualnu situaciju ili stvarnost u kojoj živi, svestrano sagledavajući potrebe i probleme Ummeta i čovjeka tražeći odgovore i smjernice iz Časnoga Kur'ana. Drugim riječima,

¹⁶ Al-Maḥallī/al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Ġalālayn*, 3–4.

mufessir analitičkog tefsira ne osvrće se na aktualno stanje Ummeta, dok mufessir tematskog tefsira želi i teži popraviti stanje na temelju Kur’ana. Mufessir metoda *al-tafsir al-tahlili* zadovoljava se analizom kur’anskih ajeta, njihovih rečenica i struktura derivirajući iz njih partikularna značenja, a mufessir *metoda situacije i stvarnosti u kojoj se nalazi* kompilira ta partikularna značenja, organizira ih i povezuje derivirajući iz njihove cjeline kur’anski pogled na aktualnu situaciju.¹⁷

Treće, *al-tafsir al-tahlili* piše se stilom koji razumije većina ljudi koji poznaju arapski jezik kao i eksperata za tefsir.

Tefsiri koji potpadaju pod *al-tafsir al-tahlili*

U *al-tafsir al-tahlili* spadaju tradicionalni tefsir (*al-tafsir bi al-ma’tūr*) i tzv. “prihvatljivi racionalni tefsir” (*al-tafsir bi al-ra’y al-mahmūd al-maqbūl*).¹⁸ Tradicionalni tefsiri koji su *al-tafsir al-tahlili* su npr. al-Ṭabarī, *Ġāmi’ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān*¹⁹ – jedan od najcenjenijih i najkorisnijih tefsira ikada napisanih – i Ibn Kaṭīr, *Tafsir al-Qur’ān al-‘aẓīm*.²⁰ I brojni drugi tefsiri tradicionalne metode potpadaju pod *al-tafsir al-tahlili* kao što su npr.:

- Abū Lays al-Samarqandī, *Baḥr al-‘ulūm*,²¹
- Abū Ishāq al-Ṭa’labī, *al-Kašf wa al-bayān ‘an tafsir al-Qur’ān*,²²
- Abū Muḥammad al-Ḥusayn al-Bağawī, *Ma’ālim al-Tanzīl*,²³

17 Usp. Šalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ al-Ḥalidī, *al-Tafsir al-mawḏū’i bayn al-naẓariyya wa al-taṭbīq*, 48–50; al-Alma’ī, *Dirāsāt fi al-tafsir al-mawḏū’i li al-Qur’ān al-karīm*, 21.

18 Al-Ḍahabī ih još oslovljava i kao *al-tafsir bi al-ra’y al-ğā’iz* – “tefsir dopuštenim razumom” (*al-Tafsir wa al-mufasssīrūn*, 1/274).

19 V. Ibn Ġarīr al-Ṭabarī, *Ġāmi’ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān*. Cairo: Dār al-salām, 2007. Deset tomova. – Više o ovom tefsiru v.: al-Ḍahabī, *al-Tafsir wa al-mufasssīrūn*, 1/202–218; Muḥammad Bakr Ismā’īl, *Ibn Ġarīr al-Ṭabarī wa manḥağūḥ fi al-tafsir*. Cairo: Dār al-Manār, 1991; ‘Abdullāḥ Šaḥāta, *‘Ulūm al-tafsir*. Naşr: 2001, 176–183; Abu Ameenah Bilal Philips, *Usool at-Tafseer*. Riyadh: International Islamic Publishing House, 2005, 58–59.

20 V. Ibn Kaṭīr, *Tafsir al-Qur’ān al-‘aẓīm*. Kuwayt: Ġam’iyya ihyā’ al-turāt al-islāmī, 1996. Četiri toma. – Više v.: al-Ḍahabī, *al-Tafsir wa al-mufasssīrūn*, 1/234–239; Šaḥāta, *‘Ulūm al-tafsir*, 195–202; Philips, *Usool at-Tafseer*, 60.

21 V. *Baḥr al-‘ulūm*. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1993. Tri toma.

22 V. *al-Kašf wa al-bayān ‘an tafsir al-Qur’ān*. Ġadda: Dār al-tafsir, 2015. Trideset tri toma.

23 V. *Ma’ālim al-Tanzīl*. Riyāḍ: Dār ṭayyiba, 1989. Osam tomova.

- Ibn 'Atīyya al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-waḡīz fī tafsīr al-Kitāb al-'azīz*.²⁴

“Prihvatljivi ili dopušteni racionalni tefsiri” koji su *al-tafsīr al-tahlīlī* su npr.:

- Faḥruddīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ḡayb*,²⁵
- al-Qurṭubī, *al-Ġāmi' li aḥkām al-Qur'ān*,²⁶
- al-Ġaṣṣās, *Aḥkām al-Qur'ān*.²⁷

“Neprihvatljivi racionalni tefsiri” (*al-tafsīr bi al-ra'y al-maḍmūm al-mardūd*) koji su *al-tafsīr al-tahlīlī* su npr. al-Zamaḥṣarī, *Tafsīr al-Kaššāf*²⁸ (djelimično) i Ṭaṇṭāwī Ġawharī, *al-Ġawāhir fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*.²⁹

U *al-tafsīr al-tahlīlī*, također, ubrajaju se književni (*al-tafsīr al-adabī*) i društveni tefsir (*al-tafsīr al-iḡtimā'ī*) kao što su

- 24 V. *al-Muḥarrar al-waḡīz fī tafsīr al-Kitāb al-'azīz*. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2001. Šest tomova. – O ovim mufessirima (Abū Lays al-Samarqandī, Abū Ishāq al-Ta'labī, al-Baḡawī, Ibn 'Atīyya) i njihovim tefsirima šire v.: al-Ḍahabī, *Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, 219–234.
- 25 V. Faḥruddīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ḡayb*. Beirut: Dār al-fikr, 1981. Trideset dva toma. – Al-Rāzījev tefsir ubraja se među najveća djela racionalnog tefsira. Prema svjedočanstvima al-Rāzījevih savremenika, on nije završio svoj tefsir; to je, prema jednome mišljenju, učinio njegov učenik Šamsuddīn Aḥmad b. al-Ḥalīl al-Huwayyī. Najčešće se navodi stav da je al-Rāzī došao do sure al-Anbiyā, ali je, i pored toga, u tefsiru vidljiv jedinstven stil. Al-Rāzījev tefsir oslovljava se velikom naučnom enciklopedijom tefsira; više v.: al-Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, 1/276–282; Philips, *Usool at-Tafseer*, 60; Abū al-'Alā 'Adil Muhammad Sālih, “Manḥaḡ al-Imām Faḥruddīn al-Rāzī fī tafsīrih”, *Maḡalla al-qirā'a wa al-ma'rifa*, (86) 2009, 90–161.
- 26 V. Abū 'Abdullāh al-Qurṭubī, *al-Ġāmi' li aḥkām al-Qur'ān*. Cairo: Dār l-hadīṭ, 1996. Dva-deset dva toma. – U užem tipološkom smislu al-Qurṭubījev tefsir ubraja se u pravni tefsir (*al-tafsīr al-fiqhī*) i smatra se monumentalnim na tom planu; v.: al-Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, 2/437–444; Šaḥāta, *'Ulūm al-tafsīr*, 192–194; Philips, *Usool at-Tafseer*, 64–65.
- 27 V. Aḥmad b. 'Alī al-Rāzī al-Ġaṣṣās, *Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-kitāb al-'arabī, 1997. Tri toma. – O al-Ġaṣṣāsu i ovom njegovom tefsiru v. Safvet Halilović, *Metodologija tumačenja Kur'ana u hanefijskome mezhebu. Studija na primjeru al-Ġaṣṣāšovog tefsira Aḥkām al-Qur'ān*. Sarajevsko jezikovno preveo dr. Mehmed Kico. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka i El-Kalem, 2004; također v.: al-Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, 2/420–425.
- 28 V. Abū al-Qāsim al-Zamaḥṣarī, *Tafsīr al-Kaššāf*. Beirut: Dār al-ma'rifa, 2005. Jedan tom. – “Jedan od najboljih tefsira što se tiče filologije i književnih aspekata” (Ibn Ḥaldūn). Al-Zamaḥṣarī je bio hanefijski učenjak i uprkos mu'tezilijskoj orijentaciji, njegov tefsir je književno remek-djelo i zato ističemo da je *djelimično* “neprihvatljivi racionalni tefsir”, tj. zbog svoje mu'tezilijske orijentacije; šire v. al-Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, 1/403–452; Šaḥāta, *'Ulūm al-tafsīr*, 184–191; Philips, *Usool at-Tafseer*, 74–75.
- 29 V. Ṭaṇṭāwī Ġawharī al-Miṣrī, *al-Ġawāhir fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2016. Dva-deset šest tomova. – V.: al-Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, 2/481–496; Mūsā Šāhin Lāšīn, *al-La'ālī al-ḥisān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Cairo: Dār al-šurūq, 2002, 382–383; Majid Daneshgar, *Ṭaṇṭāwī Jawharī and the Qur'ān. Tafsīr and Social Concerns in the Twentieth Century*. London and New York: Routledge, 2018.

sljedeći tefsiri: 1. Sayyid Quṭb, *Fī ḡilāl al-Qur'ān*,³⁰ 2. Rašid Riḡā, *Tafsīr al-Manār*,³¹ 3. al-Marāḡī, *Tafsīr al-Marāḡī*.³²

Razlika između tematskog i komparativnog tefsira

Komparativni tefsir (*al-tafsīr l-muqāran* ili *al-tafsīr al-tawāzun*) može obuhvatiti komparaciju tumačenja (tefsira) jednog ili nekoliko kur'anskih ajeta, jedne kur'anske sure ili, pak, jedne kur'anske teme, odn. jednog kur'anskog kazivanja. Tefsiri koji se kompariraju mogu biti klasični i savremeni, tradicionalni i racionalni itd. Cilj mufessira ovog metoda jeste da navede i prezentira mišljenja mufessira o tim ajetima, odn. suri ili temi, da otkrije i eksplicira njihova metodološka polazišta i temeljne idejne orijentacije, potom da ih komparativno prikaže i istraži te da, argumentirano, dā prednost određenom tumačenju.³³ Da bi ostvario ovaj svoj cilj, mufessir ovog metoda mora dobro poznavati, kako smo to već istakli, *analitički* i *koncizni tefsir*.

Zaključak

Mufessir tematskog tefsira mora dostatno poznavati sve druge metode tumačenja Kur'ana i ne može ih zanemariti zato što se tematski tefsir javlja kao rezultat svih drugih metoda tumačenja Kur'ana. Tematski tefsir se, dakle, javlja kao specifična faza svih prethodnih metoda.

Analitički tefsir, zato što se bavi detaljnom analizom svakog kur'anskog ajeta sa svih mogućih aspekata, predstavlja osnovu kako tematskog tefsira, tako i konciznog i komparativnog

30 V. Sayyid Quṭb, *Fī ḡilāl al-Qur'ān*. Cairo: Dār al-šurūq, 2011. Šest tomova. Na bosanski preveden pod naslovom *U okrilju Kur'ana*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 1996–2000. Više o Kuṭbu i njegovom tefsiru v.: Badmas 'Landre Yusuf, *Sayyid Quṭb: A Study of his Tafsir*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2018.

31 V. Muḡammad Rašid Riḡā, *Tafsīr al-Manār*. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2011. Dvanaest tomova. – Više v.: ḡahabī, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, 2/550–563; Šaḡāta, *'Ulūm al-tafsīr*, 203–211; Lāšīn, *al-La'ālī' al-ḡisān*, 383–384.

32 Muḡammad Mušṡafā al-Marāḡī, *Tafsīr al-Marāḡī*. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2015. Deset tomova. – Više v. al-ḡahabī, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, 2/563–582.

33 V.: al-'Umarī, *Dirāsāt fī al-tafsīr al-mawḡū'ī li al-qaṡaš al-Qur'ānī*, 44–48; al-Alma'ī, *Dirāsāt fī al-tafsīr al-mawḡū'ī li al-Qur'ān al-karīm*, 24–25.

tefsira. U analitičkom tefsiru mufessir se fokusira na proučavanje Kur'ana, njegovih sura i ajeta nezavisno od aktualne situacije u kojoj se nalazi, dok se u tematskom tefsiru mufessir fokusira prvenstveno na aktualnu situaciju ili stvarnost u kojoj živi, svestrano sagledavajući život tražeći odgovore i smjernice iz Kur'ana.

Mufessiru tematskog tefsira cilj je iznaći konkretno rješenje nekog aktualnog pitanja u društvu u kojem živi. Za razliku od njega, mufessir konciznog tefsira tumači ili objašnjava svaki ajet na jednostavan i lagan način ne oslovljavajući pri tome stvarnost u kojoj se nalazi. Cilj mu je da ponudi razumijevanje kur'anskih ajeta na najkraći mogući način pomažući se pri tome različitim interpretativnim sredstvima.

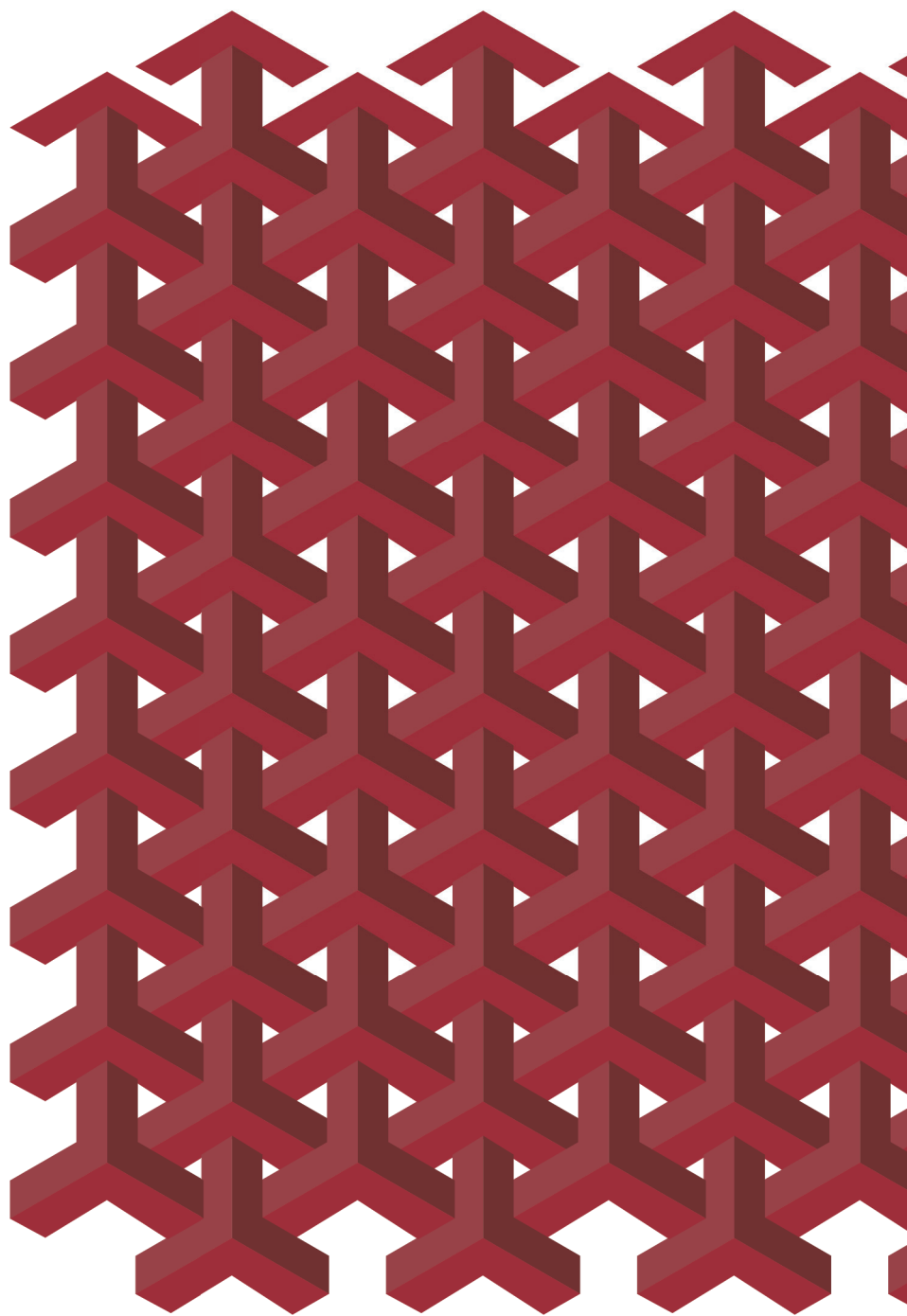
Mufessir komparativnog tefsira može komparirati tumačenja: jednog kur'anskog ajeta, nekoliko kur'anskih ajeta, jedne kur'anske sure, jedne kur'anske teme, jednog kur'anskog kazivanja. Tefsiri koji se kompariraju mogu biti različiti, vremenski i metodološki. Cilj mufessira ovog metoda jeste da prezentira mišljenja mufessira o tim ajetima, suri ili temi, i da ih svestrano komparira i dā prednost određenom tumačenju. Da bi ostvario ovaj svoj cilj, mufessir ovog metoda mora dobro poznavati analitički i koncizni tefsir.

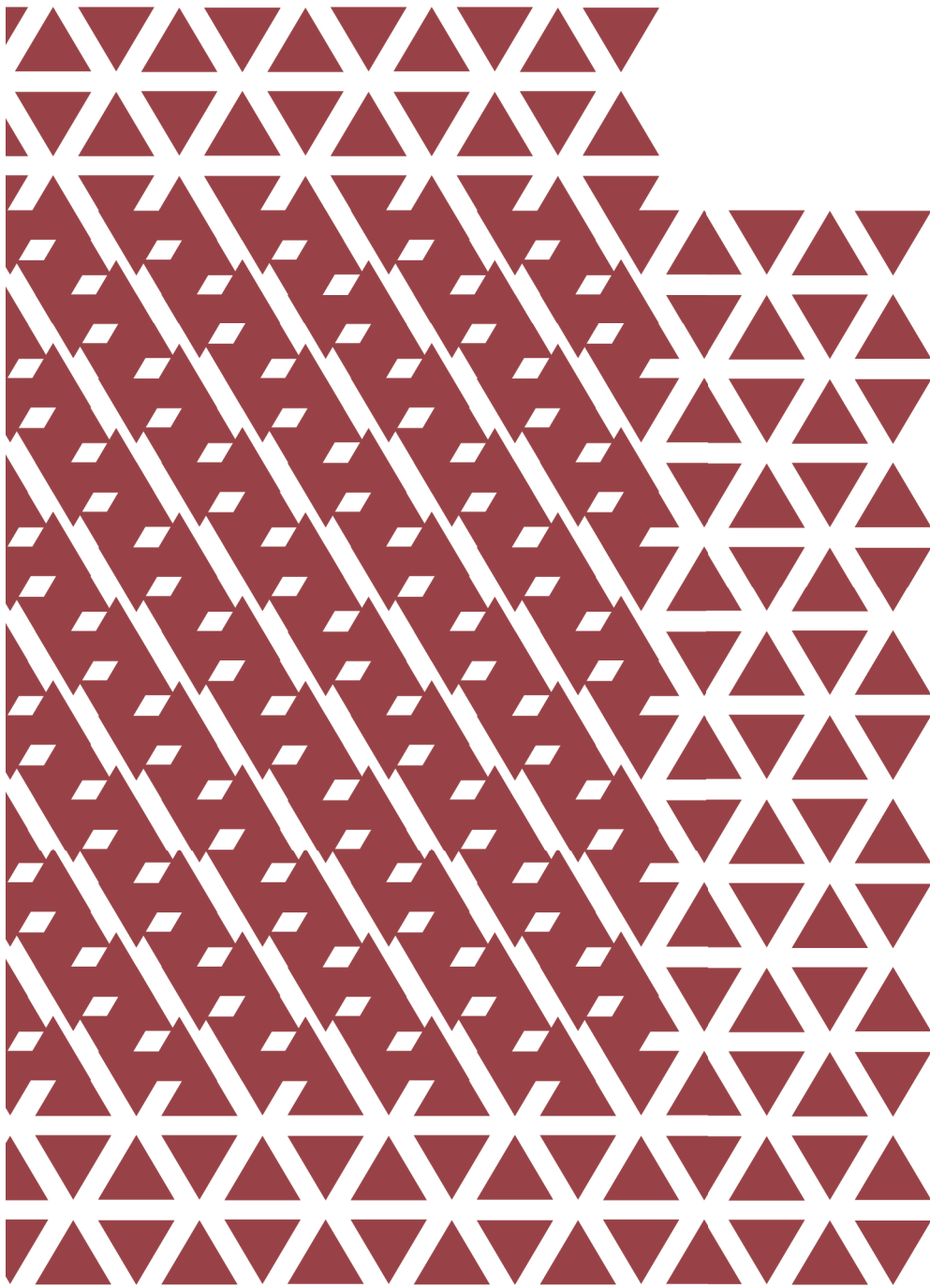
Navedeno pokazuje da sve metode tumačenja Kur'ana "sarađuju" jedna s drugom, međusobno se nadopunjuju i potrebno ih je proučavati u tom suodnosu.

Literatura

- Al-'Abīd, 'Alī b. Sulaymān (2019). *Manāhiġ al-mufasssīrīn*. Riyād: Dār al-tadmuriyya.
- Al-Alma'ī, Zāhir b. 'Awāḍ (2012). *Dirāsāt fī al-tafsīr al-mawḍū'ī li al-Qur'ān al-karīm*. Riyād: Maṭba'a narġis al-niġāriyya.
- Bilal Philips, Abu Ameenah (2005). *Usool at-Tafseer*. Riyadh: International Islamic Publishing House.
- Fatić, Almir (2016). "Uvod u tematski tefsir". *Zbornik radova FIN-a*, br. 20.

- Fatić, Almir (2018), "Vrste tematskog tefsira". *Zbornik radova FIN-a*, br. 22.
- Al-Ḥālidī, Ṣalāh 'Abd al-Fattāḥ (2008). *al-Tafsīr al-mawḍū'i bayn al-naẓariyya wa al-taṭbīq*. 'Ammān: Dār al-nafā'is.
- Ibn Taymiyye (s.a.). *Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr*. Cairo: Maktaba al-turāt al-islāmī.
- Karić, Enes (1995). *Tefsir – Uvod u tefsirske znanosti*. Sarajevo: Bosanska knjiga.
- Al-Maḥallī & al-Suyūṭī (s.a.). *Tafsīr al-Ġalālayn, u: al-Qur'ān al-karīm bi al-rasm al-'uṭmāniyy wa bi hāmiṣih Tafsīr al-Ġalālayn muzayyalan bi kitāb Lubāb al-nuqūl fī asbāb al-nuzūl li al-Suyūṭī*. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Muslim, Muṣṭafā (2005). *Mabāḥiṭ fī al-tafsīr al-mawḍū'i*. Dimašq: Dār al-qalam.
- Ramić, Jusuf (2001). *Tefsir – Historija i metodologija*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka.
- Al-Rūmī, Fahd b. 'Abd al-Raḥmān b. Sulaymān (1424. h.). *Uṣūl al-tafsīr wa manāhiḡuh*. Riyāḍ: Dār ṭayyiba.
- Al-Rūmī, Fahd b. 'Abd al-Raḥmān b. Sulaymān (2002). *Ittiḡāhāt al-tafsīr fī al-qarn al-rābi' 'aṣar*. Riyāḍ: Maktaba al-ruṣd.
- Šaḡāta, 'Abdullāh (2001). *'Ulūm al-tafsīr*. Naṣr: Dar al-šurūq.
- Al-'Umarī, Aḡmad Ġamāl (1986). *Dirāsāt fī al-tafsīr al-mawḍū'i li al-qaṣaṣ al-Qur'āni*. Cairo: Maktaba al-Ḥānḡī.





DŽEMAL LATIĆ

Ima li u Kur'anu nearapskih riječi

Džemal Latić

redovni profesor na Katedri za
tefsir (tumačenje Kur'ana)
dzemlat@gmail.com

Stručni rad

Primljeno: 06. 08. 2022.
Prihvaćeno: 13. 11. 2022.

Ključne riječi

arapski jezik, kurejšijski
dijalekat, nearapske riječi,
mu'arrab riječi, *i'džaz*

Sažetak

U ranoj fazi tefsirske nauke arapski jezikoslovci su uglavnom odbijali svaku primisao da bi u Kur'anu moglo biti ikakvih drugih osim arapskih riječi s obzirom da Kur'an jasno ističe da je objavljen "na jasnom arapskome jeziku" (Kur'an, aš-Šu'ara', 195). Ti istraživači su se plašili da bi, ako bi dopustili takvu mogućnost, naime da u Kur'anu ima i riječi iz drugih jezika, ili, čak, dijalekata osim kurejšijskog, povrijedili *i'džaz* (svojstvo nadnaravnosti) Kur'ana. Međutim, u narednim stoljećima, pogotovo u kompilerskim radovima Dželaluddina Sujutije (1445–1505), došlo je do potpuno drugačijeg pogleda na to važno pitanje, o kome, zapravo, i nema – i ne može biti – definitivnoga, kategoričkog stava. Iz konteksta ovakvog razumijevanja fenomena, cilj ovog rada bio je izložiti najrelevantnija jezikoslovna / tefsirska i, donekle, orijentalistička mišljenja o ovom pitanju. Kao glavni istraživački metod korišten je deskriptivno-kontrastivni analitički metod. Rezultati istraživanja pokazali su da su i oni istraživači koji odbijaju postojanje nearapskih riječi kao i oni koji prihvataju postojanje takvih riječi u Kur'anu ponudili uvjerljivu naučnu argumentaciju te da je njihova historijska rasprava plodonosna za svakoga ko se bavi jezikom i stilom Kur'ana kao univerzalne Božije Objave.

Are There Non-Arabic Words in the Qur'an

هل في القرآن الكريم كلمات غير عربية

Keywords:

Arabic, Quraysh dialect, non-Arabic words, mu'arrab words, i'jaz

الكلمات المفتاحية:

اللغة العربية، اللهجة القرشية، كلمات غير عربية، الكلمات المعربة، الإعجاز

Abstract:

In the early stage of tafsir science, Arab linguists generally rejected any suggestion that there could be any words other than those in Arabic in the Qur'an, given that the Qur'an clearly states that it was revealed "in a clear Arabic language" (Qur'an, *Ash-Shu'ara*, 195). Those researchers were afraid that if they allowed such a possibility, namely that there are words in the Qur'an from other languages, or even dialects other than Quraysh, they would violate the *i'jaz* (property of the supernatural) of the Qur'an. However, in the following centuries, especially in the compilation works by *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī* (1445–1505), there is a completely different view of this important question, on which, in fact, there is and cannot be any definite, categorical position. From the context of such an understanding of the phenomenon, the goal of this paper was to present the most relevant linguistic/exegetical and, to some extent, orientalist opinions on this issue. The descriptive-contrastive analytical method was used as the main research method. The results of the research showed that both those researchers who reject the existence of non-Arabic words and those who accept the existence of such words in the Qur'an have offered convincing scientific arguments and that their historical discussion is fruitful for anyone who studies the language and style in the context of the Qur'an as universal God's Revelation.

الملخص:

إنه في المرحلة المبكرة لعلم التفسير كان اللغويون العرب غالبا يرفضون أي ظنّ أنه قد تتواجد في القرآن الكريم كلمات غير عربية، نظرا لأن القرآن الكريم يؤكد بالوضوح على أنه منزل «بلسان عربي مبين» (القرآن، الشعراء، ٥٩١). وخشي أولئك الباحثون أنه، لو قبلوا تلك الإمكانية، أي أن في القرآن الكريم كلمات من لغات أخرى، أو حتى اللهجات غير القرشية، لأبطلوا إعجاز القرآن الكريم. لكنه في القرون اللاحقة، وخاصة في مؤلفات جلال الدين السيوطي (٥٤٤١-٥٠٥١) الجامعة، ظهرت نظرة مختلفة تماما إلى تلك القضية المهمة التي، في الحقيقة، لا يوجد فيها، ولا يمكن أن يتواجد، موقف حاسم ونهائي. وفي سياق مثل هذا الفهم لتلك الظاهرة يستهدف هذا البحث عرض أهم آراء لغوية/ تفسيرية و، إلى حد ما، استشراقية في هذه القضية. وبوصفه منهجا بحثيا رئيسيا كان يُستعمل في البحث المنهج الوصفي-المقارن التحليلي. وتشير نتائج الدراسة إلى أن الباحثين الذين يرفضون تواجد كلمات غير عربية، وكذلك أولئك الذين يقبلون تواجدها في القرآن الكريم، قدّموا براهن علمية مقنعة، وأن نقاشهم التاريخي مثمر لكل من يهتم بلغة وأسلوب القرآن الكريم بوصفه رسالة الله الكلية.

Uvod

Onoga časa kada je Kur'an za sebe ustvrdio da je objavljen na *jasnom arapskome jeziku*, on je posijao sjeme diskusija, neslaganja, odbrana i analiza među muslimanskim i nemuslimanskim autorima, a polemike te vrste traju do danas. Ima li ili nema *stranih riječi* u Kur'anu ako je on dat na *jasnom arapskome jeziku*? Na više mjesta Kur'an je istakao da je on dat na arapskom, a ne na bilo kojem drugome jeziku,¹ ali u ovom ajetu on ističe da je objavljen na jasnom (*mubīn*) arapskome jeziku (*bi lisānin 'arabiyyin mubīn*)?! S ovim u vezi je i sljedeći ajet: *A da Kur'an objavljujemo na tuđem ('adžamiyy) jeziku, oni bi sigurno rekli: "Trebalo je da su mu ajeti razumljivi. Zar jezik tuđ, a onaj kome se objavljuje Arap ('arabiyy)?" – Reci: "On je vjernicima uputstvo i lijek. A oni koji neće da vjeruju – i gluhi su i slijepi, kao da se iz daleka mjesta dozivaju* (Kur'an, Fussilat, 44). Kontrast između 'adžamiyy i 'arabiyy javlja se i u još jednom ajetu u kome se govori o tome kako oni koji poriču Božansko porijeklo Kur'ana tvrde kako neki *stranac ('adžamiyy)* podučava poslanika Muhammeda, s.a.v.s., Kur'anu, tj. nekom *stranom* šti-vu: *Mi dobro znamo da oni govore: "Poučava ga jedan čovjek!" Jezik onoga zbog koga oni krivo govore je jezik tuđina ('adžamiyy), a ovaj Kur'an je na jasnom arapskom jeziku* (Kur'an, An-Nahl, 103).² Isti kontrast, samo s drugim ciljem i sa drukčijom argumentacijom, nalazimo u ovom ajetu: *A da ga objavljujemo i nekom nearapu, pa da im ga on čita, oni opet ne bi u njega povjerovali* (Kur'an, Aš-Šu'ara', 199–198). Prema tome, riječ je o kontrastu koji se javlja na temelju jezika, a ne, recimo, ličnosti ili nečega drugog.

Rješenje ovog pitanja muslimanski autori najčešće nalaze u jednom iskazu 'Abdullaha ibn 'Abbasa (u. 68/687), koji je, kao što je poznato, Kur'an tumačio služeći se, između ostalog, svojim širokim filološkim saznanjima, među njima i znanjem o arapskim dijalektima i stranim, nearapskim riječima. Taj

1 V. npr. 12, 2: *Objavljujemo jē* (tj. Knjigu) *kao Kur'an na arapskome jeziku*; ili 13, 37: *I Mi ga tako kao mudrost objavljujemo na arapskome jeziku*; kao i: 16, 103; 20, 113; 39, 28; 41, 3; 42, 7: 43, 3 – u svim ovim ajetima se ističe samo atribut 'arabiyy u smislu arapskoga jezika.

2 Oni su govorili da ga podučava izvjesni Grk, kovač koji je u Mekki kovao sablje.

njegov iskaz, dat u vezi sa kur'anskom konstatacijom o jasnom arapskome jeziku, prenosi se u više varijanti, a sljedeća je najraširenija: "Time je Allah, dž.š., rekao da je Kur'an objavljen na jeziku Kurejšija. Ukoliko bi u Kur'anu bilo nekog drugoga jezika, Arabljeni ga ne bi razumjeli. Bog je Svoje Knjige objavljivao samo na arapskom, a Džebrail ih je potom prevodio svakom poslaniku na jezik njegova naroda. S tim u vezi Allah, dž.š., kaže: *Mi nismo poslali nijednog poslanika a da on nije govorio jezikom naroda svoga...* (Kur'an, Ibrahim, 4). Ne postoji neki jezik kojim govori jedan narod a da je on obuhvatniji i shvatljiviji od jezika Arabljana. Kur'an ne sadrži nijedan drugi jezik osim arapskog premda taj jezik može da se podudara sa drugim jezicima. No, i pored toga, kako po svome porijeklu, tako i po kategorizaciji upotrijebljenih jezika, to je arapski jezik, i u njega ni od jednog drugoga jezika ništa nije umiješano" (McAuliffe, 2002: 227).

Na drugoj strani, postoje i oni muslimanski autori koji o ovom pitanju misle sasvim drukčije, naime, da nije sporno da se Kur'an poslužio i nearapskim riječima. Kada se sagledaju njihovi stavovi, onda se čini da su rani mufessiri bespotrebno kreirali ovaj problem svojim komentarima spomenutih ajeta. Tako je već Taberi u svome tefsiru ustvrdio: "U Kur'anu postoje riječi iz svakoga jezika", što će svi kasniji mufessiri koji su se bavili ovim pitanjima uzimati u obzir. Zapravo, oni su Taberijin stav tumačili u sljedećem smislu: U Kur'anu postoje riječi između kojih postoji sličnost u različitim jezicima. Tako su perzijski komentatori identificirali određen broj perzijskih riječi u Allahovoj Knjizi iako je morfološka struktura tih riječi prenesenih u arapski jezik sasvim drukčija od riječi općenito semitskih jezika.

Drugi faktor koji je neobično važan u raspravi o tim riječima jeste semantička relacija u upotrebi tih riječi u stranim jezicima i u Kur'anu. Te riječi obično imaju neku semantičku sličnost, ali ponekad su one pretrpjele toliku semantičku transformaciju da su one slične samo po svome morfološkom obliku ili korijenu, ali ne i po svome značenju. Uzmimo riječ *dīn*: u kur'anskom arapskome jeziku ona označava religiju (kao i u drugim

semitskim jezicima), ali i Dan obračuna (samo u Kur'anu). Zemahšeri (u. 538/1144), u svome *Kaššāfu*, a kasnije i Bejdavi (u. 691/1291) u svome *Anwāru*, kada tumače riječ *salawāt* u ajetu: *A da Allah ne suzbija neke ljude drugima, do temelja bi bili porušeni manastiri, i crkve, i havre* (*salawāt*) (Kur'an, Al-Hadždž, 40) kažu da ona označava jevrejsko mjesto za molitvu, a onda donose zaključak da je ta riječ arabizirani oblik riječi *salūtā*. To znači da je Perzijanac Zemahšeri (a možda i Bejdavi?), osim arapskog, poznao i neke druge semitske jezike, hebrejski prije svih.

Upravo će poznavanje drugih jezika i zasnivanje opće leksikografije kod Arapa, inicirano kur'anskim poticajima i njegovim univerzalnim svjetonazorom, baciti novo svjetlo na pitanje stranih riječi u Kur'anu. Pošto je islam primarno kršćane i jevreje označio kao *narode Knjige* pozvavši ih *Jednoj Riječi* koja je zajednička svima,³ onda je bilo prirodno što su muslimani, izučavajući kršćanstvo i polemizirajući s njim, počeli izučavati sirijski (*suryānī*) ili nabatejski (*nabatī*) jezik,⁴ odn. radi izučavanja judaizma, okretali su se hebrejskom (*'ibrī* ili *'ibrānī*) jeziku. Riječi koje su u arapski ušle iz stranih jezika ti jezikoslovci su nazvali *mu'arrab* – arabiziranim riječima.⁵ Rani arapski leksikografi polaze od teze da su semitski jezici, u predislamskom i ranom islamskom periodu, vršili međusobni utjecaj jedan na drugog te da su veze među tim jezicima sasvim prirodne, očekivane i dokazive.

Stavovi klasičnih mufessira

Raspravi o stranim riječima u Kur'anu na svoj način su doprinijela i rana gramatička istraživanja arapskoga jezika koja su vodila razumijevanju oblika kur'anskih arapskih riječi, budući da su

3 V. Ali 'Imran, 64.

4 Moguće je da *nabatī* označava specifični istočnoaramejski dijalekt aramejskoga jezika, na kome je objavljen Indžil / Evandjelje. – Šire o ranim arapskim leksikografima i veza-
ma između kur'anskog i drugih semitskih jezika v. (Baalbaki, 1983).

5 Najpriznatijim djelom iz ove oblasti smatra se ono koje je napisao Džawālīkī (u. 539/1144), a nosi naslov: *Kitāb al-Mu'arrab min al-kalām al-a'džamī 'alā hurūf al-mu'džam* – *Arabizirane riječi koje su došle iz stranih jezika složene po elifba alfabetu*. Ovaj autor mnogo duguje ranim arapskim leksikografima kakvi su bili Abu 'Ubayd (u. 224/838) i Abu Hātim al-Sidžistānī (u. 255/869).

neke od njih odstupale od standarda utvrđenih u arapskome jeziku. Riječi kakve su npr. *istabraq* (perz. svileni brokat) (Kur'an, Al-Kahf, 31, i dr.) *zandžabīl* (đumbir) (Kur'an, Al-Dahr, 17), *barzakh* (pregrada) (Kur'an, Al-Mu'minun, 100, i dr.), *firdaws* (raj) (Kur'an, Al-Kahf, 107, i dr.) i *namāriq* (jastuci) (Kur'an, Al-Gašiya, 15), po svome obliku i fonetskim osobinama razlikuju se od (kur'anskih) arapskih riječi, zbog čega su ih arapski jezikoslovci svrstali u *mu'arrab* riječi.

Isto tako, riječi kakve su: *tannūr* (voda na površini zemlje) (Kur'an, Hud, 40, i dr.), *džibt* (kumir, idol) (Kur'an, Al-Nisa', 51), *rahīq* (rajsko vino) (Kur'an, Al-Mutaffifun, 25) imaju posuđeni korijen, pa su, prema tome, i one *mu'arrab*. Rani arapski gramatičari, Sibevejh (u. 180/796) i El-Halīl (u. 160/776), uspostavili su kriterije za utvrđivanje morfoloških formi arapskih riječi. Prema tim kriterijima, postoje glasovi / slova koji se ne mogu kombinovano pojaviti u arapskim riječima. Naprimjer, riječ ne može početi nūnom iza koga slijedi rā'; riječ se ne može završiti zāom kome prethodi dāl; sād i džīm ne mogu se pojaviti u istoj riječi; qāf i džīm se ne mogu pojaviti u istoj riječi; itd. Riječi u kojima se krše ova pravila smatraju se stranim riječima.

Pitanje stranih riječi u Kur'anu kod muslimanskih autora izravno je povezano sa sljedeća tri pitanja: 1) kur'anskom nadnaravnošću, 2) Izazovom (*tahaddī*), odn. nemogućnošću imitacije Kur'ana i 3) univerzalnošću Allahove Knjige.

Ti autori su na različite načine tumačili (ne) postojanje takvih riječi i njihovu vezu sa spomenutim pitanjima. Tako je Ebu 'Ubejde rekao: "Ko god bude čak i nagovijestio da u Kur'anu postoje ikakve druge riječi osim arapskih, načinio je prekršaj protiv Boga!" (McAuliffe, 2002: 229 prema Abu 'Ubayda, 1945). Ebu 'Ubejde ovakvu tvrdnju iznosi u ranom periodu tumačenja Kur'ana, kada je ona bila opće mjesto ove discipline. Pa i pored toga, ovaj semantostilističar Kur'ana uviđa da postoje sličnosti između nekih riječi u stranim jezicima i onih koje se nalaze u Kur'anu. On kaže da oblik jedne riječi u jednome jeziku može da korespondira (*yuwāfiq*) sa formom neke druge riječi u nekom

drugome jeziku, pa čak i da one imaju slično značenje u perzijskom i arapskom ili u nekim drugima jezicima (McAuliffe, 2002: 229 prema Abu 'Ubayda, 1945), ali – nastavlja on – Izazov koga je Kur'an uputio ljudima i džinima bio bi bez smisla kada bi Kur'an bio ovisan o stranim riječima.

Sličnog mišljenja je bio i veliki pravni teoretičar Imami Šafi' (u. 204/820). On je arapski jezik smatrao *najbogatijim* jezikom čije riječi i njihova značenja ne može dosegnuti nijedan čovjek osim ukoliko nije vjerovjesnik, ali i on uviđa da se neke riječi iz stranih jezika slažu (*yuwāfiq*) sa nekim riječima iz arapskoga jezika, međutim, ta sličnost je, po njemu, nerelacijska, slučajna, i ne podupire tezu o postojanju stranih riječi u Kur'anu (Al-Šāfi'i, 1961: 90).

Ebu 'Ubejd (u. 224/838) – čini se – ima naučno najuvjerljiviju tezu: da se u Kur'anu mogu pronaći riječi čije porijeklo nije arapsko, ali da su te riječi u arapski jezik inkorporirane prije objavljivanja Kur'ana pa se stoga smatraju riječima arapskoga jezika. Štaviše – smatra ovaj semantostilističar Kur'ana – Kur'an ima stilski superiorniju upotrebu ovih riječi nego jezici iz kojih su one došle u arapski jezik (McAuliffe, 2002: 230).

O pogledima Ibn Džerira et-Taberije na strane riječi u Kur'anu bit će riječi u zasebnom poglavlju s obzirom na značaj ovog mufessira u historiji tefsirske nauke, a već je ponešto rečeno u prethodnom poglavlju. Ovdje ćemo samo istaći da ovaj slavni polihistor smatra da je u ovoj materiji teško doseći neke sigurnije zaključke budući da je nemoguće sa preciznošću reći iz kojeg jezika potječe neka riječ koja se nalazi u vokabularu dva ili više jezika. "Jedina sigurna činjenica jeste da se jedna leksema izgovara na isti način u dva različita jezika i sa istim značenjem u tim jezicima" (McAuliffe, 2002: 230 prema Al-Ṭabarī, 1994).

Načelno prihvatanje stava da u Kur'anu ima stranih riječi, prema muslimanskim autorima u tzv. formativnom periodu Islama, značilo je potkopavati vjerovanje u *i'džāz* Kur'ana i smisao ajeta o Izazovu. U kasnijim stoljećima ta tvrdnja nije tako rigorozno odbijana. Tako Dževaliki (1998) u svome *Mu'arrabu*

otvoreno govori o “stranim riječima u Kur’anu koje se mogu pronaći u starom arabljanskome jeziku i koje su upotrijebljene u Kur’anu” i u tome smislu ne pravi nikakve restrikcije. Kako smo vidjeli u prethodnim poglavljima, Sujuti (n.d.:136) također nedvosmisleno govori o stranim riječima u Kur’anu kao o pozitivnoj činjenici i iz toga izvlači zaključak o univerzalnoj poruci islama. Trideset i osmo poglavlje prvog dijela svoga *Itqāna* on je naslovio: *Fīmā waqa’a fihi bi gayri lugati al-’arabi – Ono što se nalazi u Kur’anu a ne pripada arapskome jeziku* ili, jednostavno: *Nearapske riječi u Kur’anu*, gdje je donio dugu listu takvih riječi.

Sujutijina odbrana univerzalnosti Kur’ana

Ovo njegovo poglavlje je značajno i zbog toga što Sujuti navodi da su se i neki njegovi prethodnici, kakvi su Ibnul-Subki (u. 771/1369) i Ibn Hadžer (u. 852/1449), bavili ovim pitanjem, ali sam za sebe, na njemu svojstven način, kaže da je njegov rad na ovom polju nadmašio obojicu njegovih spomenutih prethodnika. Ustvari, i sam Sujuti je, služeći se radovima svojih prethodnika, dotjerivao svoje radove. Tako je o nearapskim riječima najprije objavio rad pod naslovom *al-Mutawakkilī fīmā warada fi al-Qur’ān bi al-lugāt, mukhtasar fī mu’arrab al-Qur’ān*, a taj rad je nastao na zahtjev halife Mutevekkila II. koji je od učenog Sujutije zatražio da mu sačini listu kur’anskih riječi “koje se mogu naći u govoru Etiopljana, Perzijanaca i drugih nearapskih naroda”. Sujuti u ovom svom radu kaže da je listu stranih riječi koju donosi u njemu ekstrahirao iz svoga dužeg rada pod naslovom *Masālik al-hunafā’ fī wāliday al-Mustafā*. Bilo kako mu drago, on ovdje donosi listu od 108 riječi koje, po njemu, dolaze iz 11 jezika.

Drugi Sujutijin rad o ovoj temi je *al-Muhadhdhab fīmā waqa’a fi al-Qur’ān min al-mu’arrab*, aranžiran prema elifbajskom rasporedu. On je interesantan po tome što u njemu Sujuti donosi različita mišljenja o porijeklu pojedinih riječi, a neke od tih stranih riječi se samo tako tretiraju mada se uz njih ne donosi njihovo moguće porijeklo.

U već spomenutom poglavlju *Itqāna* Sujuti se referira samo na *al-Muhadhdhab*, ne i na *al-Mutawakkilī*, iz čega se može zaključiti da ga je napisao prije ovog posljednjeg rada, a nakon *al-Muhadhdhaba*. Za nas je ovdje najznačajnije da je lista stranih riječi koje je ovaj znalac donio u *Itqānu* i *al-Muhadhdhabu* vrlo slična, ali ne i identična: u *Itqānu* on tvrdi da u Kur'anu ima 118 stranih riječi, a u *al-Muhadhdhabu* 124.

Nema sumnje u to da se sve tri Sujutijina rada preklapaju. Sujuti je pisao u vrijeme kad je muslimanska tefsirska tradicija doživljavala svoju zrelost (kraj 15. i početak 16. st.) i kada se u temeljnim islamskim disciplinama osjećala snažna moć tradicije. Ovo ističemo stoga što Sujuti, kako smo već istakli, i u ovoj oblasti navodi da je imao prethodnike, od kojih jeste preuzimao, i kada navodi strane riječi u Kur'anu, on se oslanja samo na njih, na tradiciju prema kojoj su se te riječi smatrale stranima, ali on, nažalost, ne donosi nikakva naučna obrazloženja na temelju kojih bi se moglo zaključiti da se zaista radi o stranim riječima u Kur'anu.

Uvodni dio svoga 38. poglavlja Sujuti je posvetio raspravama koje su vodili njegovi prethodnici o ovom pitanju te najprije navodi mišljenja onih koji su smatrali da u Kur'anu nema neaparskih riječi (Imami Šafi, Taberi, Ebu Ubejde, El-Kadi ebu Bekr i Ibn Faris...), da bi, na kraju, rekao kako se on opredijelio za mišljenje prema kome ima takvih riječi u Kur'anu, i to na temelju Taberijinog stava, koji se, opet, veže za mišljenje tabi'ina Ebu Mejsere el-Dželila koji je rekao: "*Fī al-Qur'ān min kulli lisān – U Kur'anu ima riječi iz svih jezika.*" Slično mišljenje – kaže Sujuti – iznijeli su Se'id ibn Džubejr i Vehb ibn Munebbih, "jer to upućuje na to da se mudrost toga što se u Kur'anu nalaze strane riječi sastoji u tome da on obuhvata sva znanja prethodnika i sljednika i da on obavještava o svemu te se time, na nužan način, sugeriše da Kur'an sadrži i razne vrste dijalekata i jezika (*anwā'u al-lugāt wa alsin*) kako bi njima obuhvatio sve" (Sujuti, n.d.:136). U nastavku citira Ibn Nukajba koji je rekao da se Kur'an odlikuje u odnosu na ostale svete Knjige i time što je on objavljen i na

jezicima onih kojima su te Knjige ranije bile objavljene te zbog toga u sebi sadrži sve arapske dijalekte, ali i jezike prethodnih sljedbenika Knjige kakvi su Bizantinci, Perzijanci, Abesinci i mnogi drugi (Suyuti, n.d.:136). Isto tako – kaže Sujuti – i vjerovjesnik Muhammed, s.a.v.s., poslan je svim ummetima, “a pošto Kur’an (Ibrahim, 4) kaže: “*Mi nismo poslali nijednog poslanika a da on nije govorio jezikom naroda kome je poslan*”, onda je neophodno da i u Knjizi koja mu je objavljena bude jezikā svih naroda, a temelj te Knjige je na njegovom, tj. arapskome jeziku.”⁶ Sujuti razvija tezu da su Arabljeni, u doticaju sa drugim narodima, upoznajući se s njihovom kulturom i društvenim životom, primali i dio njihovih riječi koje su specifične za tu kulturu i taj društveni život i koje su kasnije, a prije objavljivanja Kur’ana, postale arapske riječi. “U osnovi su glasovi tih riječi nearapski (...) pa su se oni pomiješali sa govorom Arabljana, pa onaj ko bude tvrdio da je takva riječ arapska – u pravu je, ali i onaj ko bude tvrdio da je to strana riječ, također je u pravu” (Suyuti, n.d.:137). Zatim slijedi niz riječi za koje Sujuti, slijedeći svoje prethodnike, smatra da su nearapske: *abāriq*, *ibrici*⁷ – “Se’alibi u *Fiqh al-luga* kaže da je to perzijska riječ, dok Dževaliki kaže da je *ibriq* perzijska riječ koja ja arabizirana (*mu’arrab*) a koja označava put vode ili salijevanje vode u sud”; *abb*, *pića*⁸ – “Neki smatraju da ova riječ označava travu u nekim dijalektima arapskoga jezika, kaže Šejdele”; *ible’i* (imp.), *gutaj*⁹ – “Ibn ebi Hatim prenosi od Vehba ibn Munebbiha da je ovo abesinijska riječ, dok Ebu’l-Šejh preko Dža’fera ibn Muhammeda, a on od svoga oca, prenosi da ova riječ znači: *išribī*, *pij* na hindu (indijskome) jeziku”; *akhlada*, *priklonio*¹⁰ – “El-Vasiti u *Iršādu* kaže da *akhlada ila’l’ardi* na hebrejskom označava oslanjanje na nešto”; *al-arā’ik*, *divani*¹¹ – “Ibnul-Dževzi (1987) u *Funūn al-afnān*-u kaže da ova riječ na

6 Nav. dj., 136.

7 (...) *služit će ih vječno mladi mladići, / sa čašama, i ibricima, i peharom punim pića iz izvora tekućega* (...) (Kur’an, Al-Wāq’ā, 17–18).

8 (...) *i činimo da iz zemlje žito raste* (...) / *i voće i pića* (...) (Kur’an, Abasa, 27...–31).

9 (...) *a ti, zemljo, gutaj vodu svoju!* (Kur’an, Hud, 44).

10 (...) *ali se on ovom svijetu priklonio* (...) (Kur’an, Al-A’raf, 176).

11 (...) *na divanima će u njima naslonjeni biti*, i dr. (Kur’an, Al-Kahf, 31).

abesinskom označava ležajeve, postelje”; āzer, Azer (ime Ibrahima, a.s., oca)¹² – za nju Ibn ebi Hatim, na temelju mišljenja Mu'temera ibn Sulejmana i Ebu Bakre'a, kaže da je “najteža riječ koju je Ibrahim uputio svome ocu,” te da to nije ime Ibrahimova oca niti idola, nego da – “prema mišljenjima nekih” – ta riječ znači: “O, zabludjeli!”; *asbāt, unuci*¹³ – “Ebu'l-Lejs (1993) u svome tefsiru kaže da ova riječ na nekim arabljanskim narječjima označava plemena”; *istabraq, kadifa*¹⁴ – “Ibn Ebi Hatim od Dahhaka prenosi da ova riječ označava gusti svileni brokat na perzijskome jeziku (*bi lugati al-'adžami*)”; *asfār, knjige*¹⁵ – “El-Vasiti u svome *Al-Iršādu* kaže da ova riječ označava knjige na sirijskome jeziku, dok Ibn ebi Hatim prenosi od Dahhaka koji kaže da ta riječ označava knjige, ali na nabatejskome jeziku”; *isrī, sporazum sa Mnom*¹⁶ – “Ebu'l-Kasim u *Lugāt al-Qur'ān*-u kaže da ova riječ na nabatejskom znači: Moj sporazum”; *akwāb, čaše od zlata*¹⁷ – “El-Dževzi smatra da ova riječ na nabatejskom označava vrčeve ili pehare (*akwāz*), a Ibn Džerir od Dahhaka prenosi da ona na nabatejskom označava grnčarije”; *il*¹⁸ – “Ibnu Džinnī kaže: Navodili su da je to na nabatejskome ime Uzvišenog Allaha; *alīm, žestok, bolan*¹⁹ – “Ibnul-Dževzi kaže da na zendžili jeziku označava bolni osjećaj, a Šejdele kaže da je to hebrejska riječ”; *ināhu*,²⁰ – “Šejdele kaže da u jeziku stanovnika Magreba ta riječ znači potpuno se skuhati; Ebu'l-Kasim kaže da je to berberska riječ; ān znači vruć, vreo...”; *awwāhu, sažaliv*²¹ – “... Ibn 'Abbas smatra da je to abesinska riječ i da znači: milostivan (*mūqin*); ... Ikrime i drugi smatraju da ona znači: pun milosti (*rahīm*) na

12 *A kad Ibrahim reče ocu svome Azeru (...)* (Kur'an, Al-An'ām, 74).

13 *Recite: "Mi vjerujemo u Allaha i u ono što se objavljuje nama, i u ono što je objavljeno Ibrahimu, i Ismailu, i Ishaku, i Jakubu, i unucima..."* i dr. (Kur'an, Al-Baqara, 136).

14 (...) *njih čekaju sigurno edenski vrtovi, kroz koje će rijeke teći, u njima će se narukvicama od zlata kitiiti i u zelena odijela od dibe i kadife oblačiti...* i dr. (Kur'an, Al-Kahf, 31).

15 (...) *slični su magarcu koji knjige nosi (...)* i dr. (Kur'an, Al-Džumu'a, 5).

16 (...) *Da li pristajete i prihvatate da se na to Meni obavežete ('alā dhālikum isrī)?* (Kur'an, Ali Imran, 81).

17 *Oni će biti služeni iz posuda i čaša od zlata, (...)* i dr. (Kur'an, Al-Zukhruf, 71).

18 *Salāmun 'alā Il Yā Sīn – Nek je u miru Ilijas (...)* (Kur'an, Al-Saffat, 130).

19 *njih čeka bolna patnja (...)* i dr. (Kur'an, Al-Baqara, 10).

20 (...) *ali ne da čekate dok se jelo zgotovi (...)* (Kur'an, Al-Ahzab, 53).

21 (...) *Ibrahim je doista bio pun sažaljenja (...)* (Kur'an, Al-Tawba, 114).

abesinskom, a El-Vasiti kaže da je to hebrejska riječ i da označava dovu, molitvu...”; *awwāb*, koji se uvijek Allahu obraća²² – “...Šurahbil kaže da ova riječ na nabatejskom označava onoga ko stalno tespiha, dok Ibn Džerir smatra da *awwibī* znači: *sabbihī*, veličaj Me na nabatejskom; *al-ūlā wa'l-ākhira*, ovaj i onaj svijet, *Ahired* – “Šejdele smatra da su ovo koptske riječi, s tim da Kopti *Ahired* nazivaju *ūlā*, a *dunjaluk ākhira*, kako prenosi Zerkeši (2006) u *Burhanu*; *batā'inuhā*, njezina vanjska strana²³ – “Šejdele kaže da je to koptska riječ i da označava vanjsku stranu brokata, a to navodi Zerkeši”; *ba'ir*, tovar²⁴ – “Ferjabi od Mudžahida prenosi da ova riječ označava tovar na magarcu, dok Mukatil kaže da je to oznaka za sve što se natovari na hebrejskom”; *biya'*, crkve²⁵ – “Dževaliki u *Kitabu'l-magreb*-u kaže da su *al-bi'a* i *al-kanīsa* (obje riječi označavaju crkvu – op.a.) neki perzijski učenjaci arabizirali”; *tannūr*, voda s površine zemlje²⁶ – “Dževaliki i Se'alibi navode da je ovo arabizirana perzijska riječ”; *tatbīrā*, do temelja uništiti²⁷ – “Ibn ebi Hatim prenosi od Se'ida ibn Džubejra da je ova riječ nastala od nabatejske riječi *tabaraha*”; *tahta*, ispod, niže²⁸ – “Ebu'l-Kasim u *Lugāt al-Qur'ān*-u kaže da Allahove, dž.š., riječi: *Fa nādāhā min tahtihā* na nabatejskom znače: ...*min batnihā* (I melek je iz trbuha njezina, ili: iz nebeskog svoda, ili: iz dubine zemlje – (op.a.) ... *zovnu...*); *al-džibt*, šejtan²⁹ – “Ibn ebi Hatim prenosi od Ibn 'Abbasa da na abesinskom ova riječ označava ime šejtana; tako kaže i Ikrime; Se'id ibn Džubejr kaže da je to oznaka za sibirbaza na abesinskom”; *džahannam* – “Jedni kažu da je to perzijska, a drugi da je hebrejska riječ te da joj je korijen: *kahanām* (ili *kahnām* – op.a.)”; *haram* – “Ibn ebi Hatim i Ikrime

22 (...) i sjeti se roba Našeg Davuda, čvrstog u vjeri, koji se uvijek Allahu obraćao (...) i dr. (Kur'an, Sad, 17).

23 Naslonjeni na posteljama čije će postave od kadife biti (...) (Al-Rahman, 54).

24 (...) to je neznatan tovar i dr. (Kur'an, Yusuf, 65).

25 (...) A da Allah ne suzbija neke ljude drugima, do temelja bi bili porušeni manastiri, i crkve (...) i dr. (Kur'an, Al-Hadždž, 40).

26 I kad je zapovijed Naša pala i voda s površine zemlje pokuljala... i dr. (Kur'an, Hud, 40).

27 (...) i da sve što osvoje do temelja poruše i dr. (Kur'an, Al-Isra', 7).

28 I melek, koji je bio niže nje, zovnu... i dr. (Kur'an, Maryam, 24).

29 Zar ne vidiš one kojima je dat jedan dio Knjige kako u šejtana i kumire vjeruju...? (Kur'an, Al-Nisa', 51).

kažu da je ova riječ nabatejska”; *hasab, gorivo*³⁰ – “Ibn ebi Hatim prenosi od Ibn ‘Abbasa da ova riječ na etiopskom (*bi al-zandžiyya*) označava džehennemsku potpalu”; *hitta, oprost*³¹ – “Kaže se da je smisao ovog dijela ajeta (*I kada smo rekli:... “a na kapiju pognutih glava uđite i recite: Hittatun...”* – op.a.) na njihovom, benuisrailićanskome jeziku: Ispravi! Uputi na pravi put”; *hawāriyyūn, (Isaovi) učenici*³² – “Ibn ebi Hatim od Dahhaka prenosi da ova riječ na nabatejskom znači: oni koji traže da se ljudi čiste, a da je njezin korijen: *hawārī*”; *hūb, grijeh*³³ – “Ibn ‘Abbas je Nafi’u ibn El-Ezreku u odgovorima na njegova pitanja rekao da ova riječ na abesinskom znači grijeh”; *daraste, ti si učio*³⁴ – “na jeziku Jevreja ove riječi znače: Ti si čitao”; *durriyy, blistav*³⁵ – “Prema Šejdeli i Ebu’l-Kasimu, ova riječ je nabatejska i znači osvjetljen”; *dīnār, dinar*³⁶ – “Dževaliki i drugi kažu da je ovo perzijska riječ”; *rā’inā*,³⁷ – “Ebu Nu’ajm (1986) u *Dalā’il al-nubuwwa* i Ibn ‘Abbas kažu da ove riječi na jeziku Jevreja označavaju pogrđan govor ili psovku”; *rabbāniyyūn, čestiti ljudi*³⁸ – “Dževaliki kaže da je Ebu ‘Ubejde rekao da Arabljani nisu znali za ovu riječ, nego su znali ko su to fekihi i ‘alimi; ja mislim da ova riječ nije arapska nego hebrejska ili sirijska, a Ebu’l-Kasim drži da je sirijska”; *ribbiyyūn, iskreni vjernici*³⁹ – “Prema Ebu Hatimu, koji se naslanja na Ahmeda ibn Hamdana i njegovo djelo *Kitāb al-zīna*, ova riječ je sirijska”; *al-Rahmān, Svemilosni* – “Mibred i Sa’leb kažu da je ova imenica sirijska i da joj je u korijenu *kh*”; *al-rass*⁴⁰

30 *I vi, i oni kojima se, pored Allaha, klanjate – bit ćete gorivo u Džehennemu* (...) i dr. (Kur’an, Al-Anbiya’, 98).

31 (...) i *recite: “Oprosti!”* – (...) i dr. (Kur’an, Al-Baqara, 58).

32 *Učenici (Isaovi) rekoše: “Mi ćemo biti pomagači Allahove vjere, ...”* i dr. (Kur’an, Ali Imran, 52).

33 (...) *to bi, zaista, bio grijeh veliki* i dr. (Al-Nisa’, 2).

34 (...) *da bi oni rekli: “Ti si učio!” i da bismo to objasnili ljudima koji hoće da znaju* (Kur’an, Al-An’am, 195) – Suyuti upotrebljava oblik: *dāraste*, u drugom mutevatir kiraetu.

35 (...) *a kandilj je kao zvijezda blistava* (...) (Kur’an, Al-Nur, 35).

36 (...) *a ima i onih koji ti neće vratiti ako im povjeriš samo jedan dinar* (...) (Kur’an, Ali Imran, 75).

37 *O, vjernici, ne služite se riječima: “Rā’inā!”* (...) (Kur’an, Al-Baqara, 104).

38 (...) *Po njemu (Tevratu) Jevrejima su sudili vjerovjesnici, koji su bili Allahu poslušni, i čestiti ljudi*... i dr. (Kur’an, Al-Ma’ida, 44).

39 *A koliko je bilo vjerovjesnika uz koje su se mnogi iskreni vjernici borili* (...) (Kur’an, Ali Imran, 148).

40 (...) *a nevjernicima smo patnju bolnu pripremili/, i Adu i Semudu i stanovnicima Ressa* (...) i dr. (Kur’an, Al-Furqan, 37–38).

– “Kermani (n.d) u svome ‘*Adžā’ibu* kaže da je ova riječ nearapska (perzijska?) i da označava dobročinstvo”; *al-raqīm, ploča*⁴¹ – “Kaže se da ova riječ označava ploču na bizantijskome jeziku (*bi’r-rūmiyya*), kako prenosi Šejdele, dok Ebu’l-Kasim kaže da ona značava nešto na čemu je zapis, a El-Vasiti kaže da je to divit (*dawāt*) ili koža ili kora na kojima je nešto zapisano”; *ramzā, znakovima*⁴² – “Ibnu’l-Dževzi (1987) u *Funūnu’l-afnān-u* ubraja je u arabizirane riječi, a El-Vasiti kaže da ona označava micanje ustima na hebrejskom”; *rahwan, u mirnom stanju*⁴³ – “Ebu’l-Kasim kaže da ova riječ označava mirno pjeskovito more na nabatejskom, dok El-Vasiti kaže da ona označava mirno stanje na sirijskom”; *al-rūm, Bizantija, Rimljani*⁴⁴ – “Dževaliki kaže da je to perzijska imenica za onu generaciju ljudi”; *zandžabīl, inbir*⁴⁵ – “Dževaliki i Se’alibi kažu da je ova riječ perzijska (*fārisī*)”; *sidždžill, list papira*⁴⁶ – “Ibn Mirdevejh preko Ibnu’l-Dževzija od Ibn ‘Abbasa prenosi da ova riječ na abesinskom označava čovjeka, dok Ibnu Džinni u *al-Muhtasabu* kaže da ona označava nešto što je napisano ili zapisano, a većina smatra da je to arabizirana riječ porijeklom iz perzijskoga jezika”; *sidždžīl, grumenje od gline*⁴⁷ – “Ferjabi od Mudžahida prenosi da je ova riječ perzijska, najprije označava kamen, a onda glinu (glineno kamenje – op.a.)”; *sidždžīn, knjiga ispisana*⁴⁸ – “Ebu Hatim (1994) u *Kitābu’z-zīna* navodi da ovo nije arapska riječ”; *surādiq, džehennemski dim*⁴⁹ – “Dževaliki kaže da je ovo arabizirana perzijska riječ čiji je korijen *serā der*, što znači katakomba, a drugi kažu ona jeste perzijska, ali od korijena *serā berde*, što znači zastor kuće”;

41 *Misliš li ti da su samo stanovnici pećine, čija su imena na ploči napisana, bili čudo među čudima Našim?* I dr. (Kur’an, Al-Kahf, 9).

42 (...) “Znak će biti” – reče – “što tri dana s ljudima nećeš moći govoriti osim znakovima (*illā ramzā*)...” (Kur’an, Ali Imran, 41).

43 “... i ostavi more nek miruje...” (Kur’an, Al-Duhan, 24).

44 *Elif-lām-mīm. Bizantinci su pobijeđeni* (...) (Kur’an, Al-Rum, 1–2).

45 *U njemu će iz čaše piće inbirom začinjeno piti* (...) (Kur’an, Al-Dahr, 17).

46 (...) *onoga Dana kad smotamo nebesa kao što se smota list papira za pisanje* (...) (Kur’an, Al-Anbiya’, 104).

47 (...) *i na njih kao kišu grumenje od pečena blata spustismo* (...) i dr. (Kur’an, Hud, 82).

48 *Uistinu! Knjiga grešnika je u Sidždžinu*, (...) (Kur’an, Al-Mutaffifun, 7).

49 (...) *čiji će ih dim sa svih strana obuhvatiti* (...) (Kur’an, Al-Kahf, 29).

*seriyy, potok*⁵⁰ – “Ibn ebi Hatim prenosi od Mudžahida da u Allahovim riječima (iz sure Merjem – op.a.) *sariyyā* označava riječicu, potok, na sirijskom, dok se prenosi da je Se'id ibn Džubejr smatrao da je ovo nabatejska riječ, a Šejdele kaže da je ovo grčka riječ”; *safara, pisari*⁵¹ – “Ibn ebi Hatim prenosi preko Ibn Džurejdža, a on od Ibn 'Abbasa da je ova riječ u suri 'Abese porijeklom nabatejska i da označava čitača”; *saqar, džehennemaska vatra*⁵² – “Dževaliki navodi da je ovo perzijska riječ (*annahā 'adžamiyya*)”; *sudždžadā, pognute glave*⁵³ – “El-Vasiti kaže da je ova riječ sirijska i da u Kur'anu ova riječ označava ulazak ponizno, spuštene glave”; *sakaran, piće*⁵⁴ – “Mirdevejh putem El-'Avfija kaže da je Ibn 'Abbas smatrao da je ova riječ abesinska i da u tome jeziku ona označava sirće”; *salsabīl, ime vrela u Džennetu*⁵⁵ – “Dževaliki kaže da je ova riječ perzijska (*annahū 'adžamiyy*)”; *sanā, bljesak*⁵⁶ – “Hafiz ibn Hadžer u svome *Nazmu* smatra je stranom riječju”; *sundus, diba*⁵⁷ – “Dževaliki kaže da je to tanki, nježni brokat i da potječe iz perzijskoga (*fārisī*) jezika; El-Lejs kaže da se jezikoslovci i mufessiri ne razilaze u tome da je ovo arabizirana riječ, a Šejdele kaže da je to indijska riječ (*huwa'l-hindiyya*)”; *sayyiduhā, njezin gospodar, muž*⁵⁸ – “El-Vasiti kaže da ove riječi u suri Jusuf znače: njezina muža na koptskome jeziku, a Ebu Umer je rekao: Ja ne znam da ima ovakva riječ u arapskome jeziku”; *sīnīne, Sinaj*⁵⁹ – “Ibn ebi Hatim prenosi od Ibn Džerira, a on od Ikrimea da ova riječ označava nešto što je dobro (*al-hasan*) na abesinskom”; *Sīnā', Sinajska gora*⁶⁰ – “Ibn ebi Hatim prenosi od Dahhaka koji je rekao da ova riječ na nabatejskom označava ono što je dobro”;

50 (...) *Gospodar tvoje dao da niže tebe potok poteče.* (Kur'an, Maryam, 24).

51 *u rukama pisārā* (...) (Kur'an, 'Abasa, 15).

52 (...) *“Iskusite vatru džehennemsku!”* i dr. (Kur'an, Al-Qamar, 48).

53 *“... a na kapiju pognutih glava uđite!”* i dr. (Kur'an, Al-Baqara, 58).

54 (...) *a od plodova palmi i loze pripremate piće* (...) (Kur'an, Al-Nahl, 67).

55 (...) *sa izvora u Džennetu, koji će se Selsebil zvati* (Kur'an, Al-Dahr, 18).

56 (...) *bljesak munje njegove gotovo da oduzme vid.* (Kur'an, Al-Nur, 43).

57 (...) *u edenskim vrtovima, kroz koje će rijeke teći, oni će se narukvicama od zlata kititi i u zelena odijela od đibe i kadife oblačiti* (...) i dr. (Kur'an, Al-Kahf, 31).

58 (...) *i muža njezina kraj vrata zatekoše* (...) (Kur'an, Yusuf, 25).

59 *(Tako Mi) gore Sinajske,*(...) (Kur'an, Al-Tin, 2).

60 (...) *i drvo koje na Sinajskoj gori raste, koje zejtin daje i začin je onima koji jedu.* (Kur'an, Al-Mu'minun, 20).

šatra, pravac, smjer⁶¹ – “Ibn ebi Hatim prenosi od Refi’a da ove riječi Uzvišenog na jeziku Abesinaca označavaju mjesto susretanja”; šahr, mjesec⁶² – “Dževaliki, oslanjajući se na neke jezikoslovce, kaže da je ova riječ sirijska”; *sirāt, put* – “Nakkaš i Ibnu’l-Dževzi kažu da ova riječ na bizantijskom označava put, a to sam vidio i u Ibn ebi Hatimovom *Kitābu’z-zīna*”; *sirhunne, isijeci ih*⁶³ – Ibn Džerir prenosi od Ibn ‘Abbasa da su ove riječi iz Kur’ana nabatejske te da znače: *rasijeci ih, rastrgaj ih*; slično se prenosi od Dahhaka; a Ibn Munzir prenosi od Vehba ibn Munebbiha koji je smatrao da nema jezika čije se neke riječi ne nalaze u Kur’anu te da su ove riječi iz grčkog, bizantijskoga jezika i da znače: *Isijeci ih; salawāt, havre*⁶⁴ – “Dževaliki kaže da ova riječ na hebrejskom označava havre, jevrejske bogomolje, a da joj je korijen: *salūtā*, a i Ibn ebi Hatim prenosi slično tome od Dahhaka”; *tāhā*⁶⁵ – “El-Hakim u *Mustedreku* preko Ikrimea navodi da je Ibn ‘Abbas rekao da ovi harfovi u Allahovoj Knjizi znače: Kao da si rekao: *Yā Muhammad – O, Muhammede* na jeziku Abesinaca; Ibn ebi Hatim preko Se’ida ibn Džubejra navodi da je Ibn ‘Abbas rekao da je to nabatejska riječ; od Se’ida ibn Džubejra se prenosi da je rekao da ti harfovi znače: *O, čovječe!* na nabatejskom; od Ikrimea se prenosi da *Ta ha* znači *O, čovječe!* na abesinskom; *al-tāgūt, šejtan*⁶⁶ – “Na abesinijskom je to prorok, mađioničar”; *tafiqā, njih dvoje počеше stavljati lišće po sebi*⁶⁷ – “Neki kažu da ova riječ znači: njih dvoje se odlučiše, na bizantijskom, kako pripovijeda Šejdele”; *tūbā, blāgo*⁶⁸ – “Ibn ebi Hatim prenosi od Ibn ‘Abbasa koji je rekao da ova riječ označava ime Dženneta na abesinskom; Ebu’l-Šejh prenosi da je Se’id ibn Džubejr rekao da je ta riječ indijska”;

61 (...) okreni zato lice svoje prema Časnom hramu!(...) (Kur’an, Al-Baqara, 144).

62 U mjesecu ramazanu počelo je objavljivanje Kur’ana (...) i dr. (Kur’an, Al-Baqara, 185).

63 (...) “Uzmi četiri ptice” – reče On – “i sijeci ih...!” (Kur’an, Al-Baqara, 260).

64 (...) A da Allah ne suzbija neke ljude drugima, do temelja bi bili porušeni manastiri, i crkve, i havre, a i džamije u kojima se mnogo spominje Allahovo ime (...) i dr. (Kur’an, Al-Hadždž, 40).

65 Tajanstveni harfovi na početku 20. sure.

66 Onaj ko ne vjeruje u šejtana, a vjeruje u Allaha – drži se za najčvršću vezu...” i dr. (Kur’an, Al-Baqara, 256).

67 (...) i njih dvoje po sebi džennetsko lišće stavljati počеше (...) i dr. (Kur’an, Al-A’raf, 22).

68 Onima koji vjeruju i čine dobra djela – blago njima (...) (Kur’an, Al-Ra’d, 29).

*tūr, brdo*⁶⁹ – “Ferjabi prenosi od Mudžahida koji je rekao da ova riječ na sirijskom označava brdo, a Ibn ebi Hatim kaže da je Dahhak smatrao da je ovo nabatejska riječ”; *tuwā*,⁷⁰ – “Kermani u ‘Adža’ibu kaže da se smatra da je ovo arabizirana riječ te da joj je značenje: noću, tokom noći, a neki misle da ona na hebrejskom označava čovjeka”; ‘*abadi, robljem si učinio*⁷¹ – “Ebu’l-Qasim kaže da ove riječi (iz sure Eš-Šu’ara’-op.a.) znače: *pobio si ih* na nabatejskom”; ‘*adn, eden*⁷² – “Ibn Džurejdž prenosi da je Ka’b upitao Ibn ‘Abbasa o značenju ove riječi pa da mu je on odgovorio da te riječi znače: bašče vinove loze i grožđa na sirijskom, a u Džubejrovom tefsiru stoji da je ovo bizantijska riječ”; ‘*iram, poplava*⁷³ – “Ibn ebi Hatim prenosi od Mudžahida koji je rekao da je ova riječ abesinska i da označava branu u kojoj se sakupi voda pa je ta voda provali”; *gassāq, smrdljiva kapljevina*⁷⁴ – “Dževaliki i El-Vasiti kažu da ova riječ označava hladni smrad na turskome jeziku, dok Ibn Džurejdž prenosi od Abdullaha ibn Burejdea da ona označava smrad koji teče”; *gīda, povuče se*⁷⁵ – “Ebu’l-Kasim kaže da ova riječ na abesinskom označava uskraćivanje”; *firdaws*⁷⁶ – “Ibn ebi Hatim prenosi od Mudžahida da ova riječ na bizantijskom označava bašču, a od Es-Sudejja se prenosi da ona označava vinograd na nabatejskom te da joj je korijen *fardāsā*”; *fūm, pšenica*⁷⁷ – “El-Vasiti kaže da je to pšenica na hebrejskom”; *qarātīs, listovi*⁷⁸ – “Dževaliki kaže da se smatra da *qirtās* ima neaparski korijen”; *qist, pravda*⁷⁹ – “Ibn ebi Hatim prenosi od Mudžahida da ova riječ na bizantijskom označava pravdu”; *qistās*,

69 (*i tako Mi*) *brda Sinajskog!* (...) (Kur’an, Al-Tin, 2).

70 (...) *ti si, doista, u blagoslovljenoj dolini Tuva* i dr. (Kur’an, Ta ha, 12).

71 (...) *što si sinove Israilove robljem učinio* (...) (Kur’an, Al-Šu’ara’, 22).

72 *Allah obećava vjernicima* (...) *divne dvorove u vrtovima edenskim* i dr. (Kur’an, Al-Tawba, 72).

73 (...) *pa smo na njih poplavu pustili* (...) (Kur’an, Saba’, 16).

74 (...) *Pa neka okušaju vodu ključalu i kapljevину smrdljivu!* i dr. (Kur’an, Sad, 57).

75 (...) *I voda se povuče* (...) (Kur’an, Hud, 44).

76 *Onima koji budu vjerovali i dobra djela činili – džennetske bašče će prebivalište biti* i dr. (Kur’an, Al-Kahf, 107).

77 “... zato zamoli, u naše ime, Gospodara svoga da nam podari od onoga što zemlja rađa: povrća, i krastavica, i pšenice, ..” (Kur’an, Al-Baqara, 61).

78 (...) *Knjigu koju na listove stavljate* (...) i dr. (Kur’an, Al-An’am, 91).

79 (...) *i da On postupa pravedno* (...) i dr. (Kur’an, Ali Imran, 18).

*kantar, vaga*⁸⁰ – “Ferjabi prenosi od Mudžahida da ova riječ na bizantijskom označava pravdu, dok Ibn ebi Hatim prenosi od Se’ida ibn Džubejra da ona na bizantijskom označava vagu”; *qaswara, oni koji progone*⁸¹ – Ibn Džerir prenosi da je Ibn ‘Abbas rekao da se na abesinskom lavu kaže *qaswara*; *qittanā, našu kaznu*⁸² – Ebu’l-Kasim kaže da ove riječi na nabatejskom znače: *kitābanā*⁸³; *Qifl* – Dževaliki prenosi od nekolicine drugih da je arabizirana perzijska riječ; *qummal, krpelji*⁸⁴ – El-Vasiti kaže da je to hebrejska i sirijska riječ i da ona označava gmizavca, dok Ebu ‘Umer kaže: Ja ne znam da ova riječ postoji i u jednom arapskom narječju i mislim da je to arabizirana perzijska riječ; *qintār-Se’alibi* (2009) u svome djelu *Fiqhu’l-lugah* kaže da na grčkom ova riječ označava dvanaest hiljada oka; Halil kaže: Na sirijskom su ovom riječju označavali vrijednost volujske kože u zlatu ili srebru; neki kažu da na berberskom ona označava hiljadu miskala, dok Ibn Kutejbe kaže da se uzimalo da ova riječ označava osam hiljada miskala u afričkim jezicima; *al-qayyūm, vječni*⁸⁵ – El-Vasiti kaže da je to na sirijskom: Onaj koji nikad ne spava; *kāfūr, kamfor*⁸⁶ – Dževaliki i drugi kažu da je ovo perzijska arabizirana riječ; *kufur, nevjerništvo* – El-Dževzi kaže da *kafara ‘annā* na nabatejskom znači: pobrisao je; Ibn Ebi Hatim prenosi od Ebu ‘Imrana el-Dževnija da riječi Uzvišenog: *kafara ‘anhum sayyi’atihim* na hebrejskom znače: Izbrisao je njihova loša djela; *kiflayn, dvostruku*⁸⁷ – Ibn Ebi Hatim prenosi od Ebu Musa’a el-Eš’arija da na abesinskom ova riječ znači nešto dvaput uvećano; *kanz, blago*⁸⁸ – Dževaliki kaže da je ovo arabizirana perzijska riječ; *kuwwirat, biti potamnjen*⁸⁹ – Ibn Džerir prenosi da je Se’id ibn Džubejr rekao da *kuwwirat* znači *guwwirat* (pasivni oblik glagola

80 (...) *i pravo mjerite na kanataru!* (...) i dr. (Kur’an, Al-Isra’, 35).

81 (...) *koji od onih koji ih progone bježe.* (Kur’an, Al-Qiyama, 51).

82 (...) *i govore: “Gospodaru naš, požuri s kaznom našom (...)* (Kur’an, Sad, 16).

83 U tom slučaju, njihov smisao je: Požuri s onim što nam je u sudbini zapisano.

84 *Zato smo Mi na njih slali i poplave, i skakavce, i krpelje...* (Kur’an, Al-A’raf, 133).

85 *Allah je – nema drugog Boga osim Njega – Živi i Vječni...* (Kur’an, Al-Baqara, 255).

86 *Čestiti će iz pehara piti kamforom začinjeno piće...* (Kur’an, Al-Dahr, 5).

87 *On će vam dvostruku milost Svoju darovati...* (Kur’an, Al-Hadid, 28).

88 (...) *“Zašto mu nije poslano kakvo blago...?”* i dr. (Kur’an, Hud, 12).

89 *Kada Sunce potamni...* (Kur’an, Al-Takwir, 1).

gawwara – tonuti – op. a.), i da je to perzijska riječ; *līnetin, palme*⁹⁰ – El-Vasiti u svome *Iršadu* kaže da ova riječ označava palme i da on ne zna da ona postoji igdje osim u narječju jevreja Jesriba; *muttaka’an, divane*⁹¹ – Ibn Ebi Hatim prenosi od Selemea ibn Temama eš-Šakrije, koji je tvrdio da se na abesinskom ovom riječju naziva pčelinjak; *madžūs, poklonici vatre*⁹² – Dževaliki kaže da je to nearapska riječ; *mardžān*,⁹³ – Dževaliki prenosi od nekolicine jezikoslovaca da je ovo nearapska riječ; *miškāt, udubljenje, niša*⁹⁴ – Ibn ebi Hatim prenosi da je Mudžahid rekao da na abesinskom ova riječ znači otvor u zidu, prozorčić i sl.; *maqālīd, ključevi*⁹⁵ – Ferjabi prenosi da je Mudžahid rekao da ova riječ na perzijskom označava ključeve, a Ibn Durejd i Dževaliki kažu da su to arabizirane perzijske riječi *aqlīd* i *maqlīd*; *marqūm, ispisan*⁹⁶ – El-Vasiti o riječima Uzvišenog *Kitābun marqūm* kaže da ova druga na hebrejskom znači isto što i *maktūb*, Knjigu ispisanu; *muzdžāt, nešto što malo vrijedi*⁹⁷ – El-Vasiti kaže da ova riječ na perzijskom označava nešto što je malešno, a ima ih koji smatraju da je ovo koptska riječ; *malakūt, carstvo, vladavina*⁹⁸ – Ibn ebi Hatim prenosi od Ikrimea da ova riječ u Kur’anu znači: On je vladar, ali da je ona došla od nabatejskog *malakūtā*, a isto to Ebu’l-Šejh prenosi od Ibn ‘Abbasa, a to kaže i El-Vesiti u *Iršadu*; *manās, kasno*⁹⁹ – Ebu’l-Kasim kaže da ova riječ na nabatejskom znači bježanje; *minsa’a, štap*¹⁰⁰ – Ibn Džerir prenosi od Es-Sudejja da na abesinskom ova riječ označava štap; *munfatir, biti rascijepljen*¹⁰¹ – Ibn Džerir prenosi od Ibn ‘Abbasa da na abesinskom ova riječ iz Knjige Uzvišenog znači napunjen, krcat; *muhl, rastopljena kovina,*

90 *To što ste neke palme posjekli...* (Kur’an, Al-Hašr, 5).

91 *I kad ona ču za ogovaranja njihova, posla po njih, te im pripremi divane...* (Kur’an, Yusuf, 31).

92 *Allah će na Sudnjem danu odvojiti vjernike od jevreja, sabijaca, kršćana, poklonika vatre...* (Kur’an, Al-Hadždž, 17).

93 *Iz njih se vadi biser i merdžan – ...* (Kur’an, Al-Rahman, 22).

94 *Primjer svjetlosti Njegove je udubina u zidu u kojoj je svjetiljka...* (Kur’an, Al-Nur, 35).

95 *U Njega su ključevi nebesa i Zemlje! ...* i dr. (Kur’an, Al-Zumar, 63).

96 *Knjiga ispisanu! ...* i dr. (Kur’an, Al-Mutaffifun, 9).

97 *“... donijeli smo malo vrijedne stvari...”* i dr. (Kur’an, Yusuf, 88).

98 *I Mi pokazasmo Ibrahimu carstvo nebesa i Zemlje...* i dr. (Kur’an, Al-An’am, 75).

99 *(...) I oni su za pomoć vapili, ali je bilo kasno!* (Kur’an, Sad, 3).

100 *(...) crv koji je bio rastočio štap njegov...* (Kur’an, Saba’, 14).

101 *Nebo će se toga dana rascijepiti, ...* (Kur’an, Al-Muzzammil, 18).

*talog zejtina*¹⁰² – Šejdele kaže da se smatra da je to mutnina zejtina na jeziku stanovnika Magreba, a Ebu'l-Kasim kaže da je ona iz berberskoga jezika; *nāšī'a, ustajanje*¹⁰³ – Hakim u svome *Mustedreku* prenosi od Ibn Mes'uda da na abesinskom *nāšī'etu'l-lejli* znači *qijāmu'l-lejli*, stajanje noću na namazu, dok Bejheki nešto slično prenosi od Ibn 'Abbasa; *nūn*¹⁰⁴ – Kermani u '*Adža'ibu* prenosi od Dahhaka da je ovo perzijska riječ, da joj je korijen *anūnu*, što znači: Činim šta hoću; *hudnā, mi se vraćamo*¹⁰⁵ – Kaže se da ove riječi na hebrejskom znače: *tubnā – mi se kajemo*, a to kažu Šejdele i drugi; *Hūd* – Dževaliki kaže da je to perzijska riječ i da znači: *al-yahūd, jevrej; hawnan, mirno, ponizno*¹⁰⁶ – Ibn ebi Hatim prenosi od Mejmuna ibn Mehrana da u riječima Uzvišenog ova riječ, prema mišljenju mudraca, potječe iz sirijskoga jezika; Dahhak donosi isto mišljenje; a od Ebu 'Imrana el- Dževnije se prenosi da je to hebrejska riječ; *hajte lek, hodi*¹⁰⁷ – Ibn ebi Hatim prenosi od Ibn 'Abbasa da ove riječi na koptskom znače: *Hulamma lak – Dođi!*; El-Hasen kaže da je to sirijska riječ i da isto znači, a od njega prenosi i Ibn Džerir, dok Ikrima kaže da je to havranska¹⁰⁸ riječ; isto misli i Ebu'l-Šejh; Ebu Jezid el-Ensari kaže da je to hebrejska riječ i da joj je korijen: *haynādž*, što znači: Izidi, Dođi; *warā'a, iza* – smatra se da je to nabatejska riječ, ali da u ovom jeziku ona znači: *ispred*; Šejdele, Ebu'l-Kasim i Dževaliki kažu da ona nije arapska riječ; *wardatan, rumena*¹⁰⁹ – Dževaliki navodi da ovo nije arapska riječ; *wizr, breme*¹¹⁰ – Ebu'l-Kasim kaže da na nabatejskom ova riječ označava uže i sklonište; *yāqūt, rubin*¹¹¹ – Dževaliki, Se'alibi i drugi kažu da je ova riječ perzijska;

102 (...) *ako zamole pomoć, pomoći će im se tekućinom poput rastopljene kovine...* i dr. (Kur'an, Al-Kahf, 29).

103 *tā ustajanje noću, zaista, jače djeluje...* (Kur'an, Al-Muzzammil, 6).

104 *Nun. Tako Mi kalema i onoga što oni pišu...* (Kur'an, Al-Qalam, 1).

105 "... *mi se, uistinu, vraćamo Tebi!*" (Kur'an, Al-A'raf, 156).

106 *A robovi Milostivoga su oni koji po zemlji mirno hodaju...* (Kur'an, Al-Furqan, 63).

107 (...) *pa pozaključa sva vrata i reče: "Hodi!"* (...) (Kur'an, Yusuf, 23).

108 Hawrān – brdski predio južno od Damaska.

109 *A kad se nebo razdvoji i kao ucvrkan zejtin rumeno postane...* (Kur'an, Al-Rahman, 55).

110 *Ko za njega bude mario, na Sudnjem danu će doista teško breme ponijeti...* i dr. (Kur'an, Ta ha, 100).

111 (...) *bit će kao rubin* (...) (Kur'an, Al-Rahman, 58).

yahūra, *vratiti se*¹¹² – Ibn ebi Hatim prenosi od Davuda ibn Hinda da ova riječ u riječima Uzvišenog na abesinskom znači *vratiti se*; slično kaže i Ikrime pozivajući se na Ibn ‘Abbasa koji je tako odgovorio Nafi’u ibn El-Ezreku; *yā sīn* – Ibn Mirdevejh prenosi od Ibn ‘Abbasa da ove riječi / dva harfa u Kur’anu znače: *yā in-sāne* – *O, čovječe! O, insane!* na abesinskom, dok Ibn ebi Hatim prenosi od Se’ida ibn Džubejra da ova dva harfa znače: *yā redžule* – *O, čovječe!* na abesinskom; *yasuddūn*, *okreću se*¹¹³ – Ibnu’l-Dževzi kaže da ovaj glagol znači: *oni galame, buču*, i da je to abesinska riječ; *yusharu*, *biti istopljen*¹¹⁴ – smatra se da ovaj glagol u narječjima Magreba znači: *dobro se skuhati*, a Šejdele kaže da je to koptska riječ; *alīm*, *bolan*¹¹⁵ – Ibn Kutejbe kaže da ova riječ na sirijskom znači *al-bahir* – *jako žedan, zaprepašten*, dok Ibnu’l-Dževzi kaže da je to hebrejska riječ, a Šejdele kaže da je koptska; *al-yahūd*, *jevreji*¹¹⁶ – Dževaliki kaže da je to arabizirana perzijska riječ koja svoj korijen vuče od Jehuza ibn Ja’kuba, nakon čega je arabizirana i to ihmālom (ispuštanjem tačke na harfu dhā’u, nakon čega se *yahūdh* izgovarao *yahūd* – op.a.).

U zaključku možemo konstatirati da Sujuti, na temelju mišljenja svojih prethodnika, smatra da se u Kur’anu nalaze riječi iz desetak-petnaest jezika s kojima je arapski jezik bio u bližem ili daljnjem doticaju. Ti jezici su: sirijski, nabatejski, hebrejski, perzijski, abesinski, koptski, grčki, indijski, turski, berberski,... kao i niz narječja ovih ili nekih drugih jezika.

Orijentalistički pogledi

A. Rippin smatra da su neke riječi sa Sujutijine liste, zapravo, *obične arapske riječi* (McAuliffe, 2002: 232). Razumjeti zašto su te riječi muslimanski autori svrstavali u strane riječi – to znači baciti novo svjetlo na ovu problematiku.

112 (...) *i mislio da se nikada neće vratiti* (...) (Kur’an, Al-Inšiqāq, 14).

113 (...) *vidiš licemjere kako se od tebe sasvim okreću* (...) i dr. (Kur’an, Al-Nisa’, 61).

114 (...) *od nje će se istopiti ono što je u trbusima njihovim*, (...) (Kur’an, Al-Hadždž, 20).

115 (...) *njih čeka bolna patnja* (...) i dr. (Kur’an, Al-Baqara, 10).

116 *Jevreji govore: “Kršćani nisu na pravome putu!”*... i dr. (Kur’an, Al-Baqara, 113).

Na Zapadu se njome posebno bavio Arthur Jeffery. U svojoj studiji *The foreign vocabulary of the Qur'an* Jeffery (2006) tvrdi da su to muslimanski autori učinili radi toga kako bi imali veće mogućnosti različitog interpretiranja pojedinih riječi. Naime, ako se jedna riječ smatrala stranom, onda je takva činjenica otvarala više slobode u njezinom viševarijantnom semantičkom dekodiranju nego ako se bude prihvatila kao izvorno arapska riječ.

Nejasnoće kod klasičnih muslimanskih autora u ovoj oblasti rezultat su i drugih faktora, kao što su, npr., gubitak prvotnih izvora na temelju kojih su kasniji autori pojedine neobične kur'anske riječi proglašavali stranima, nearapska priroda pojedinih riječi, izvanjezičko iskustvo Arabljana sa nearapskim narodima koji su ih okruživali, posebno sa Jevrejima, Koptima, Sirijcima, pa čak i Grecima. Tako su, npr., Arabljeni u Koptima gledali ljude sklone varanju, pa su i riječima koje su slušali od Kopta davali sasvim suprotna značenja. Naprimjer, *tahta* prije znači *u* nego *iznad* ili *niže* u 19, 24¹¹⁷; *batā'in* se odnosi na *vanjsku* površ prije nego na *unutarnju* postavu u 55, 54¹¹⁸; *ūlā* znači *posljednji* a ne prvi u 33, 33¹¹⁹; *ākhira* znači *prošli* a ne posljednji u 38, 7¹²⁰. Te riječi se pripisuju Koptima, kod kojih su one imale suprotno značenje od onoga koje su im dali Arabljeni – eksploatirajući tezu da su oni u prednosti nad drugim narodima zato što su baštinici arapskoga jezika.

Nešto drukčiji je slučaj sa riječima koje su rani muslimanski jezikoslovci tretirali kao izvorno grčke riječi, kakve su: *qist*, *qistās*, *sirāt* i *qintār*. Iako moderna filologija prihvata teze ranih muslimanskih autora, ovdje se mora istaći da te teze nemaju izravnu lingvističku već, prije, historijsku podlogu, koja se temelji na saznanju da te riječi nisu izravno iz grčkog ušle u arapski jezik. Prije će biti da su one preuzete iz aramejskog ili sirijskog jezika, tj. preko arabljanskih ili sirijskih kršćana – posrednika

117 *I melek jē, koji je bio niže nje, zovnu...*

118 *Naslonjeni na posteljama čije će postave od kadife biti...*

119 *U kućama svojim boravite i ljepotu svoju, kao u davno pagansko doba, ne pokazujte!...*

120 *Za ovo nismo čuli u vjeri predaka naših...*

između grčkog i arapskoga jezika. U mnogim slučajevima, pak, grčki nije prvotni izvor, nego su to bile riječi latinskoga jezika koje su u bliskoistočne jezike ušle u heleniziranoj formi u vrijeme grčke administrativne vlasti. Ne-arapski oblik ovih riječi te pretpostavka da su one došle iz posebnoga kulturnog okruženja i minulih društava s kojima su Arabljeni trgovali ili se susretali na razne druge načine, a ne neka posebna lingvistička saznanja, opredijelili su muslimanske istraživače da ih uvrste u strane, tj. grčke riječi.

Muslimanski autori iz klasičnog perioda Islama imali su svoje razloga zbog i radi kojih su se bavili ovom problematikom; istraživači na Zapadu, pak, imali su – i danas imaju – svoje razloge zašto se bave ovim pitanjem, o čemu će više riječi biti u narednim poglavljima. Ovdje možemo ukratko iznijeti njihove glavne poticaje za rad u ovoj naučnoj oblasti.

Prvi od njih je vezan za pokušaj određivanja *izvora* Kur’ana, a najraniji rad o toj temi objavio je Abraham Geiger u 19. st.¹²¹ Ispitivanje *izvora* Kur’ana vršilo se preko njegovih *stranih* riječi, pogotovo onih iz hebrejskog i sirijskog te aramejskoga jezika.

Kasnije evro-američke studije odustajale su od Geigerove naučne i kvazinaučne orijentacije; u njima se njihovi autori bave pretežno povijesnim i lingvističkim kontekstom u kome je moguće čitati – i razumijevati – Kur’an. A. Jeffery (2006: 38) ovako vidi razloge ove naučne orijentacije:

“Religija na kojoj je Muhammed uvijek iznova insistirao kod Arabljana ponekad je bila nešto sasvim novo, tako da, zbog toga, urođeni arapski vokabular nije mogao biti adekvatan za izražavanje svih tih novih ideja te religije pa je on vrlo oprezno posuđivao i prilagođavao taj vokabular neophodnim terminima.”

Dodatni motiv za proučavanje *stranih* riječi u Kur’anu pojavio se onda kada su zapadno-evropski istraživači počeli

121 Geigerov rad nosi naslov: *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? (Šta je Muhammed posudio iz judaizma)*, Baden, 1833; engleski prijevod ove knjige objavljen je u Madrasu 1898. pod naslovom *Judaism and Islam* (McAuliffe, 2002: 237).

izučavati arapski jezik kao jedan od izvora u komparativnom proučavanju semitskih jezika. Opskurne riječi u hebrejskoj Bibliji, proto-semitsko značenje pojedinih riječi koje se nalaze u različitim jezicima iz ove porodice jezika i slična pitanja primoravala su jezikoslovce da istražuju kur'anski arapski jezik, posebno njegove *strane* riječi, vlastita imena kao i imena svetih Knjiga koja se javljaju u Kur'anu, a onda i da odgovaraju na pitanje da li je kur'anski arapski jezik sačuvala proto-semitska značenja ili ih je posudio iz drugih semitskih jezika.¹²²

Savremeni muslimanski autori, kao npr. Muhammed Šakir, priređivač Dževalikijnog djela, i drugi vraćaju se tezama iz formativnog perioda Islama kako bi *odbranili* Kur'an od napada na njegovo Božansko porijeklo u našem dobu, o čemu će također biti riječi u jednom od završnih poglavlja ove studije pošto se naučna debata o ovom pitanju do danas nije završila i nema izgleda da se završi.

Zaključak

Diskusiju o tome ima li ili nema stranih, nearapskih riječi u Kur'anu potaknuo je sâm Kur'an svojom konstatacijom da je on objavljen *na jasnom arapskome jeziku*, konstatacijom koja se nalazi u više njegovih ajeta. Nema sumnje da je Svevišnji *izabrao* arapski kao jezik Svoje posljednje Objave, kao što je izabrao i vrijeme njezina spuštanja i čovjeka-vjerovjesnika, *Mustafu*, Muhammeda ibn Abdullaha, kome je ta Objava objavljena. Zbog toga se arapski jezik smatrao *superiornim* u odnosu na sve ostale jezike.

U ranom, tzv. formativnom periodu Islama, pristajanje uza stav da bi u Kur'anu moglo biti stranih riječi značilo je potkopavanje vjerovanja u *i'džaz* (nadnaravnost) Kur'ana kao i svrhe ajeta o Izazovu (*tehaddī*) koga je Kur'an uputio ljudskoj i džinjskoj vrsti.

¹²² Naročito interesantne radove o tom pitanju objavili su: Lothar Kopf, *Religious influences on medieval Arabic philology* (1956), ponovljeno izd. u: *Studies in Arabic and Hebrew lexicography*, Jerusalem, 1976; J. Kaltner, *The use of Arabic in biblical Hebrew lexicography*, Vašington, 1996. (McAuliffe, 2002: 236).

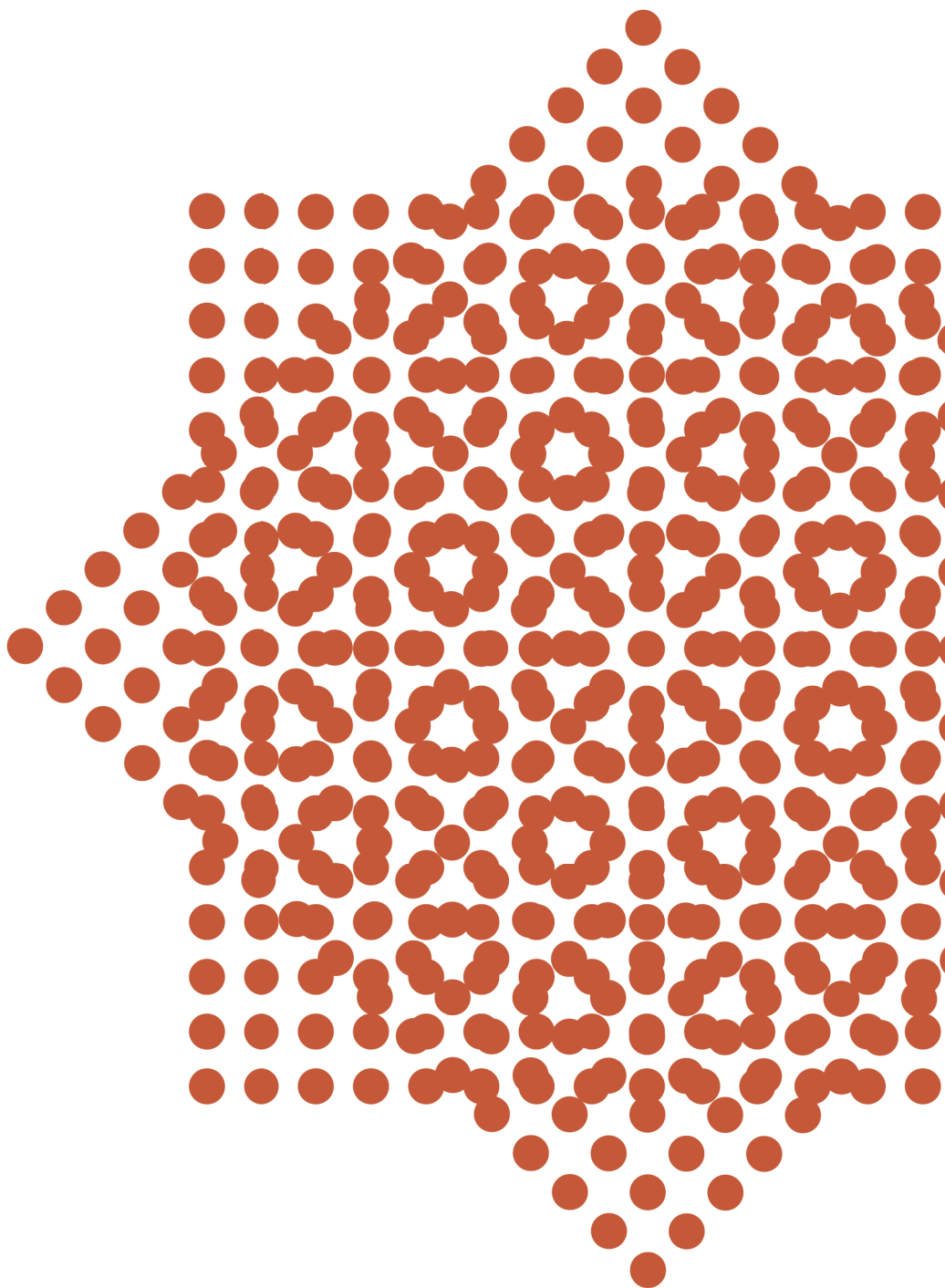
U kasnijim periodima teza o postojanju nearapskih riječi u Kur'anu nije tako rigorozno odbijana, ali je ona popraćena uvjerljivom argumentacijom prema kojoj je Objava takve riječi "zatekla" u arapskome jeziku u VII stoljeću, no te su riječi strane samo po svome porijeklu: one su *arabizirane* i između njih i izvorno arapskih riječi postoji *sličnost* na značenjskom nivou. Usvajanje takvih riječi, prema Sujutiji i drugim jezikoslovcima i mufessirima, ne samo što nije potkopavalo vjerovanje u *i'džaz* i *tehaddī* nego je ta vjerovanja potvrđivalo, ali i potcrtavalo novo svojstvo Kur'ana, a to je njegova univerzalnost: kur'anski arapski u sebi sadrži najviše zajedničkih osobina koje imaju svi semitski jezici, osobina koje su se nalazile u prasemitskom jeziku, iz koga su nastali brojni jezici u ovoj porodici jezika. A to su jezici na kojima su objavljene sve Božije Objave / Knjige i Ploče / Suhufi.

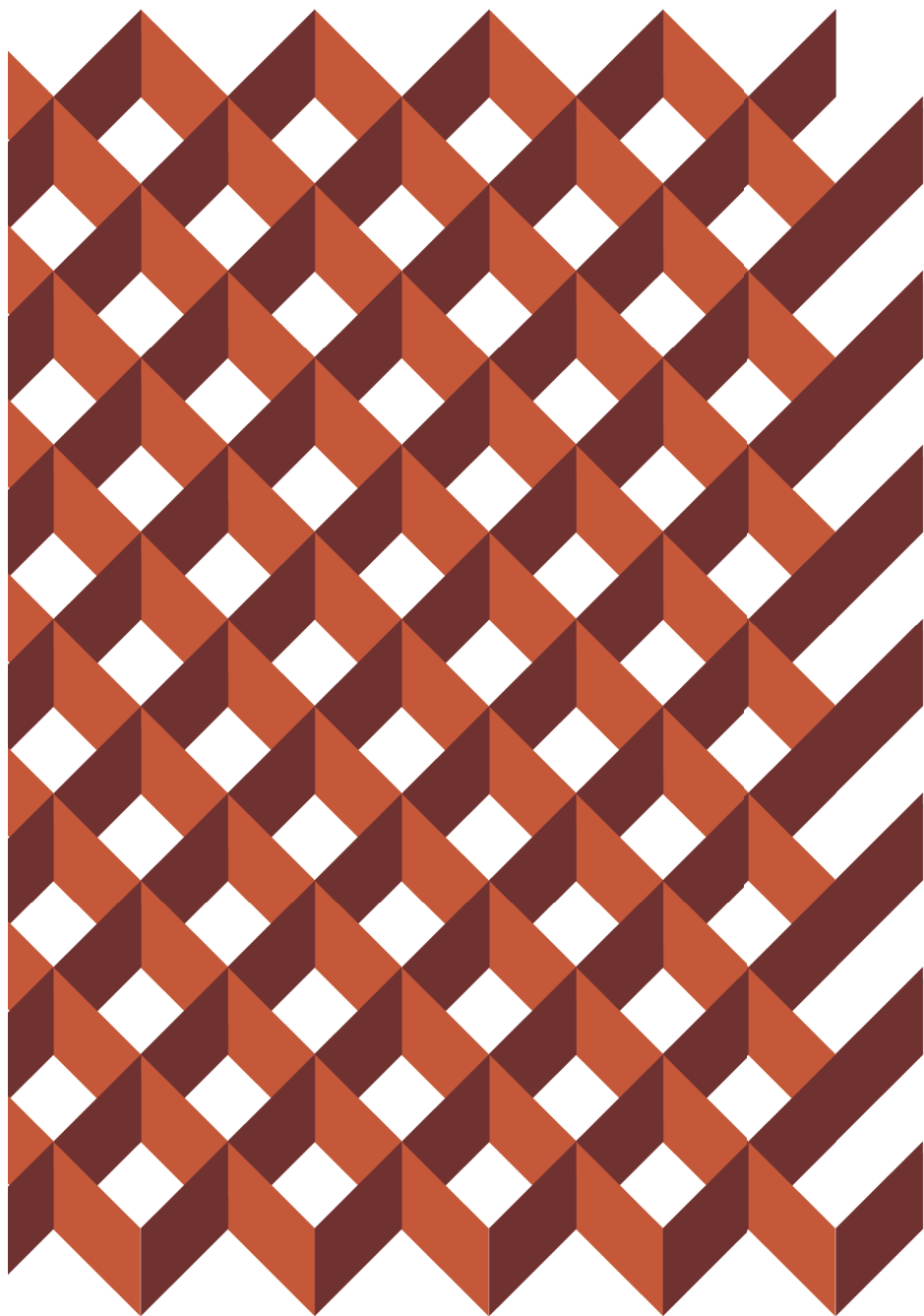
Orientalističke teze koje su o ovom pitanju iznijeli Rippin, Jeffery i Geiger nemaju utemeljenja. Geigerova teza da strane riječi u Kur'anu potvrđuju "Muhammedovo preuzimanje" ideja iz judaizma i kršćanstva u konstruisanju kur'anske Objave toliko je deplasirana da ne može ni ući u ovo suštinski lingvističko razmatranje, a ništa bolje ne prolazi ni Jefferyjeva teza prema kojoj su muslimanski jezikoslovci prihvatili postojanje takvih riječi "kako bi imali veće mogućnosti njihovog različitog interpretiranja"; to je samo optužba koja, kao takva, ne zaslužuje naučni osvrt.

Literatura

- Al-'Aṣbahānī, Ḥ. (1986). *Dalā'il al-nubuwwah*. Bayrūt: Dār al-naḫā'is.
- 'Abū Al-Layṭ, N. (1993). *Baḥr al-'ulūm*. Bayrūt: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- 'Abū 'Ubayda, M. (1954). *Mağāz al-Qur'ān*. Egipat: Al-Ḥanḡī.
- Al-Bayḏāwī, A. (2000). *'Anwār al-tanzīl wa 'asrār al-ta'wīl*. Bayrūt: Dār al-Rašīd.
- Baalbaki, R. (1983). Early Arabic lexicographers and the use of Semitic languages. U *Berytus*, vol. 31, str. 117–27.
- Al-Ġawālīqī, 'A. (1998). *Al-Mu'arrab min kalām al-'a'ḡamiyy 'alā ḥurūf al-mu'ḡam*. Bayrūt: Dār al-kutub al-'ilmiyya.

- Geiger, A. (1833). *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Baden. Prijevod na engleski objavljen u Madrasu 1898. pod naslovom *Judaism and Islam*.
- Ibn Al- Ġawzī, 'A. (1987). *Funūn al-'afnān fī 'uyūn 'ulūm al-Qur'an*. Bayrūt: Dār al-bašāir al-'islāmiyya.
- Jeffery, A. (2006). *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*. Leiden: Brill.
- Kaltner, J. (1996). The use of Arabic in biblical Hebrew lexicography. U *Catholic Biblical Quarterly Monograph Series*, 28, Vašington: Catholic Biblical Association of America.
- Al-Karmānī, M. (n.d.). *Ġarā'ib al-tafsīr wa 'aġā'ib al-ta'wīl*. Bayrūt: Mu'assasa 'ulūm al-Qur'an.
- Kopf, L. (1976). Religious influences on medieval Arabic philology. U *Studies in Arabic and Hebrew lexicography*. Jerusalem: Magnes Press.
- McAuliffe, J.D. i sar. (2002). *Encyclopaedia of the Qur'an*. Leiden-Boston-Köln: Brill, Vol. 2, str. 227–237.
- Al-Rāzī, 'A. (1994). *Kitāb al-zīna fī al-kalimāt al-'islāmiyya al-'arabiyya*. Šan 'ā': Markaz al-dirāsāt wa al-buḥūṭ al-yamaniyy.
- Al-Suyūṭī, Ğ. (n.d.). *Al-'itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Bayrūt: Mu'assasa al-risāla.
- Al-Šāfi'ī, M. (1961). *Al-Risāla*. Na engleski preveo Majid Khadduri. Bayrūt: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Al- Ṭabarī, 'A. (4991). *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl 'āyi al-Qur'ān*. Bayrūt: Mu'assasa al-risāla.
- Al-Ṭa'ālbī, A. (2009). *Fiqh al-luġa wa 'asrār al-'arabiyya*. Al- Qāhira: Mu'assasa al-Muḥtār.
- Zamaḥšarī, M. (2009). *Tafsīr al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl wa 'uyūn al-'aqāwīl fī wuġūh al-ta'wīl*. Bayrūt: Dār al-ma'rifa.
- Al-Zarkašī, B. (2006). *Al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'an*. Al-Qāhira: Dār al- Ḥadīṭ.





ELMIR MAŠIĆ

Uporedna analiza kur'anskih kazivanja o Jusufu i Musau, a.s.

Elmir Mašić

*profesor akaida i tefsira u Gazi
Husrev-begovoj medresi
u Sarajevu
elmirmasic@yahoo.com*

Stručni rad

Primljeno: 12. 06. 2022.
Prihvaćeno: 25. 09. 2022.

Ključne riječi

Allah, dž.š., kazivanje, Jusuf,
a.s., Musa, a.s., Egipat

Sažetak

Najljepše kur'ansko kazivanje jeste kazivanje o Jusufu, a.s., a najzastupljenije kazivanje u Kur'anu je kazivanje o Musau, a.s. S obzirom na to da su ova dvojica Allahovih, dž.š., poslanika u bliskom krvnom srodstvu, da obojica imaju važnu ulogu među sinovima Israilovim i da su obojica djelovala na prostoru od Palestine do Egipta, mnogo je sličnosti i dodirnih tačaka između njih u kur'anskim kazivanjima. Jusuf, a.s., dovodi Izraelce u Egipat, a Musa, a.s., ih izvodi iz Egipta. Prije svega, ističe se važnost porodice i porodičnih odnosa tako što se opisuje odnos djece i roditelja, braće i sestara. Oba poslanika dolaze na egipatski dvor, gdje žene-gazdarice igraju zapaženu ulogu. U kazivanjima uočavamo sljedeća psihička stanja: roditeljska ljubav, čulna ljubav, ljubomora, zavidnost, sreća, tuga, nada, strah, ljutnja itd. Jusuf, a.s., započinje iz bunara u koji ga braća bacaju, a završava kao ministar u Egiptu. Musa, a.s., započinje svoju karijeru na egipatskom dvoru, a završava u pustinji sa svojim narodom. Ova kazivanja su imala za cilj da osnaže i učvrste Muhammeda, s.a.v.s., u njegovoj misiji i da budu dodatni dokaz medinskim Židovima da je Muhammed, s.a.v.s., Božiji poslanik.

Comparative Analysis of the Qur'anic Narratives About Joseph and Moses, May God Grant Them Peace

التحليل المقارن للقصص القرآنية عن يوسف وموسى، عليهما السلام

Key words:

Allah, the Almighty, narration, Joseph, p.b.u.h., Moses, p.b.u.h., Egypt

الكلمات المفتاحية:

الله، جل شأنه، القصص، يوسف، عليه السلام، موسى، عليه السلام، مصر

Abstract:

The most beautiful Qur'anic narration is the one about Joseph, peace be upon him, and the most frequent narration in the Qur'an is the one about Moses, peace be upon him. Considering the fact that these two messengers of Allah are close relatives, that both of them have an important role among the children of Israel, and that both of them were active in the area from Palestine to Egypt, there are many similarities and points of contact between them in the Qur'anic sayings. Joseph, p.b.u.h., brings the Israelites to Egypt, and Moses, p.b.u.h., takes them out of Egypt. The importance of family and family relationships is highlighted by describing the relationship between children and parents, brothers and sisters. Both messengers come to the Egyptian court, where the master's wives play prominent roles. In the stories, we observe the following psychological states: parental love, sensual love, jealousy, envy, happiness, sadness, hope, fear, anger, etc. Joseph, p.b.u.h., begins his journey from the well into which he was thrown by his brothers to end up becoming a minister in Egypt. Moses, peace be upon him, begins his career in the Egyptian court and ultimately finds himself in the desert with his people. These narrations were intended to support and strengthen Muhammad, p.b.u.h., in his mission and to serve as additional proof to the Jews of Medina that Muhammad, p.b.u.h., is God's messenger.

الملخص:

إن أجمل القصص القرآنية القصة عن يوسف، عليه السلام، وأكثر القصص القرآنية انتشارا القصة عن موسى، عليه السلام. وبما أن بين رسولي الله هذين القرابة الدموية، وأن كليهما دورا هاما بين بني إسرائيل، وأن كليهما عاشا في منطقة ما بين فلسطين ومصر، هناك وجوه الشبه ونقاط الاتصال الكثيرة بينهما في القصص القرآنية. فيوسف، عليه السلام، أتى بالإسرائيليين إلى مصر، وموسى، عليه السلام، ذهب بهم منها. وقبل كل شيء، يُؤكّد فيها على أهمية الأسرة والعلاقات الأسرية بوصف علاقة الأطفال بالآباء وعلاقة الإخوة بالأخوات. وكلا الرسولين أتيا إلى القصر المصري حيث تلعب النساء دورا ملحوظا. ونلاحظ في القصص الأحوال النفسية الآتية: الحب الأبوي، الحب الحسي، الغيرة، الحسد، السعادة، الحزن، الأمل، الخوف، الغضب، والإنخ. بدأ يوسف، عليه السلام، من البئر التي ألقاه فيها إخوته، وانتهى وزيرا في مصر. وبدأ موسى، عليه السلام، في القصر المصري، وانتهى في الصحراء مع قومه. واستهدفت هذه القصص تقوية وترسيخ محمد (ص) في رسالته وكونها برهانا إضافيا ليهود المدينة أن محمدا (ص) رسول الله.

Uvod

Kur'anska kazivanja o dvojici poslanika, Jusufu, a.s., i Musau, a.s., posebna su po mnogo čemu. Kazivanje o Jusufu, a.s., nalazimo isključivo u suri Jusuf i u ovoj suri se ne spominje nijedan drugi poslanik niti kazivanje. Sâm Kur'an kaže da je riječ o najljepšem njegovom kazivanju (*ahsenu-l-kasasi*). Kazivanje započinje snom, a završava realizacijom tog sna i prati Jusufa, a.s., od rane mladosti do zrelog i ostvarenog čovjeka. Događaji u ovom kazivanju se kreću prirodno i normalno, zajedno sa vremenom, kao što živo biće raste i razvija se: mladi stare, stari sijede i slabe, dok strastveni, buntovnički, mladalački osjećaji hlade i smiruju se. U fokusu kazivanja jeste izgradnja i život jedne višočlane porodice. Jusuf, a.s., sin je Jakuba, sin Ishaka, sin Ibrahima, a.s. Dakle, osim što je on Božiji poslanik, njegov otac, djed i pradjed su također poslanici, što je počast kojom se niko osim Jusufa, a.s., ne može pohvaliti. Otac Jusufa, a.s., jeste Jakub (Israil), a.s., te ih stoga Kur'an često oslovljava kao sinove Israilove (*Benu Israil*).

Direktni potomak Jakuba, a.s., jeste Musa, a.s. Kazivanje o Musau, a.s., najzastupljenije je kur'ansko kazivanje i nalazi se u mnogim kur'anskim surama; mekanskim i medinskim, dugim i kratkim. U surama El-Bekare, El-E'raf, Ta-Ha, Eš-Šuara itd., govori se o pojedinim aspektima života Musaa, a.s., i povijesti njegovog naroda, dok sura El-Kasas na jedan hronološki sistematičan način kazuje o ambijentu u kojem se rodio, njegovom rođenju, dojenju, djetinjstvu, mladosti te zreloom dobu i poslaničkoj misiji. Likovi kazivanja su Musa, a.s., njegova majka, sestra, brat, punac, supruga, Faraon i njegova žena, Izraelci i Egipćani. Osim za porodicu, možda i više od nje, Musa, a.s., bori se i živi za svoj napaćeni narod.

Cilj ovog istraživanja jeste da pokaže koje su sličnosti, a koje razlike između života Jusufa, a.s., i Musaa, a.s., odnosno šta je identično, a šta potpuno suprotno u njihovim životima, tj. kazivanjima. Uglavnom ćemo analizirati i komparirati sure Jusuf i El-Kasas, jer smatramo da upravo ove dvije sure sadrže mnoge

identične ili slične detalje, ali se nećemo libiti i da se pozovemo na druge kur'anske sure i njihova kazivanja.

Sličnosti i razlike

Jusuf, a.s., i Musa, a.s., potomci su Jakuba, a.s. Obojica rano gube porodicu i bivaju bačeni; Jusuf, a.s., u bunar, a Musa, a.s., u riječku. Jusufa, a.s., bacaju braća kako bi ga se riješili, a Musaa, a.s., bacila je majka kako bi ga spasila. Kod Jusufa, a.s., u fokusu je otac, dok se majka indirektno spominje samo u njegovom snu i realizaciji tog sna. S druge strane, Musaova, a.s., majka spominje se u kontekstu njegovog rođenja, dojenja i djetinjstva. Nju je Allah, dž.š., nadahnuo, a Musaov, a.s., otac se ne spominje.

Obojica završavaju na dvoru. Jusuf, a.s., rođen je u Palestini, a završava u Egiptu, dok je Musa, a.s., rođen u Egiptu, a završava na putu prema Palestini (Svetoj zemlji). Jusufov, a.s., otac i Musaova, a.s., majka saznaju od Allaha, dž.š., da će im sinovi biti vraćeni.¹ Jusufova, a.s., braća su oni koji ga se žele riješiti zauvijek, dok Musaova, a.s., sestra žuri da svoga brata što prije vrati kući. Obojica će biti zadržani na dvoru *kako bi bili od koristi ili posinjani*², s tim da je Jusuf, a.s., zadržan na prijedlog Upravnika, a Musa, a.s., na prijedlog Faraonove žene. Jusufova, a.s., gazdarica dovodi ga u iskušenje i zatvara u tamnicu, dok gazdarica spašava Musaa, a.s., i ona je univerzalni primjer vjernice u Kur'anu.³

Radnja se dešava u gradu kod obojice⁴, a grad je mjesto kulture, civilizacije i raskoša. Jusuf, a.s., među ostalom braćom izdvaja Benjamina (njegovo ime nalazimo u tradiciji, a ne u Kur'anu)⁵, dok Musa, a.s., u bratu Harunu, a.s., ima pomagača i zaštitnika.⁶ Jusufa, a.s., poželjela je Upravnikova žena, a Musaa,

1 Jusuf, 96, El-Kasas, 7.

2 Jusuf, 21, El-Kasas, 9.

3 Jusuf, 23–35, Et-Tahrim, 11.

4 Jusuf, 30, El-Kasas, 15.

5 Ibn Kasir: *Tafsir al-Qur'an al-'azim*, Dar al-manar, Kairo, 2002, tom 2, str. 478.

6 Jusuf, 69, Ta-Ha, 29–34.

a.s., žena iz Medjena⁷; prva je htjela počiniti blud, a druga je željela brak.

Jusuf, a.s., dovodi i okuplja svoju porodicu u Egiptu, dok Musa, a.s., dolazi sa dijelom svoje porodice iz Medjena također u Egipat kako bi spasio ostatak porodice i svoj narod od tlačenja. Kod Jusufa, a.s., u fokusu je više vlastita porodica, a kod Musaa, a.s., to je narod (Izraelci). Jusuf, a.s., prolazi kroz iskušenja i nedaće u svom djetinjstvu i mladosti, ali na kraju završava u raskoši i blagostanju: postaje ministar u Egiptu.⁸ Kad je riječ o Musau, a.s., on odrasta na Faraonovom dvoru, praktično kao njegov posinak, uživa sve moguće blagodati i prednosti dvorskog života, ali kada sazrijeva i postaje odgovoran čovjek, tada nastupaju problemi i nedaće koje ga prate sve do kraja njegovog života. Jusuf, a.s., dospijeva u tamnicu iako nije bio kriv, dok Musa, a.s., ubija čovjeka, ali ne odlazi u tamnicu.⁹

U nastavku ćemo detaljno analizirati i komparirati pojedine scene iz života ove dvojice poslanika.

Početak i kraj misije

Sura Jusuf, sura El-Kasas i sve ostale sure koje detaljno govore o Musau, a.s., započinju tzv. tajanstvenim slovima ili kur'anskim kraticama. Odmah nakon tajanstvenih slova obavezno se spominje mudra ili jasna Knjiga, Kur'an, što implicira da je ono što slijedi, tj. kur'anska kazivanja, istina, mudrost i najočitiiji dokaz autentičnosti poslanstva Muhammeda, s.a.v.s., i Knjige koju je donio. Sure Jusuf i El-Kasas najpreciznije i najdetaljnije govore o ovoj dvojici poslanika, a zanimljivo je to što dvije sure koje im prethode, Hud i En-Neml, završavaju na identičan način: وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ *A Gospodar tvoj motri na ono što radite.*¹⁰ Smatramo da ovo nije slučajno, kao što u Kur'anu ništa nije slučajno rečeno, već je riječ o aluziji na bliskost i sličnost dvojice poslanika.

7 Jusuf, 23–25, El-Kasas, 26.

8 Jusuf, 55–56.

9 Jusuf, 35, El-Kasas, 21–22.

10 Hud, 123, En-Neml, 93.

Ovdje ćemo spomenuti još jednu čudnu koincidenciju. Naime, sura Gafir od 23. do 54. ajeta govori o Musau, a.s. Međutim, 34. ajet ove sure spominje Jusufa, a.s., i njegovu misiju i to je jedino mjesto u Kur'anu, osim sure Jusuf, gdje se spominje nešto vezano za njega. I to je indirektan dokaz veze između dva Allahova, dž.š., poslanika.

Kazivanje o Jusufu, a.s., započinje izrazom: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ *Mi tebi o najljepšim događajima kazujemo...*¹¹, dok kazivanje o Musau, a.s., u suri El-Kasas započinje ovako: تَتْلُوا عَلَيْكَ مِنْ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ *Mi ćemo ti kazati neke vijesti o Musau i Faraonu.*¹² Kod Jusufa, a.s., spomenut je glagol *kassa* – *jekussu*, što znači ispričati, pripovijedati, slijediti trag.¹³ Dakle, ovdje je riječ o potpunosti i zaokruženoj priči kojoj se nema šta ni dodati ni oduzeti te je stoga izabran upravo ovaj glagol. Osim ispričati i kazivati, glagol *kassa* – *jekussu* označava povratak istim putem¹⁴ i praćenje nečijeg traga.¹⁵ Kao da se hoće kazati: Slijedi jedna potpuna i zanimljiva priča pa uživajte u njoj!

S druge strane, kod Musaa, a.s., upotrijebljen je glagol *tela* – *jetlu*, što označava razmišljanje, čitanje i recitiranje.¹⁶ Naime, ovdje je posrijedi samo dio kazivanja o Musau, a.s., jer je kazivanje o njemu podijeljeno na mnogo fragmenata koje nalazimo na različitim mjestima u Kur'anu. Čini se da je ovdje poruka da treba mnogo razmišljati kako bi se u vlastitoj glavi složile sve kockice iz Musaovog, a.s., života. Vidimo da je riječ o dva potpuno različita kazivanja s obzirom na njihovu kompoziciju i sadržaj te je stoga spomenut različit glagol.

Jusuf, a.s., provodi rano djetinjstvo u okrilju svoje porodice te, za razliku od, Musaa, a.s., ipak vrijeme provodi sa svojim ocem i igra se i zabavlja sa braćom. Kada je sanjao svoj čuveni san i bio na svojevrsnoj životnoj prekretnici, imao je oca pored

11 Jusuf, 3.

12 El-Kasas, 3.

13 Teufik Muftić: *Arapsko-bosanski rječnik*, IV izdanje, El-Kalem, Sarajevo, 2017, str. 1389.

14 El-Kehf, 64.

15 El-Kasas, 25.

16 Teufik Muftić, nav. dj., str. 189.

sebe i upravo njemu povjerio tu veliku tajnu i zagonetku.¹⁷ Možemo pretpostaviti da je i njegova majka bila prisutna, jer se ona implicitno spominje u snu i ostvarenju sna. Međutim, potom slijede iskušenja: braća ga bacaju u bunar, trgovci ga prodaju, Upravnikova žena ga praktično siluje i bez razloga dospijeva u tamnicu.¹⁸ Nakon što su ga ove nedaće prekalile i očeličile, on postaje ministar poljoprivrede ili ekonomije u Egiptu, putuje po svijetu, u stanju je da pomaže drugima te kod sebe naseljava svoju porodicu.¹⁹ Možemo zaključiti da Jusuf, a.s., započinje u rahatluku, potom dolazi u velika iskušenja i na kraju uživa u blagostanju.

Za razliku od Jusufa, a.s., kod Musaa, a.s., uočavamo obratnu putanju. On se pojavljuje u ambijentu u kojem je oholi Faraon stanovnike zemlje na stranke podijelio, neke je tlačio, mušku djecu ubijao a žensku u životu ostavljao. Potom biva rastavljen od majke u trenutku kad je bio dojenče. Teško je i zamisliti bol i patnju majke i djeteta u tim trenucima.²⁰ Zatim Musa, a.s., živi na Faraonovom dvoru gdje je, na prijedlog Faraonove žene, postao njihov posinak, a u isto vrijeme je u prilici da provodi vrijeme i sa svojom majkom i porodicom.²¹ Pretpostavljamo da je tada imao sve što poželi, sve što pripada djetetu na vladarevom dvoru. Ipak, ova sreća i blagostanje je pod velikim znakom pitanja s obzirom na činjenicu da Faraon vlada nasilno i nepravedno i da tlači Musaov, a.s., narod. Nakon ovog prividnog rahatluka, ostatak njegovog života obilježen je borbom, ljutnjom, strahom, bježanjem, sukobima i višegodišnjim tumaranjem po pustinji sa svojim napornim narodom.²² Dakle, rođen i dojen u turbulentnom vremenu, potom nakratko, uslovno rečeno, živio u izobilju i rahatluku te nakon toga, do kraja života, proveo u problemima i iskušenjima.

17 Jusuf, 4.

18 Isto, 7–35.

19 Isto, 54–99.

20 El-Kasas, 4–7.

21 Isto, 8–14.

22 El-Kasas, 15–43, El-E'raf, 103–163.

Pitanje sna je izuzetno zanimljivo i važno kod obojice poslanika. Naime, Jusufov, a.s., san će umnogome odrediti njegov cjelokupni život, a san koji će sanjati vladar Egipta bit će uzrok Jusufovog, a.s., izlaska iz zatvora i imenovanja ministrom u Egiptu.²³ Kad je posrijedi Musa, a.s., jedan san će također igrati važnu ulogu u njegovom životu i životima njegovih sunarodnjaka. Istina, Kur'an ne spominje taj san, ali se prenosi od velikog broja ashaba. Naime, Faraon je jedne prilike sanjao vatru koja dolazi iz pravca Kudsa (Palestine) i uništava Egipat i sve Kopte, ali nije nimalo naštetila Izraelcima. To je izuzetno uznemirilo i prestrašilo Faraona te je sakupio svoje vračare i gatare i tražio od njih da mu protumače san. Rekli su mu da će se roditi jedno dijete među Izraelcima koje će biti uzrok propasti Egipta. To je bio razlog zbog kojeg je Faraon naredio da se ubijaju muška djeca Izraelaca.²⁴

Porodica

Porodični odnosi imaju vrlo važno mjesto u kazivanjima o ovoj dvojici Božijih poslanika. Otac, majka, braća i sestra su likovi bez kojih ova kazivanja ne bi bila ono što jesu. Kod Jusufa, a.s., potencira se otac, a kod Musaa, a.s., majka. Kao da je riječ o jednom kazivanju, ili kao da se prvo kazivanje nadopunjuje drugim i onda imamo i oca i majku podjednako zastupljene. Kako je samo tuga i briga roditelja oslikana u kazivanjima; oči Jusufovog, a.s., oca pobijeljele su od plača i ostao je slijep²⁵, dok je Musaovoj, a.s., majci srce ostalo prazno.²⁶ Gotovo je nemoguće razlučiti koji roditelj je bio na većem iskušenju; Jusufov, a.s., otac ne zna sa sigurnošću šta se dogodilo njegovom sinu, a Musaova, a.s., majka vlastitim rukama baca svoje „maj u ogromnu rijeku. Ipak, srce je središte svih osjećanja. Musa, a.s., brzo je vraćen budući da je on bačen Allahovom, dž.š., naredbom, dok su protekle godine

23 Jusuf, 4, 43–56.

24 Ibn Kasir: *al-Bidaja va al-Nihaja*, Maktaba al-safa, Kairo, 2003, tom 1, str. 218.

25 Jusuf, 84, 96.

26 El-Kasas, 10.

do Jusufovog, a.s., povratka, jer su njegovo bacanje projektovani ljudi – njegova braća. Povratak Jusufa, a.s., opisan je detaljno i precizno, jer se na njega dugo čekalo, dok je povratak Musaa, a.s., opisan kratko i jasno, s obzirom na to da se brzo i desio.

Jusuf, a.s., ima jedanaestero braće, od kojih mu je Benjamin najdraži i najbliži. Ostala braća na početku predlažu da, ni manje ni više, ubiju Jusufa, a.s., ali na kraju zaključuju da ga ipak bace u bunar kako bi ga se zauvijek riješili. Potom lažu svoga oca kad ga ubjeđuju da pusti Jusufa, a.s., s njima, a još više ga lažu kad pokušavaju sakriti svoj zločin.²⁷ Mnogo godina kasnije, oni će optužiti Jusufa, a.s., da je lopov, a to će izjaviti upravo pred samim Jusufom, a.s., samo što toga neće biti svjesni.²⁸ Međutim, pored svega toga, oni na kraju ipak odlaze da traže svoga brata, makar to bilo na nagovor i insistiranje oca.²⁹ Pored svega toga, Jusuf, a.s., na kraju će im sve oprostiti.³⁰

S druge strane, Musa, a.s., ima brata Haruna i sestru. Harun, a.s., bit će njegov oslonac, pomoćnik, glasnogovornik, ali će Musa, a.s., na njega fizički nasrnuti, iako u suštini nije bio kriv.³¹ Dakle, govorimo o dva poslanika koji imaju potpuno različit temperament. Ipak, i Musa, a.s., ubrzo će zatražiti oprost za sebe i brata Haruna, a.s.³²

Musaova, a.s., sestra je prisutna na samom početku kazivanja. Ona je poslušna, odgovorna i osjećajna sestra. Ona trči za Musaom, a.s., i prati ga kako se ne bi izgubio i kako bi obradovala svoju majku tako što će joj ga vratiti. Svoj zadatak je izvršila odgovorno i na vrijeme. Vidimo da Jusufova, a.s., braća i Musova, a.s., sestra imaju potpuno suprotan odnos prema svome bratu. Moguće da je upravo ovo razlog zašto Kur'an ne spominje da će čovjek bježati od sestre i kćerke na Sudnjem danu kada se zabavi sam sobom i bude bježao od brata, roditelja, supruge i

27 Jusuf, 8–18.

28 Isto, 77.

29 Isto, 87–89.

30 Isto, 92.

31 El-E'raf, 150.

32 Isto, 151.

sinova: فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاحَّةُ يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ لِكُلِّ سِوَاكَ مَا كُنَّا نَحْنُ بِمَعْرِضٍ مِنْهُمْ يَوْمَ يُغْنِيهِ عَنْهُ كَفْرُ الْوَالِدَيْنِ وَالْأُولَادِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَكَبِّرُونَ. *A kada dođe glas zaglušujući – na Dan kada će čovjek od brata svoga pobjeći i od majke svoje i od oca svoga i od druge svoje i od sinova svojih – toga Dana će se svaki čovjek samo o sebi brinuti.*³³ Očito je da sestra ima izrazito jaka osjećanja prema bratu i da je spremna na veliku žrtvu zbog njega. Ovo isticanje vrijednosti sestre i kćerke u naprijed citiranim ajetima te u kazivanju o Musau, a.s., možemo shvatiti i kao upozorenje preislamskim Arapima koji su zakopavali živu žensku djecu³⁴, ali i kao utjehu i svojevrsnu satisfakciju tim nevinim žrtvama.

Na dvoru

Oba poslanika dolaze na egipatski dvor, pod okrilje dvije žene različitog karaktera i različitog pogleda na svijet. Moguće je da ni Jusufov, a.s., Upravnik ni Faraon nisu imali djece, pa se došlo na ideju da budu usvojeni, tj. posinjani. Naime, djecu uglavnom usvajaju ljudi koji nemaju vlastitu djecu. Zanimljivo je da se kod obojice poslanika koristi identičan izraz za posinjavanje, iako je između njih prošlo više stotina godina. Kur'an kaže: عَسَىٰ أَنْ يَفْعَلْنَا أَوْ تَتَّخِذَهُ وَلَدًا *Možda će nam od koristi biti, a možemo ga i posiniti.*³⁵ Obojica su dospjeli na dvor bez svoje volje, ni krivi ni dužni; jednog su pronašli trgovci te ga prodali Upravniku, a drugi je bačen u rijeku kako bi se spasio od Faraona, a sada je dijete na Faraonovom dvoru. Kur'an ne spominje ime Jusufovog, a.s., Upravnika niti njegov položaj; ali kasnije pozivanje na njega (u 30. ajetu) kao *el-aziz* (veliki ili moćni) ukazuje na to da je bio visoki službenik ili plemić.³⁶

Još jedna scene opisana je gotovo identično kod obojice poslanika. Riječ je o trenutku kada oni postaju odgovorni ljudi. U kontekstu Jusufa, a.s., Allah, dž.š., kaže: وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ *I kad on stasa, Mi ga mudrošću i znanjem*

33 Abese, 33–37.

34 Et-Tekvir, 8–9.

35 Jusuf, 21, El-Kasas, 9.

36 Muhammed Asad: *Poruka Kur'ana*, s engleskog preveo Hilmo Čerimović, El-Kalem, Sarajevo, 2004, str. 330.

*obdarismo; tako Mi nagrađujemo one koji dobra djela čine.*³⁷ U slučaju Musaa, a.s., ajet glasi: *وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا* *I kad se on opasa snagom i stasa, dadosmo mu mudrost i znanje; tako Mi nagrađujemo one koji dobra djela čine.*³⁸ Ovdje postoji samo jedna riječ koja je dodata u slučaju Musaa, a.s., a to je *istevaa* (opasao se snagom). Naime, prenosi se od Mudžahida, glasovitog komentatora Kur'ana, da je Musau, a.s., u tom trenutku dato poslanstvo³⁹ i da je tada napunio četrdeset godina.⁴⁰ Jusuf, a.s., dobio je objavu nešto ranije⁴¹ te je zbog toga spomenuta riječ naglašena samo kod Musaa, a.s. Ostali izrazi su identični: obojici je darovano znanje i mudrost, što je nagrada za njihovo dobročinstvo. Zanimljivo je da identičan završetak ajeta nalazimo na jednom drugom mjestu u Kur'anu, u ajetu koji spominje Jusufa, a.s., i Musaa, a.s., jednog uz drugog: *وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن دُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ* *I Mi mu poklonismo i Ishaka i Jakuba; i svakog uputismo – a Nuha smo još prije uputili – i od potomaka njegovih Davuda, i Sulejmana, i Ejjuba, i Jusufa, i Musaa, i Haruna – eto, tako Mi nagrađujemo one koji dobra djela čine.*⁴² Dakle, na isti način završava ajet u suri El-En'am, gdje se zajedno spominju ova dva poslanika te dva ajeta u surama Jusuf i El-Kasas, gdje se skoro na identičan način opisuje njihovo duhovno i intelektualno punoljetstvo. Ovo je dokaz savršenstva i preciznosti kur'anskog izraza. Nakon ove rečenice, tj. nakon što su stasali, obojica odmah bivaju iskušani velikim iskušenjima: Upravnikova žena navraća na blud Jusufa, a.s., i praktično ga pokušava silovati, a Musa, a.s., ubija čovjeka. I ovdje vidimo simetričnost između dva kazivanja.

Kod obojice poslanika pojavljuje se po jedan pravedan svjedok. Kada je Upravnikova žena optužila Jusufa, a.s., da je on nju

37 Jusuf, 22.

38 El-Kasas, 14.

39 Ibn Kasir, nav. dj., tom 3, str. 382.

40 Muhammad Ali Sabuni: *Safva al-tafsir*, Dar al-Qur'an al-karim, Bejrut, prvo izdanje, 1981, tom 11, str. 30.

41 Jusuf, 15.

42 El-En'am, 84.

napao, tada se pojavljuje neki čovjek, njezin rođak, i pravedno svjedoči, tj. svjedoči u korist Jusufa, a.s. Kur'an o tome kaže sljedeće: قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِّنْ قَبْلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِّنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدٌّ مِّنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِّنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ *“Ona je pokušala mene na grijeh navesti” – reče Jusuf. – “Ako je košulja njegova sprijeda razderana, onda ona istinu govori, a on neistinu” – primijeti jedan rođak njezin – “a ako je košulja njegova straga razderana, onda ona laže, a on govori istinu.” I kada on vidje da je košulja njegova straga razderana, reče: “To je jedno od vaših lukavstava, vaša su lukavstva zaista velika!”*⁴³ S obzirom na to da je svjedok bio njezin rođak i da je predložio pošteno i pravedno rješenje, to je svakako išlo u korist Jusufa, a.s. Osim toga, on je kao prvu mogućnost spomenuo situaciju u kojoj je Jusuf, a.s., kriv i odgovoran, pa tek onda mogućnost da je žena odgovorna. To dodatno pokazuje da on nije bio pristrasan prema Jusufu, a.s. Prva pretpostavka je stavljena naprijed, jer ako je ona tačna, onda je njezino kazivanje istinito, a njegovo nije. Ona je gospođa, a on momak.⁴⁴ Iako je Jusuf, a.s., na kraju ipak nedužan otišao u tamnicu, ovo svjedočenje je važno zbog toga što je otklonilo svaku sumnju u njegovu odgovornost.

Kada je Faraon odlučio da ubije Musaa, a.s., jer mu je ovaj donio jasne dokaze od Allaha, dž.š., na sceni se pojavljuje jedan pravedan i mudar čovjek koji ima sljedeći prijedlog: وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ *A jedan čovjek, vjernik, iz porodice Faraonove, koji je krio vjerovanje svoje, reče: “Zar da ubijete čovjeka zato što govori: ‘Gospodar moj je Allah!’, onoga koji vam je donio jasne dokaze od Gospodara vašeg? Ako je lažov, njegova laž će njemu nauditi, a ako govori istinu, onda će vas stići barem nešto od onoga čime vam prijeti, jer Allah neće ukazati na Pravi put onome koji u*

43 Jusuf, 26–28.

44 Sejjid Kutb: *U okrilju Kur'ana*, s arapskog prevela grupa autora, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 1997, tom 12, str. 250.

zlu pretjeruje i koji mnogo laže."⁴⁵ Ovaj čovjek je iz Faraonove porodice, a ne iz Musaove, a.s., i on kao prvu mogućnost spominje to da Musa, a.s., nije u pravu. Na taj je način spasio Musaa, a.s., a sakrio svoje vjerovanje te se mudro zaštitio. Vidjeli smo da su svjedoci u oba slučaja bili rođaci strane koja se suprotstavlja poslanicima i obojica su kao prvu mogućnost naveli pretpostavku da su poslanici krivi, što je uvjerljivije kad se dokazuje njihova nevinost. Prvi je sačuvao čast i ugled Jusufa, a.s., a drugi spasio život Musau, a.s. Muhammed Asad smatra da je intervencija ovih ljudi parabola o manjini istinskih vjernika u svakoj religiji i o njihovom očajničkom, većinom uzaludnom nastojanju da uvjere svoje zabludjele bližnje kako samo svijest o Bogu može spasiti ljudski život od ispraznosti.⁴⁶ Dakle, Kur'an i na ovaj način povezuje kazivanja o ovoj dvojici Božijih poslanika.

Sljedeća sličnost između dvojice poslanika jeste u tome što je vladar Egipta sanjao krave i Jusuf, a.s., protumačio je ovaj san⁴⁷, dok je Allah, dž.š., objavio Musau, a.s., da njegov narod mora zaklati jednu kravu kako bi se otkrilo ubistvo nekog čovjeka.⁴⁸ Također, Kur'an kazuje da je šejtan učinio da Jusufov, a.s., drug iz tamnice zaboravi spomenuti Jusufa, a.s., kod vladara⁴⁹, kao što je šejtan učinio da Musaov, a.s., drug na putovanju zaboravi spomenuti Musau, a.s., ribu koju su ponijeli za užinu.⁵⁰

Žene

Kur'an potvrđuje i priznaje urođenu ljudsku potrebu za suprotnim spolom: وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ نِسْوَتِ الْبِرِّ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ *I jedan od dokaza Njegovih je to što za vas, od vrste vaše, stvara žene da se uz njih smirite, i što između vas uspostavlja ljubav i samilost; to su, zaista, pouke za ljude*

45 Gafir, 28.

46 Muhammed Asad, nav. dj., str. 673.

47 Jusuf, 43.

48 El-Bekare, 67–73.

49 Jusuf, 42.

50 El-Kehf, 63.

koji razmišljaju.⁵¹ Kur'an nema razloga da se stidi kad govori o intimnim odnosima između muškarca i žene jer je očit dokaz Njegove moći to što se ljudski rod širi i razmnožava, a može se razmnožavati isključivo kroz intimni odnos muškarca i žene.

Kad je riječ o Jusufu, a.s., Kur'an nam predstavlja žestoku navalu strasti koju pokazuje Upravnikova žena. Ona se zanosi fizičkom ljepotom i spremna je na spletke i zavodjenja, lukavo koristi moć dvora, opasna je, neobuzdana, nestrpljiva i prevrtljiva. Ona na kraju osjeća grižnju savjesti zbog nedužnog Jusufa. Iako je ona nesretna, usamljena, poročna i nasrtljiva žena bez snažnije vjerske svijesti, ona nije potpuni negativac. Naime, kada se lukavo brani i nepravedno optužuje Jusufa, ona ga, ipak, štiti od najtežih kazni i sklanja ga u zatvor. Potpuno je nemoćna pred divljom strašću koja je obuzima prema Jusufu. Kako i ne bi bila kad je on bio toliko lijep da su žene, gledajući u njegovu ljepotu, porezale noževima svoje ruke, a da to nisu ni osjetile.⁵² Možemo slobodno zaključiti da je riječ o ženi koja je postupila onako kako bi većina žena u istoj situaciji postupile. Ne možemo je olahko osuditi s obzirom na okolnosti u kojima se našla: muž joj je vjerovatno često bio odsutan, čini se da nisu imali djece, a postoje i neki israilijati (predaje Židova i kršćana) koji kažu da nikada nisu ni imali intimne odnose zbog problema kod njenog muža.⁵³ Možemo pretpostaviti da je njen muž bio mnogo stariji od nje, dok je Jusuf mladić kome je podarena izuzetna ljepota.

Što se tiče Musaa, a.s., Kur'an nije zanemario događaj koji govori o sklapanju braka ovog odabranog poslanika i scenama koje su dovele do toga. Dvije Šuajbove mlade kćeri su stidne i povučene, ali iz njih ipak progovara profinjena ženska čežnja za zaštitom i smirajem uz odvažna i plemenita muškarca.⁵⁴ Allah, dž.š., kaže: *A kad stiže do vode medjenske, zateče oko nje mnoge ljude kako napajaju stoku, a malo podalje od njih ugleda dvije žene koje su je od vode odbijale. "Šta vi radite?" – upita on. "Mi*

51 Er-Rum, 21.

52 Jusuf, 31.

53 Džemal Latić: *Stil kur'anskoga izraza*, El-Kalem, Sarajevo, 2001, str. 378.

54 Isto, str. 325.

ne napajamo dok čobani ne odu” – odgovoriše one – “a otac nam je veoma star.” I on im je napoji, a onda ode u hladovinu i reče: “Gospodaru moj, ma kakvu mi hranu dao, zaista mi je potrebna!” I jedna od njih dvije dođe mu, poslije, idući stidljivo i reče: “Otac moj te zove da te nagradi zato što si nam stoku napojio!” I kad mu on dođe i kaza mu šta je doživio, on reče: “Ne strahuj, spasio si se naroda koji ne vjeruje!”⁵⁵

Potom jedna od njih dolazi Musau, a.s., idući stidljivo. Naime, ona je čista, izvanredna, kreposna i besprijekorna, a nije neozbiljna, nagizdana, ohola niti je zavodnica. Dolazi mu i poziva ga konciznim i jasnim pozivom: “Otac moj te zove da te nagradi zato što si nam stoku napojio!” Potom na scenu stupa glas zdrave i vjerodostojne ženstvenosti: *قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ* “O, oče moj” – reče jedna od njih – “uzmi ga u najam, najbolje je da unajmiš snažna i pouzdana.”⁵⁶ Sejjid Kutb smatra da ona i njena sestra osjećaju neprijatnost zbog čuvanja stoke i tiskanja sa muškarcima oko vode te želi biti žena koja smiraj nalazi u kući, čedna i sklonjena žena koja se ne miješa sa stranim muškarcima na ispaši i pojilištu. Žena smjerne duše, čistog srca i zdrave prirode nije zadovoljna time. Sada se pojavljuje snažan i pouzdan mladić. Vidjela je da se njegove snage plaše čobani, a njegovu vjernost je opazila na osnovu čednog jezika i pogleda kad mu je poziv prenijela. Ona savjetuje oca da ga uzme u najam zbog te dvije vrline i ne koleba se u tome, ne zbunjuje i ne plaši lošeg mišljenja i sumnjičenja. Njena duša je nevina, a osjećanje čisto.⁵⁷

Dakle, oba poslanika su bila na “udaru” žena, zbog svoje ljepote, znanja, mudrosti, fizičke snage i izgleda. S obzirom na činjenicu da je žena u Jusufovom, a.s., slučaju bila udata u tom trenutku, ovaj Allahov poslanik nije pristao na blud i izdaju svoga plemenitog domaćina. Umjesto toga, odabrao je višegodišnju tamnicu.⁵⁸ S druge strane, Musa, a.s., i Šuajbova kći bili su

55 El-Kasas, 23–25.

56 El-Kasas, 26.

57 Sejjid Kutb: *U okrilju Kur'ana*, nav. dj., tom 20, str. 62.

58 Jusuf, 33–42.

slobodni, mladić i djevojka te su odmah stupili u brak. Očito je da u slučaju Jusufa, a.s., vidimo mnogo više strasti i uzbuđenja, jer ipak je ova žena danima gledala Jusufa, a.s., bila na iskušenju i pripremala se za akciju. Musaov, a.s., slučaj je nešto drugačiji budući da je radnja mnogo brža, djevojka je kćerka jednog poslanika i sve se odvija prirodno i po zakonu, zato priča i ima sretan kraj. Zaključujemo da Kur'an ne zanemaruje pitanje intimnih odnosa, ali nije ni erotski roman koji detaljno i eksplicitno pokazuje te odnose. Naprosto, Kur'an se, kao i uvijek, drži zlatne sredine.

Emocije

U životu Jusufa, a.s., uočavamo sljedeće psihičke procese ili emocije: roditeljska ljubav, ljubomora, zavidnost, tuga, čulna ljubav itd. Ovdje ćemo nešto više kazati o roditeljskoj ljubavi i ljubomori.

Čistu očinsku ljubav uočavamo kod Jakuba, a.s., prema svome sinu Jusufu, a.s., i njegovom mlađem bratu, zbog čega su ostala braća bila ljubomorna i zlobna prema Jusufu. Naime, nakon što je Jusuf, a.s., ispričao svoj san ocu Jakubu, a.s., otac mu iz ljubavi, milosti, brige, pažnje i straha da mu se ne dogodi nešto loše, kaže: قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ On reče: "O, sinko moj, ne kazuj svoga sna braći svojoj, da ti ne učine kakvu pakost, šejtan je doista čovjeku otvoreni neprijatelj."⁵⁹ Ovdje Jakub, a.s., tepa svome sinu i obraća mu se u deminutivu, dakle, sinčiću, sinko moj, što ukazuje na ogromnu očinsku ljubav. Također, Jakub, a.s., ne mrzi svoju ostalu djecu niti njima pripisuje zlo i mržnju, već im na neki način traži opravdanje i uzrok zla pripisuje šejtanu: *Šejtan je doista čovjeku otvoreni neprijatelj*. On ovdje ne želi sačuvati isključivo Jusufa, a.s., već i svoje druge sinove. Cilj mu je spriječiti i u korijenu onemogućiti zlo i probleme. Dakle, jednom kratkom rečenicom ukazuje se na veliku očinsku ljubav prema Jusufu, a.s., i

⁵⁹ Isto, 5.

ostalim sinovima, uzrokom zla imenuje se šejtan, a ne djeca, dok se problem i eskalacija sukoba nastoje izbjeći pod svaku cijenu.

Ljubomora je bolna i gorka emocija koju čovjek obično osjeća kad primijeti da voljeno biće usmjerava svoju pažnju ili ljubav na neku drugu osobu. Često prisutna vrsta ljubomore je ona koja se javlja među braćom, kad jedan između njih, ili više njih, osjeća da roditelji ili jedan roditelj voli više nekog drugog brata osim njih.⁶⁰ Kur'an ovu vrstu ljubomore detaljno opisuje u kazivanju o ljubomori Jusufove, a.s., braće zbog očeve naklonosti prema Jusufu i njegovom mlađem bratu Benjaminu. Naime, Jusufa i Benjaminina je rodila ista majka, dok su im ostali bili polubraća.⁶¹ Kur'an kaže: *إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَيِّكُمْ وَتَكُونُوا مِن بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ* Kada oni rekoše: "Jusuf i brat njegov draži su našem ocu od nas, a nas je čitava skupina. Naš otac, zaista, očito griješi. Ubijte Jusufa ili ga u kakav predio ostavite – otac vaš će se vama okrenuti, i poslije toga ćete dobri ljudi biti."⁶²

Ljubomora je složena emocija, sastavljena od elemenata različitih osjećanja, posebno osjećanja zavidnosti i mržnje. Upravo je zbog toga ljubomora uglavnom praćena mržnjom, pakošću i željom da se naškodi osobi na koju je čovjek ljubomoran.⁶³ Ovakvu situaciju Kur'an opisuje kroz želju Jusufove braće da ga ubiju i da ga se riješe, ali i kroz kazivanje o ljubomori Ademovih, a.s., sinova i, kao posljedica ljubomore, prvom ubistvu u ljudskoj povijesti.⁶⁴ Jusufova, a.s., braća su svjesna svoje ljubomore, mržnje i grijeha, što je još opasnije, jer se odlučuju pokajati i biti bolji nakon što se riješe Jusufa, a.s. Komentarišući ovaj ajet, Sejjid Kutb kaže: "Ovako šejtan gura, zavodi ljude kad se rasrde i izgube kontrolu nad sobom, kad izgube zdravo rasuđivanje o stvarima i događajima. Ovako im šejtan, kad je u njihovim

60 Muhammed Osman Nedžati: *Kur'an i psihologija*, s arapskog prevela Ramiza Smajić, Dobra knjiga d.o.o. Sarajevo, Sarajevo, 2010, str. 72.

61 Muhammed Asad, nav. dj., str. 329.

62 Jusuf, 8–9.

63 Muhammed Osman Nedžati, nav. dj., str. 73.

64 El-Ma'ida, 27–32.

grudima uzavrila sujeta, kaže: 'Ubijte! Pokajanjem ćete poslije toga ispraviti to što ste počinili.' A pokajanje nije djelotvorno na ovaj način. Pokajanje će biti djelotvorno samo onda kad se počini grijeh iz neznanja i kad se sjeti da je to grijeh te se pokaje, pa osjećaj mučnine popravi pokajanjem. Unaprijed spremljeno pokajanje, pokajanje koje se pripremi prije nego se počini grijeh, radi odstranjivanja grijeha, nije pokajanje. To je opravdanje za počinjeni grijeh koji je šejtan uljepšao!⁶⁵

Najčešće emocije koje nalazimo kod Musaa, a.s., jesu strah i ljutnja. Kad je posrijedi strah, zadovoljit ćemo se analizom samo jednog događaja iz njegovog turbulentnog života. U suri El-Kasas, od 15. do 17. ajeta, kazuje se da je Musa, a.s., zatekao dvojicu ljudi kako se tuku, jedan je bio iz njegovog, a drugi iz neprijateljskog naroda. Ovaj iz njegovog naroda ga je pozvao u pomoć i Musa, a.s., uključuje se u borbu te udarcem šakom usmrćuje onog iz neprijateljskog naroda. Ipak, on odmah uviđa svoju grešku i kaje se Allahu, dž.š. Tada se kod Musaa, a.s., javlja očit strah koji je sadržan u sljedećem ajetu: فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ I Musa u gradu osvanu prestrašen, očekujući šta će biti...⁶⁶ Riječ *haa'if*, plašljiv, bojažljiv, zabrinut⁶⁷ sadrži u sebi tedžvidsko pravilo *medd muttesil*, što podrazumijeva obavezu učenja četiri dužine u izgovoru. Kao da se stiče dojam da Musa, a.s., nije ni spavao te noći budući da je bio svjestan svog (ne)djela te se istinski prepao za svoj život. Vrijeme je za njega sporo prolazilo kao što se usporeno izgovara ova riječ koja ilustruje to njegovo stanje. Analizirajući ovaj događaj, Kutb kaže: "Dan je protekao i on osvanu u gradu, prestrašen da se ne otkrije njegov slučaj, očekujući njegovo objelodanjenje i neprijatnost. Izraz upotrijebljen u Kur'anu *jetereqqabu* oslikava izgled uznemirene osobe koja se osvrće u strahu očekujući neko zlo svakog momenta. A to je karakteristika emotivne ličnosti koja se pokazuje u ovoj situaciji. Iskaz ocrtava ovim izrazom stanje straha i uznemirenosti, kao

65 Sejjid Kutb, nav. dj., tom 12, str. 235.

66 El-Kasas, 18.

67 Teufik Muftić, nav. dj., str. 476.

što ga još povećava riječima *u gradu*. Jer, grad je obično mjesto sigurnosti i mira. Pa ako je u gradu bio prestrašen očekujući šta će biti, onda je najveći strah onaj koji se doživi u sigurnom i stabilnom mjestu.”⁶⁸ Vidjeli smo kako Allah, dž.š., u samo nekoliko riječi oslikava jedno neugodno, napeto i zastrašujuće stanje. To je stanje čovjeka koji je svjestan greške koju je napravio, a još je svjesniji posljedica do kojih može doći kad Faraon sazna za to. Musaov, a.s., strah je obojen intenzivnom napetošću i neopisivom neizvjesnošću.

Ljutnja ili gnjev je često prisutan u životu Musaa, a.s. Ljutnja je kod njega različitog intenziteta; od lagane zlovolje i negodovanja u susretu sa Hidrom, preko bacanja ploča i fizičkog nasrtaja na brata, do ubistva jednog čovjeka, Egipćanina. Vrhunac Musao-ve, a.s., ljutnje, srdžbe i gnjeva uočavamo u sceni u kojoj on udara jednog Egipćanina šakom i usmrćuje ga. Nakon što je odrastao i ojačao, postao odgojen, obrazovan i mudar čovjek, dolazi do prvog ozbiljnog iskušenja u životu. Naime, prošao je pored dvojice ljudi koji su se svađali i tukli; jedan je bio Izraelac, a drugi Kopt, Egipćanin. Iz kur’anskog iskaza se razumije da je to bio jedan udarac i da je bio smrtonosan za Kopta. To aludira na snagu i čvrstinu Musaa, a.s., a također ocrtava njegovu uzrujanost i srdžbu i ukazuje na tjeskobu koju je osjećao prema Faraonu i njegovoj sviti. Međutim, iz konteksta se može zaključiti da on nije imao namjeru ubiti Kopta, da nije želio njegovu likvidaciju. Čim je ugledao njegovu nepomično tijelo, povratio se i pokajao za ono što je uradio, pripisujući to šejtanu i njegovom zavodjenju. Ono je proisteklo iz srdžbe, a srdžba je šejtan ili raspirivanje šejtanovo.⁶⁹

Emocije koje se javljaju u kazivanju o Jusufu, a.s., u skladu su sa kontekstom u kojem se priča dešava. Naime, to su uglavnom porodični odnosi. S druge strane, Musa, a.s., poslanik je i nacionalni vođa koji se suprotstavlja najvećem tiraninu kojeg je povijest upoznala i ima zadatak da spasi svoj napaćeni i potlačeni narod. Stoga su strah i ljutnja stalno prisutni kod njega.

68 Sejjid Kutb, nav. dj., tom 20, str. 54.

69 Sejjid Kutb, nav. dj., tom 20, str. 53.

Jusuf, Musa i Muhammed, s.a.v.s. – neraskidiva veza

Muhammed, s.a.v.s., s jedne strane te Jusuf, a.s., i Musa, a.s., s druge strane, potomci su Ibrahima, a.s.; prvi preko Ismaila, a.s., a druga dvojica preko Ishaka, a.s. Jusuf, a.s., i Musa, a.s., bili su od sinova Israilovih, bili su etnički Židovi. Muhammed, s.a.v.s., dijelio je životni prostor sa Židovima u Medini. Kada je došao u Medinu, Muhammed, s.a.v.s, sačinio je *Medinsku povelju*, dokument kojim je regulisao odnose između muslimana i nemuslimana, posebno Židova. Dobar dio ove povelje govori o Židovima, njihovim pravima i obavezama u državi-gradu Medini. Suštinski, imali su sva prava i obaveze kao i muslimani.⁷⁰ Između ostalog, sjećanje na Jusufa, a.s., i Musaa, a.s., te njihovo poštivanje i uvažavanje bile su zajedničke karakteristike muslimana i Židova. Međutim, Židovi su u narednom periodu prekršili navedenu povelju te su zahvaljujući svojim izdajama i prevarama prouzrokovali mnoge bitke i sukobe.⁷¹

Kao da je Allah, dž.š., putem najljepšeg (o Jusufu, a.s.) i najzastupljenijeg kur'anskog kazivanja (o Musau, a.s.) htio ohrabriti i učvrstiti Muhammeda, s.a.v.s., te mu poručiti: "Muhammede, ovo što tebi čine Židovi nije ništa u usporedbi s onim što su činili Jusufu, a.s., i Musau, a.s. Stoga se strpi, ustraj i izdrži pa ćeš tako ostati upamćen u srcima velikog broja ljudi, kao što su upamćena ova dvojica poslanika." Osim toga, kazivanja o ovoj dvojici poslanika mogla su i jesu utjecala na mnoge Židove da prihvate Pravi put, s obzirom na to da ona detaljno kazuju o događajima o kojima Muhammed, s.a.v.s., nije mogao nikako znati osim putem objave. Oba kazivanja se završavaju riječima kojima se aludira na spomenutu činjenicu: *وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ* *Ti nisi bio pored brda kad smo*

70 Vidjeti: Safvet Halilović: *Sira – životopis posljednjeg Allahovog poslanika*, Islamski pedagoški fakultet u Zenici i IU El-Kelimeh, Novi Pazar, Zenica – Novi Pazar, 2007, str. 191–199.

71 Isto, str. 233.

72 Jusuf, 102.

*Musaa pozvali, ali Mi smo te poslali kao milost Gospodara tvoga da opominješ ljude kojima prije tebe nije došao niko ko bi ih opomenuo, da bi se opametili.*⁷³

Zaključak

Dva kur'anska kazivanja koja smo analizirali govore o ljubavi i mržnji, prijateljstvu i neprijateljstvu, dobročinstvu i pakosti, blizini i daljini. Suptilno je opisana roditeljska ljubav i tuga te komplikovani odnosi među braćom i sestrama. Vidjeli smo šta je tuga i radost u različitim situacijama; tuga zbog gubljenja i rastanka te radost zbog povratka i ponovnog susreta. Likovi su nesretni zbog problema, ali se raduju kad se problemi riješe. Oni su žalosni zbog neprijateljstva, ali su sretni kad se ono istopi.

Budući da su Jusuf, a.s., i Musa, a.s., bliži rođaci i da Jusuf, a.s., dovodi Izraelce u Egipat iz Svete zemlje kako bi ih spasio, a Musa, a.s., ih vraća iz Egipta ka Svetoj zemlji kako bi ih ponovo spasio, bilo je za očekivati da dva kazivanja imaju dosta sličnosti i dodirnih tačaka. Pokazali smo da je to zaista tako. Naime, oba kazivanja govore o univerzalnoj vrijednosti porodice te se međusobno nadopunjuju; u jednom slučaju imamo oca, a u drugom majku. Iako Jusuf, a.s., ima mnogo braće, oni mu uzrokuju strašne životne probleme i nedaće, a Musa, a.s., ima jednu, ali vrijednu, sestru koja se brine o njemu i spašava mu život. On također ima brata Haruna koji je njegov zaštitnik, glasnogovornik i pomagač. Ipak, i jedan i drugi poslanik na kraju uvijek opraštaju svojoj braći.

Oba poslanika dolaze na egipatski dvor, u epicentar svih društvenih zbivanja, gdje žene-gazdarice igraju važnu ulogu. Jusufova, a.s., gazdarica dovodi ovog čestitog i prelijepog mladića u iskušenje i na pravdi Boga šalje ga u tamnicu na nekoliko godina. Potpuno suprotnu scenu nalazimo kod Musaa, a.s.; njegova gazdarica, koja je univerzalni kur'anski primjer vjernice, spašava život budućem poslaniku. Kod obojice poslanika

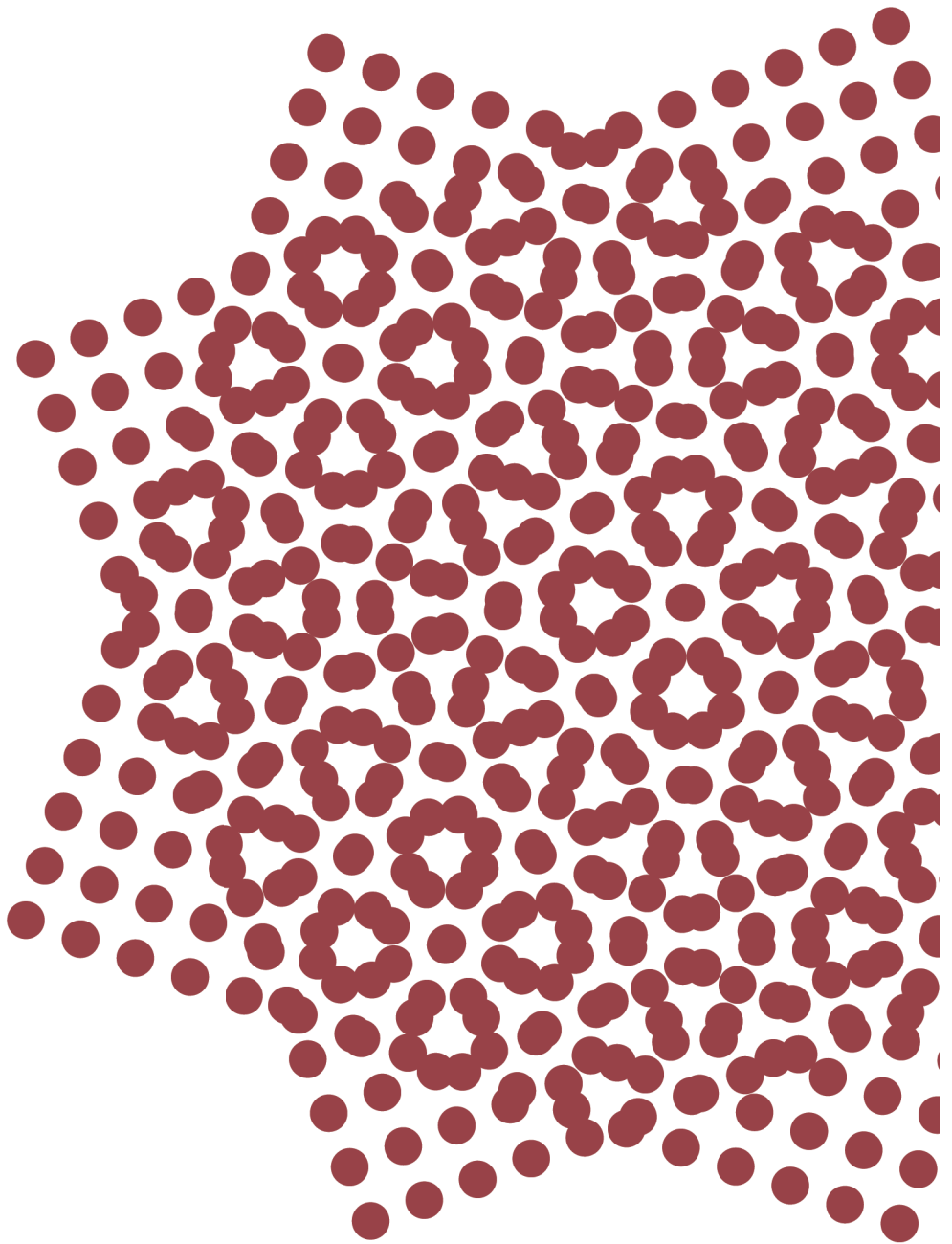
⁷³ El-Kasas, 46.

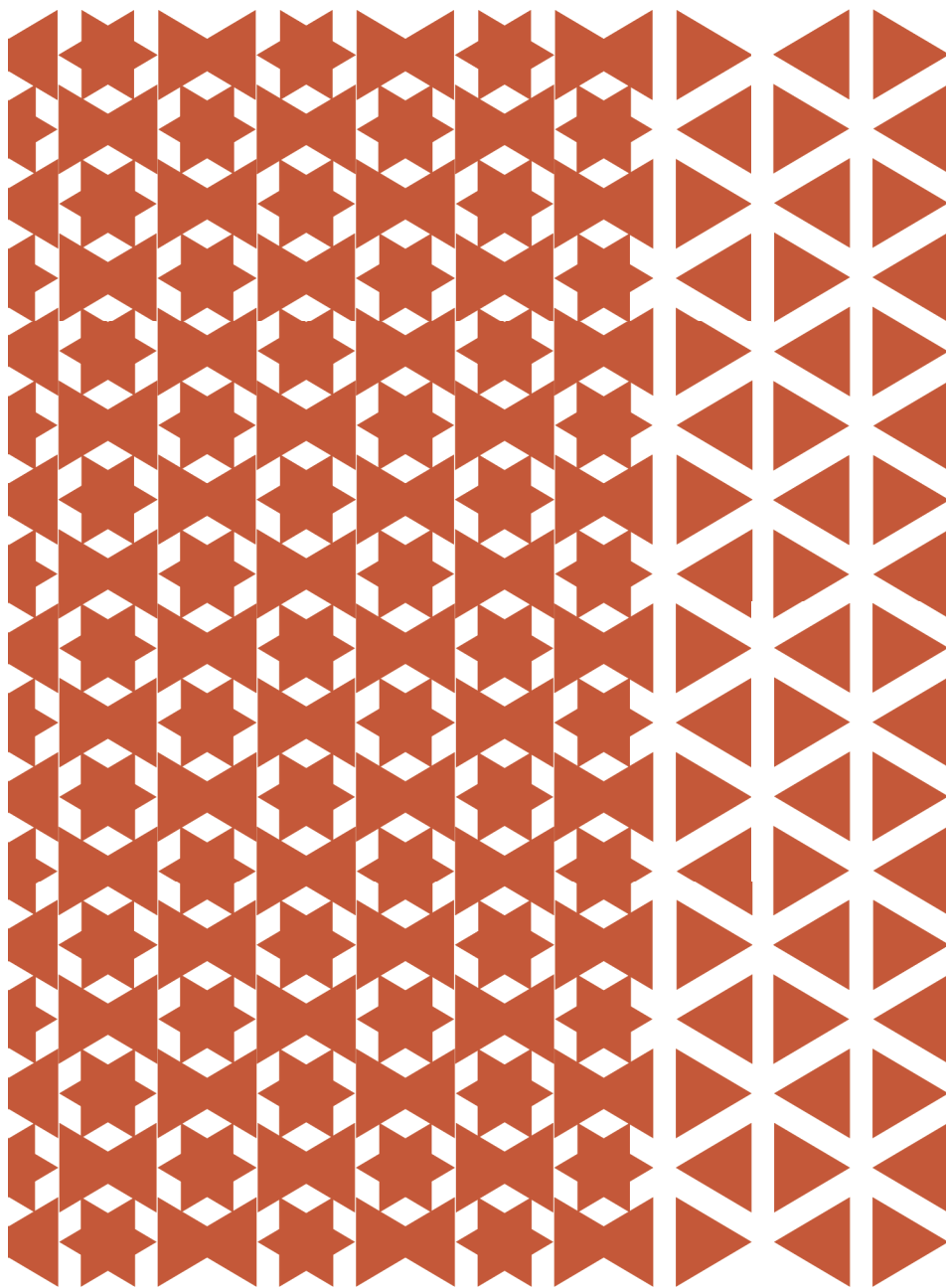
pojavljuje se tajnoviti svjedok, koji je pošten i odgovoran, a još uz to je u srodstvu sa onom drugom stranom. To daje dodatnu snagu i prevagu Allahovim, dž.š., poslanicima, tj. Njegovoj strani. Jusuf, a.s., odrasta u, koliko-toliko, toplini porodičnog ambijenta, potom slijede višegodišnji problemi i nedaće, da bi na kraju završio kao egipatski ministar. Kod Musaa, a.s., uočavamo obratnu situaciju: on biva odvojen od majke kao dojenče, zatim živi kao dijete na Faraonovom dvoru, ali na kraju tumara pustinjom sa svojim izuzetno zahtjevnim narodom, gdje okončava životnu misiju.

Iako je kazivanje o Jusufu, a.s., ispričano isključivo na jednom mjestu u Kur'anu, a kazivanje o Musau, a.s., najzastupljenije je kur'ansko kazivanje, očita je skrivena nit koja ih vješto povezuje. Bez obzira na to što su Jusuf, Musa i Muhammed, s.a.v.s., međusobno udaljeni stotinama godina, Kur'an ih putem svojih kazivanja povezuje i zbližava, što je očit dokaz izvanrednosti i nadnaravnosti Kur'ana.

Literatura

- Asad, Muhammed: *Poruka Kur'ana*, s engleskog preveo Hilmo Čerimović, El-Kalem, Sarajevo, 2004.
- Halilović, Safvet: *Sira – životopis posljednjeg Allahovog poslanika*, Islamski pedagoški fakultet u Zenici i IU El-Kelimeh, Novi Pazar, Zenica – Novi Pazar, 2007.
- Ibn Kasir: *al-Bidaja va al-Nihaja*, Maktaba al-safa, Kairo, 2003.
- Ibn Kasir: *Tafsir al-Qur'an al-'azim*, Dar al-manar, Kairo, 2002.
- Korkut, Besim: *Kur'an s prevodom*, Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1987, V izdanje.
- Kutb, Sejjid: *U okrilju Kur'ana*, s arapskog prevela grupa autora, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 1997.
- Latić, Džemal: *Stil kur'anskoga izraza*, El-Kalem, Sarajevo, 2001.
- Muftić, Teufik: *Arapsko-bosanski rječnik*, IV izdanje, El-Kalem, Sarajevo, 2017.
- Nedžati, Muhammed Osman: *Kur'an i psihologija*, s arapskog prevela Ramiza Smajić, Dobra knjiga d.o.o. Sarajevo, Sarajevo, 2010.
- Sabuni, Muhammad Ali: *Safva al-tafsir*, Dar al-Qur'an al-karim, Bejrut, prvo izdanje 1981.





ZUHDIJA HASANOVIĆ ADNAN SREBRENICA

Motivacijska vještina Allahovog Poslanika, s.a.v.s.

Zuhdija Hasanović

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

Adnan Srebrenica

*hfzadnan.srebrenica@
hotmail.com*

Pregledni članak

Primljeno: 30. 6. 2022.
Prihvaćeno: 12. 10. 2022.

Ključne riječi

*sunnet, motivacija, priznanje,
pohvala, obećanje, briga, krite-
riji, podrška, pravednost, pravo-
vremenost*

Sažetak

Misija koju je vršio Muhammed, s.a.v.s., bila je izraz Božije milosti prema svim bićima, a posebno prema čovjeku, kao najodabranijem i krunskom Božijem stvorenju. Promovirajući Božiju Riječ izvodio je ljude iz tame praznovjerja, zablude, laži i nepravde na svjetlo istine, čvrste i čiste vjere, mira i pravde. Među važnim aspektima koje je Poslanik, s.a.v.s., afirmirao u svome djelovanju bila je njegova inspirativna motivacijska tehnika kojom potiče ljude i stimulira ih da konstantno čine dobro za razvoj ljudskog kapitala i islamske civilizacije. Nesumnjivo je da je Poslanikova, s.a.v.s., motivacijska vještina jedinstvena i drugačija od ostalih. Njegov metod ne svodi se samo na tehniku “mrkve i štapa” nego se radi o cijeloj lepezi različitih metoda koje ohrabruju i motiviraju čovjeka da širi milost i neumorno traga za novim načinima činjenja dobra. Ovaj članak ima za cilj istražiti Poslanikovo, s.a.v.s., motivacijsko djelovanje, njegove vrste, metode i sredstva. Metodologija korištena za izradu ovog rada je različita te obuhvaća metodu tekstualne analize i sinteze, metodu deskripcije i metodu apstrakcije i konkretizacije.

The Motivation Skill of the Messenger of Allah, P.b.u.h.

مهارة رسول الله (ص) الدافعية

Keywords:

sunnah, motivation, recognition, praise, promise, care, criteria, support, fairness, timeliness

Abstract:

The mission carried out by Muhammad, may God bless him and grant him peace, was an expression of God's mercy towards all beings, and especially towards man, who was chosen by God to be the crown of creation. By promoting God's Word, he led people out of the darkness of superstition, delusion, lies and injustice into the light of truth, pure faith, peace and justice. Among the important aspects that the Prophet, p.b.u.h., affirmed in his work was his all-inspiring motivational technique which stimulated people to constantly do good for the development of human capital and Islamic civilization. There is no doubt that the motivational skill of the Prophet, p.b.u.h., was unique; rather than employing a carrot-and stick approach, he used a wide range of methods that encouraged people to spread grace and tirelessly search for new ways of doing good. This article aims to explore the Prophet's (p.b.u.h.) motivational work by identifying and analyzing its types, methods and means. Methodology used in the research that preceded the writing of this paper was diverse, including the method of textual analysis and synthesis, the method of description and the method of abstraction and concretization.

الكلمات المفتاحية:

السنة، الدافعية، الاعتراف، المدح، الوعد، العناية، المعايير، الدعم، العدل، المناسبة الزمنية

الملخص:

كانت الرسالة التي كان يؤديها محمد (ص) تعبير فضل الله على جميع الكائنات وخاصة على الإنسان بوصفه مخلوق الله المصطفى والرئيس. وبشر كلمة الله كان يخرج الناس من ظلمات الخرافة، والضلال، والباطل، والظلم إلى نور الحق، والدين الثابت والنقي، والسلام، والعدل. ومن بين الجوانب المهمة التي كان الرسول (ص) يثبثها في رسالته فنه الدافعي والموحي الذي كان يدفع به الناس ويحثهم على عمل الخيرات الدائم لتنمية الموارد الإنسانية والحضارة الإسلامية. ولا شك في أن مهارة الرسول (ص) الدافعية فريدة ومختلفة عن غيرها. ولا ينحصر أسلوبه في فن «العصا والجزرة»، وإنما يشمل طيفا كاملا من الفنون المختلفة التي تشجع الإنسان وتدفعه إلى بسط الرحمة والبحث الملح عن أنماط فعل الحسنات الجديدة. ويستهدف هذا المقال دراسة عمل الرسول (ص) الدافعي، وأنواعه، وأساليبه، ووسائله. والمنهجية المستخدمة في إعداد هذا البحث متنوعة، فتتضمن منهج تحليل النص وتركيبه، ومنهج الوصف، ومنهج التجريد والتحديد.

Uvod

U vrijeme snažne dominacije dvije svjetske velesile Bizanta i Perzije čiji su se moć i utjecaj temeljili na vojnoj snazi i materijalnom bogatstvu Božiji Poslanik, s.a.v.s., obznanjuje Božiju Riječ koja utemeljuje civilizaciju koja se gradi na snažnoj vjeri u Allahovu jednoću (*tawhīd*) koja prožima sve sfere ljudskog djelovanja: politiku, ekonomiju, pravo, obrazovanje, društvene odnose, medicinu, vojno organiziranje i djelovanje i uspostavlja među ljudima odnose koje karakteriziraju moralnost i visoka razina kulture, ispunjene razumijevanjem i nesebičnosti te predano i odgovorno djelovanje kod kojeg je prepoznatljiva izvrsnost (*ihsān*).

Islam je, prema tome, potpuni sistem ljudskog života u svim njegovim sferama, stoga radi na vođenju ljudi i ispunjavanju svih njihovih potreba: duhovnih, moralnih, intelektualnih, materijalnih, emocionalnih i dr. i upotpunjenju njihove ljudske prirode. Islam je jedina religija koja je uspostavila osnovne principe koji pokrivaju sve aspekte političkog, društvenog, ekonomskog, zakonodavnog života, tj. čini potpuni i cjeloviti životni svjetonazor. Allah, dž.š., kaže: ... u *Knjizi Mi nismo ništa izostavili...*¹

Muhammed, s.a.v.s., za vrijeme svog dvadesettrogodišnjeg poslanstva uspijeva odgojiti dobrog čovjeka koji uspostavlja zdravu i harmoničnu porodicu, kompaktnu i funkcionalnu zajednicu i moralno i prosperitetno društvo koje će stoljećima kasnije biti paradigmatično i uzorno u smislu jasnog pokazatelja da je ostvarivo uspostavljanje idealne države (*al-madīna al-fāḍila*) s ljudima još na ovome svijetu.

Božiji Poslanik, s.a.v.s., konstantno i neumorno radi na podizanju potencijala i kompetencija svakog pojedinca, ali istovremeno različitim metodama i sredstvima motivira svoje sljedbenike da te potencijale i kompetencije koje posjeduju koriste u punom kapacitetu, odnosno na najbolji mogući način i da konstantno napreduju u dobru.

1 Al-An'ām, 38.

Naučnici koji proučavaju djelovanje i uspješnost kolektiva postigli su saglasnost po pitanju nekih osnovnih karakteristika i motivaciju definiraju kao *skup procesa koji potiču, usmjeravaju i odražavaju ljudsko ponašanje prema nekom cilju.*²

Islam je u cjelini religija motivacije. Allah, dž.š., kaže: *Džine i ljude sam stvorio samo zato da Mi se klanjaju...*,³ a za istinsko klanjanje, odnosno pokornost Uzvišenome predviđena je najveća nagrada koja se ogleda u upotpunjenju vrlina, kao cilja poslanstva Muhammeda, s.a.v.s.

Nakon što se kolektiv oblikuje uz angažiranje odgovarajućih ljudskih potencijala, postave ciljevi i izabere strategija za njihovo postizanje, zadatak lidera je da motivira članove kako bi se zacrtani ciljevi ostvarili. "Motivacija se tako u najopćenitijem smislu manifestira kao svaki utjecaj koji izaziva, usmjerava i održava ciljno ponašanje ljudi. Ona se ostvaruje uključivanjem cijelog lanca reakcija – od osjećaja potreba koje izazivaju želje da se te potrebe ispune, a u protivnom dolazi do tenzija koje uzrokuju akcije, pa do satisfakcije kao rezultat ovog procesa."⁴

Motiviranje angažiranih je veoma važno područje djelovanje lidera u svim organizacijama. To je aktivnost putem koje lideri utječu na angažirane da se žrtvuju u ostvarivanju vizije organizacije. "Motivacija treba da dà odgovor na pitanje zašto se neka osoba ponaša na određeni način i koji su to faktori koji organiziraju, usmjeravaju i određuju trajanje tog ponašanja. Odnosno, zašto neko postiže ili ne postiže radnu uspješnost određenog stupnja."⁵

Motiviranje članova kolektiva je izuzetno složena aktivnost. Da bi u tome uspjeli, menadžeri moraju:

- poznavati prirodu, ulogu i značaj motivacije;
- imati primjerena (sa)znanja – teorijska i praktična – o motivaciji kao fenomenu, procesu i njenim posljedicama;

2 Dž. Grinberg, R. A. Baron, *Ponašanje u organizacijama: razumevanje i upravljanje ljudskom stranom rada*, Želnid, Beograd, 1998, str. 115.

3 Aq-Ḍāriyāt, 52.

4 M. Buble, *Menadžerske vještine*, Sinergija nakladništvo d.o.o. Zagreb, Zagreb, 2010, str. 493.

5 R. Macura, *Menadžment ljudskih resursa*, Besjeda, Banja Luka, 2012, str. 283.

- primjenjivati adekvatne motivatore;
- biti uzor svima u kolektivu – raditi i ponašati se tako kako treba da rade i ponašaju se svi u kolektivu – s entuzijazmom, požrtvovanošću i vjerom u uspjeh;
- (pr)ocjenjivati efekte motiviranja;
- uspostaviti efikasno dobivanje povratnih informacija.⁶

Glavnu ulogu u motivaciji angažiranih imaju menadžeri koji ujedno na raspolaganju imaju instrumente od strane kolektiva. S druge strane, da bi izabrali najbolje metode motivacije, neophodno je da shvate proces motivacije, način njenog funkcioniranja i tipove motivacije koji postoje. Razumijevanje motivacije je važan faktor za razumijevanje ponašanja u kolektivima, predviđanje rezultata menadžerskih akcija i za usmjeravanje ponašanja tako da se postignu organizacijski i individualni ciljevi. Osnovni zadatak menadžmenta postaje “učiniti ljude sposobnima za zajednički život i uspješan rad, postići da njihova snaga bude efikasna, a njihove slabosti nevažne. To je zapravo suština kolektiva, i to je razlog zašto je menadžment onaj kritičan i odlučujući faktor.”⁷

Motivacija obuhvata sve unutrašnje faktore koji objedinjuju duhovnu, moralnu, intelektualnu, mentalnu i tjelesnu energiju, potiču i organiziraju individualne aktivnosti, usmjeravaju im ponašanje te određuju smjer, intenzitet i trajanje. Može se reći da su intenzitet, smjer i upornost tri ključna elementa definicije motivacije. “*Intenzitet* pokazuje koliko se neka osoba jako trudi kako bi njeno nastojanje doveo do željenih ishoda, potrebno je da se trud *usmjeri* na način koji je koristan za kolektiv i organizaciju. *Upornost* je mjera koliko dugo neka osoba može da održi svoja nastojanja. Ako su ljudi motivirani, onda će oni ostati na zadatku toliko dugo koliko im je potrebno za ostvarenje cilja.”⁸

6 Više v.: R. Lončarević, *Menadžment*, Univerzitet Singidunum, Fakultet za finansijski menadžment i osiguranje, Beograd, 2007, str. 232.

7 P. Drucker, *Nova zbilja*, Zagreb, Novi liber, 1992, str. 203.

8 Više v.: R. Macura, *nav. djelo*, str. 283.

U literaturi su prisutne različite klasifikacije teorija motivacije. Najčešće se svrstavaju u sljedeće grupe:

- *Teorije sadržaja* – motivacija se u osnovi odnosi na identifikiranje osnovnih potreba koje utiču na ponašanje i preduzimanje akcije kako bi se one zadovoljile.
- *Teorije instrumentalnosti* – nagrade ili kazne služe kao sredstva za usmjeravanje ponašanja ili djelovanja ljudi u željenim pravcima.
- *Teorije procesa* – fokusiraju se na psihološke procese koji utiču na motivaciju (očekivanje, ciljevi, jednakost, pripadanje i sl.).⁹

Budući da smo se u prošlom tekstu pod naslovom “Savremene motivacijske teorije u sučeljavanju s izvorima islama” detaljnije bavili teorijama motivacije ovdje ih nećemo ponovno spominjati.¹⁰

Struktura rada se, osim uvodnog dijela i zaključka, sastoji od dva osnovna poglavlja koja govore o vrstama motivacije (materijalna i nematerijalna sredstva motivacije: priznanje, pohvala, obećanje nagrade na budućem svijetu) i pravilima kojih se Poslanik, s.a.v.s., držao prilikom motiviranja, među kojima se posebno ističu: briga o načinu života ashaba, jasnost kriterija, davanje podrške u toku izvršenja zadatka, pravednost i pravovremenost u nagrađivanju.

Metodologija korištena za izradu ovog rada obuhvaća više različitih metoda, od metoda tekstualne analize i sinteze, preko metode deskripcije do metoda apstrakcije i konkretizacije.

Vrste motivacije Božijeg Poslanika, s.a.v.s.

Elementi sistema motivacije se prema njihovom obliku mogu najjednostavnije raščlaniti na materijalne i nematerijalne kompenzacije.

⁹ Isto, str. 287.

¹⁰ Zuhdija Hasanović i hfz. Adnan Srebrenica, “Savremene motivacijske teorije u sučeljavanju s izvorima islama”, *Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2021, br. 25, str. 55.

Materijalne kompenzacije su dosta kompleksan sistem različitih oblika motiviranja usmjerenih na osiguranje i poboljšanje materijalnog položaja angažiranih. One mogu biti direktne i indirektne. "Direktne materijalne kompenzacije dobija zaposleni u novcu, a to može biti u vidu plaća i drugih materijalnih poticaja, bonusa i udjela u rezultatima poslovanja organizacije. Indirektne materijalne, odnosno finansijske kompenzacije obuhvataju čitav niz beneficija nenovčane prirode (stipendije, školarine, studentska putovanja, različiti oblici osiguranja itd.)."¹¹

Nematerijalnim kompenzacijama za rad se nastoje zadovoljiti različite potrebe saradnika u kolektivu. "Tako se, s ciljem sveobuhvatnijeg motiviranja zaposlenih, u organizacijama mogu primjenjivati: dizajniranje posla, stil menadžmenta, različiti vidovi participacije zaposlenih, fleksibilno radno vrijeme, priznanja, davanje povratne informacije o postignutim rezultatima i ponašanju na poslu, organizacijska kultura, usavršavanje i razvoj karijere i dr."¹²

Allahov Poslanik, s.a.v.s., izvršio je snažan utjecaj, kako na svoje savremenike, tako i na sve one koji ga slijede do Sudnjeg dana. Njegovo djelovanje bilo je usmjereno na sve sfere života, tačnije nije ostao ni jedan segment ljudskog života, a da ga on nije usavršio i upotpunio. Njegovi leaderski ciljevi i zadaci su plemeniti i jasni, dobro isplanirani i ostvarivi. Njegova saradnja s ashabima bila je na najvišem stupnju komunikacije, a njegove leaderske kompetencije su najpoželjnije i najprihvatljivije. On je oličenje Božije Riječi date u Kur'anu, najbogobojazniji, najzahvalniji i najodgovorniji Allahov rob.

Veoma je važno napomenuti da je u periodu od dvadeset i tri godine koliko je trajalo poslanstvo Allahovog Poslanika, s.a.v.s., on imao dodira i saradivao s različitim kategorijama ljudi. U njegovom društvu bili su Arapi i nearapi, vjernici i nevjernici, kršćani i jevreji, vladari i podanici, bogati i siromašni, odrasli i

11 Z. Rahimić, *Menadžment ljudskih resursa*, Ekonomski fakultet, Sarajevo, 2010, str. 273.

12 Z. Rahimić, *nav. djelo*, str. 274.

djeca, muškarci i žene, crni i bijeli... i bez obzira na tu različitost, Allahov Poslanik, s.a.v.s., za sve njih imao je vremena da im se posveti i nalazio je toplu riječ razumijevanja.

To se posebno odnosilo na njegove sljedbenike koji su u njemu vidjeli zaštitnika, sagovornika i idealnog lidera koji je za njih konstantno tražio najbolje moguće rješenje i trudio se da ih vodi najplemenitijem cilju te pritom, vrlo često, zapostavljaajući svoje osobne interese. Svoje sljedbenike je bodrio, hrabrio i motivirao ka izvršenju pojedinačnih zadataka, ali i postizanju općih ciljeva misije islama.

Ovisno o periodu Objave, mjestu, ili osobi o kojoj se radi, Allahov Poslanik, s.a.v.s., koristio je različite načine, metode i sredstva kako bi motivirao svoje sljedbenike. Tako je njegova motivacija u Mekki bila usmjerena ka ohrabrenju i davanju nade u bolje sutra svojim sljedbenicima, naročito onima koji su bili izloženi mučenjima i torturama idolopoklonika (*mušrika*). Upute i smjernice za takav pristup Allahov Poslanik, s.a.v.s., imao je u riječima Uzvišenog Allaha koji je za one koji su bili postojani i strpljivi obećao velike nagrade. *Zar je takav kao onaj koji u noćnim satima u molitvi vrijeme provodi, padajući licem na tlo i stojeći, strahujući od onog svijeta i nadajući se milosti Gospodara svoga? Reci: – Zar su isti oni koji znaju i oni koji ne znaju? Samo oni koji znaju pouku primaju! Reci: – O robovi Moji koji vjerujete, bojte se Gospodara svoga! One koji na ovom svijetu dobra djela budu činili čeka dobro, a Allahova je Zemlja prostrana; samo oni koji budu strpljivi bit će bez računa nagrađeni.*¹³

Obećavajući veliku nagradu za strpljivost Uzvišeni Allah je pružio ashabima podršku, tješio ih i štitio od psihološkog rata koji su vodili nevjernici. "Ta kampanja i različite metode zlostavljanja nisu ostavili traga na srca ashaba zbog kur'anske doktrine i Vjerovjesnikovih, s.a.v.s., mudrih metoda, i sve mnogobožачke metode u borbi protiv Poslanika, s.a.v.s., i njegovih

13 Az-Zumar, 9–10.

ashaba pale su pred ispravnim vjerovanjem (*akidom*) i zdravom doktrinom koje je nosila prva generacija.”¹⁴

Poznato je da su neki ashabi, r.a., posebno bili izloženi zlostavljanjima i fizičkim torturama idolopoklonika te je takvima naročito bila potrebna motivacija i bodrenje da ustraju na pravom putu. Takav slučaj je sa porodicom Ammara ibn Jasira, r.a. Naime, Amar, njegova majka Sumejja i otac Jasir, r.a., primivši islam bili su izloženi najžešćim mučenjima od mušrika, a posebno od onih iz plemena Benu Mahzum. “Izvodili bi ih na podnevnoj žegi i mučili na užarenoj mekanskoj zemlji¹⁵, prevrćući ih na leđa i na stomak.”¹⁶

Vjerovjesnik, s.a.v.s., prolazio je pored njih, u trenucima dok su mučeni, i govorio im: “Strpite se, o porodicu Jasirova, doista je vaše prebivalište džennet!”¹⁷

Vjerovjesnik, s.a.v.s., nije mogao ništa učiniti za Jasirovu porodicu, jer nisu bili robovi da ih otkupi i oslobodi, a nije imao političku ni osobnu snagu kojom bi mogao da ih riješi mučenja i zlostavljanja. Ali je mogao da im saopći radosnu vijest i to je činio da će ući u džennet i da im je Allah oprostio grijeha te da ih potiče na strpljivost, da bi ova porodica postala blagoslovljeni primjer kasnijim generacijama i da neprekidne povorke kroz historiju svjedoče ovom fenomenu.¹⁸

Sumejja i Jasir, r.a., nisu izdržali idolopoklonička mučenja, kao što je poznato, Sumejju, r.a., ubio je Ebu Džehl, dok je Jasir, r.a., sutradan podlegao od posljedica mučenja. Oni osobno nisu doživjeli trijumf islama, ali su postali prvi šehidi u islamu i predstavljaju najljepšu paradigmu spremnosti na žrtvu za islam, kako bi se odbranile njegove vrijednosti i omogućilo njihovo prenošenje budućim generacijama.

14 Muḥammad ‘Āli aṣ-Ṣallābī, *Život i djelo posljednjeg vjerovjesnika: prikaz i analiza događaja*, prijevod Abdullah Nasup, Džemat Hidžra – Holandija, 2012, str. 220.

15 Ibn Hišām, *As-Sīra an-nabawiyya*, II, 68.

16 Aṣ-Ṣallābī, *nav. djelo*, str. 198.

17 Al- ‘Āli Ibrāhīm, *Saḥīḥu as-sīra an-nabawiyya*, Dār an-nafā ‘ is li an-našr wa at-tawzī ‘, ‘Ammān, 1995, str. 97–98.

18 Više v.: Aṣ-Ṣallābī, *nav. djelo*, str 198–199.

Iskušnja kroz koja su prolazili Poslanikovi, s.a.v.s., sljedbenici u Mekki u nekim periodima su bila posebno teška. Stoga im je bila potrebna Poslanikova, s.a.v.s., podrška i motivacija. Od Habbaba b. Eretta, r.a. (Ḥabbāb ibn Aratt), prenosi se da je rekao: *Požalili smo se Poslaniku, s.a.v.s., dok se odmarao pored Kabe, i rekli smo: – Zar nam nećeš pomoći, zar nećeš uputiti dovu Allahu za nas? Poslanik, s.a.v.s., bio je svjestan situacije koja je zadesila ashabe i nije ih zbog njihovog pitanja ukorio, nego im je lijepo odgovorio i rekao: – Prije vas bi nevjernici doveli čovjeka i iskopali rupu u zemlji, a zatim bi uzeli željeznu pilu i razrezali bi ga na dva dijela, pa bi mu željeznim češljevim odvajali meso od kosti, ali ga nisu mogli odvratiti od njegove vjere. Tako mi Allaha, Allah će upotpuniti ovu vjeru (islam će sigurno trijumfirati), tako da će konjanik sigurno putovati iz Sane do Hadramevta, ne bojeći se nikoga osim Allaha i ne strahujući ni od čega osim od vuka za svoje stado, ali vi požurujete.*¹⁹

Poslanik, s.a.v.s., toliko je radio na motivaciji svojih sljedbenika da su oni bili spremni učiniti apsolutno svaki vid dobra. U tom smislu navest ćemo primjer Ebu Bekra, r.a. Naime, Ebu Bekr, r.a., bio je jedan od velikana i uglednika Mekke. Zbog njegovog izuzetnog poznavanja porijekla i historije arapskih plemena, zvali su ga kurejšijski alim. I prije primanja islama bio je poznat po najljepšim moralnim karakteristikama. "Nikada nije pio alkohol, ni u *džahilijetu*, a naravno ni u islamu. U njegovom životu nije bilo lakrdija i besramnosti, kao što ih je bilo kod njegovih vršnjaka."²⁰ Primanjem islama svoj moral je uglačao uputom Uzvišenog Allaha i druženjem sa Allahovim Poslanikom, s.a.v.s., koji ga je izuzetno cijenio i poštovao do te mjere da se prenosi kako je Poslanik, s.a.v.s., učio sljedeću dovu: *Allahu moj, daj da Ebu Bekr bude sa mnom na istoj deredži na Sudnjem danu. Pa je Allah, dž.š., obavijestio Poslanika da mu je primio tu dovu.*²¹

19 Al-Buḥārī Muḥammad ibn Ismā'īl, *Buharijeva zbirka hadisa*, prijevod: Hasan Škapur i dr., Visoki saudijski komitet, Sarajevo, 2008, hadis br. 6.943.

20 Više v.: Ḥilmī, 'Alī ša' bān, *Ashabi Allahovog Poslanika*, s arapskog preveli: Sulejman Topoljak i dr., III. izdanje, Visoki saudijski komitet za pomoć Bosni i Hercegovini, Sarajevo, 1998, str. 10.

21 Abū Nu' aym, *Hilyatu al-awliyā' wa ṭabaqātu al-aṣfiyā'*, Dār al-fikr, Al-Qāhira, 1996, I, 32.

Prenosi se da je Ebu Bekr, r.a., motiviran nagradom od Uzvišenog Allaha, trošio svoj imetak za oslobađanje robova, iako oni nisu bili nimalo jeftini. “Ebu Bekr je stavio svoj imetak u službu oslobađanja robova koji su prigrlili novu vjeru. Oslobodio je šestero njih prije Hidžre, a Bilal je bio sedmi.”²²

Svojim postupkom Ebu Bekr, r.a., nije želio pohvale, položaj ili ovosvjetske koristi, želio je samo zadovoljstvo Gospodara. Prenosi se da mu je njegov otac, Ebu Kuhafa, prigovorio zbog njegovog oslobađanja robova rekavši:

“Sine, vidim da oslobađaš slabašne robove. Zašto, kad to već činiš, ne oslobađaš jake muškarce koji bi te štitili i umjesto tebe neke poslove obavljali?”

Ebu Bekr odgovori: “Oče moj, ja činim ono što želim.”²³

Svjestan važnosti slobode, ovaj skrušeni velikan islama, poznat po tome da pazi rodbinu, pomaže nemoćnog, udjeljuje ubogom, časti gosta i pomaže istinu, koji ni u paganstvu nije bio sklon grijehenu, omiljen i pristupačan, srca punog saosjećanja i samilosti prema nemoćnima i robovima, utrošio je veliki dio svoga imetka u kupovinu robova da bi ih oslobodio u ime Allaha. Učinio je to i prije nego što su objavljeni ajeti koji potiču na oslobađanje robova i obećavaju veliku nagradu onome ko ih oslobađa.

Prenosi se da je Uzvišeni Allah u povodu geste Ebu Bekra, r.a., objavio ajete iz sure El-Lejl: *Onome ko udjeljuje i ne griješi i ono najljepše smatra istinitim – njemu ćemo put dobra olakšati...* pa do kraja sure.²⁴

Analizirajući život i djelo Poslanika, s.a.v.s., uočiti ćemo da je on u procesu motivacije svojih sljedbenika koristio kako materijalnu tako i nematerijalnu motivaciju, o čemu ćemo govoriti u nastavku ovog poglavlja.

22 Aṣ-Ṣallābī, *nav. djelo*, str. 196.

23 Više v.: Al-Ḥākīm, *Al-Mustadrak ‘alā aṣ-ṣaḥīḥayn*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt, 2002, II, 525.

24 Abū al-Ḥasan an-Naysābūrī, *Povodi objave Kur’ana*, Bookline, Sarajevo, 2011, str. 413.

Materijalna motivacija

Materijalna motivacija je jedan od temeljnih faktora na kojima se bazira organizacijska praksa motiviranja rada. Ona je pod direktnim utjecajem organizacije, njene politike i prakse. Napredovanja, simboli statusa, priznanja, plaće i druge materijalne kompenzacije vidljivi su mehanizmi korištenja i raspoređivanja specifičnih nagrada i vrednovanja rada unutar politike i prakse svake pojedinačne organizacije. Materijalna, odnosno finansijska kompenzacija je sastavljena od različitih oblika motiviranja koja su usmjerena na osiguranje i poboljšavanje materijalnog položaja zaposlenih.

Allahov Poslanik, s.a.v.s., imao je praksu materijalnog motiviranja svojih sljedbenika. Međutim, s obzirom na to da njegova zajednica nije bila plaćenička, niti je bila organizirana kao preduzeće, materijalne kompenzacije, u osnovi, nisu bile preferirajuće. Ipak, poznato je da je Poslanik, s.a.v.s., vrlo često ashabe, r.a., nagrađivao osvojenim ratnim plijenom, kao i pojedinačnim materijalnim poklonima koji su za ashabe, r.a., imali poseban značaj, poput Alije, r.a., kome je poklonio sablju.

Poslanik, s.a.v.s., materijalne je poklone davao i nevjernicima, što je često u konačnici rezultiralo njihovim prelascima na islam. Tako se prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., Safvanu ibn Umejji, r.a., dodijelio iz ratnog plijena dvije skupine deva i ovaca. Nakon toga je Safvan prešao na islam i postao je iskreni musliman. Kasnije je taj isti ashab sve što je posjedovao od imetka stavio na raspolaganje za potrebe islama i muslimana. Safvan, r.a., o tome je rekao: *Tako mi Allaha, Poslanik mi je dao ono što mi je dao i tada mi je bio najmrži čovjek. On je i dalje nastavio da mi daje i udjeljuje sve dok mi nije postao najdraži čovjek.*²⁵

Poslanik, s.a.v.s., primao je poklon i uzvrćao poklonom, ali i poticao ashabe na davanje poklona, pa makar ti pokloni bili i

²⁵ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, hadis br. 2.313.

skromni. U tom smislu je rekao: *Dajte poklone jedni drugima pa ćete se međusobno voljeti.*²⁶

Ono što je primjetno iz analize Poslanikovog, s.a.v.s., materijalnog motiviranja jeste sljedeće:

- materijalne nagrade koje je Poslanik, s.a.v.s., davao ashabima, r.a., bile su u vezi s jasnim pokazateljima izvršenja konkretnih zadataka. Izuzetak su istaknute ličnosti kojima je Poslanik, s.a.v.s., davao određene poklone u cilju odavanja priznanja i produblivanja prisnih odnosa;
- sistem nagrađivanja koji je primjenjivao Poslanik, s.a.v.s., zasnivao se na pozitivnim posljedicama radnog ponašanja;
- materijalne naknade povećavane su shodno težini i komplikaciji zadatka koji je trebao biti izvršen;
- materijalne nagrade bile su primjerene uloženom trudu i pravedne u usporedbi s drugima;
- Poslanik, s.a.v.s., uspostavio je jasnu vezu između rezultata rada i materijalne nagrade;
- materijalne nagrade direktno i neposredno su slijedile radni učinak i poboljšanje radne uspješnosti.

Nematerijalna motivacija

Temeljni zadatak upravljanja ljudskim potencijalima koji se sasvim jasno prepoznaje i u sunnetu Božijeg Poslanika, s.a.v.s., postaje, nakon pronalaženja “pravih ljudi”, učiniti ih sposobnima za zajednički i uspješan rad, odnosno da se uspješno nose s problemima koji im se postavljaju te da njihova snaga bude djelotvorna, a slabosti nebitne. Vrlo često učinak pojedinca ne ovisi samo o njegovoj sposobnosti već i o samoj motivaciji. Da li će ta motivacija biti materijalna ili nematerijalna ovisi o mnogim faktorima.

Već smo kazali da Poslanikova, s.a.v.s., zajednica nije bila plaćenička i da u takvom okruženju materijalno nije bilo preferirajuća težnja njegovih sljedbenika. Njihove misli, težnje i želje

26 Al-Buḥārī, Muḥammad ibn Isma‘īl, *Knjiga o edebu*, preveo: Armin Abaza, Islamski kulturni centar Mostar, Mostar, 2009, hadis br. 587.

bile su usmjerene prema postizanju Allahovog, dž.š., zadovoljstva. Radi Allahovog, dž.š., zadovoljstva bili su spremni da trpe mučenja, zlostavljanja, glad, neimaštinu, društvenu izolaciju i bojkot, ismijavanja, prezir, pa čak i ubijanja.

“Svima je poznata hrabrost hazreti Sumejje i Jasira, r.a., koji su za ovaj din žrtvovali svoje živote. Također, za din i iman nepodnošljiva mučenja podnijeli su i mnogi drugi ashabi ne žaleći svoje živote. Među njima bili su: Ammar b. Jasir, Bilal Habeši, Habbab b. Erett, Suhejb b. Sinan (Šuhayb ibn Sinān), Zinnira (Zinnīra), Amir b. Fuhejra, Ebu Fukejha (Abū Fukayha), Mikdad b. Amr (Miqdād ibn Āmr), Ummu Ubejs (Ummu Ubays), Lubejna (Lubayna), Nehdija (Nahdiya) i mnogi drugi ashabi i sahabi-jke, neka je Allah zadovoljan njima.”²⁷

Iako je poznato da je Poslanik, s.a.v.s., ashabe motivirao i materijalnim nagradama, nematerijalna motivacija je bila dominantnija. Analizom njegovog djelovanja uočiti ćemo brojne strategije nematerijalne motivacije, a neke od njih ćemo obraditi u nastavku rada, poput priznanja i pohvale. Posebnu pažnju posvetiti ćemo, prema našem mišljenju, najvažnijoj Poslanikovojoj, s.a.v.s., nematerijalnoj motivaciji, a to su trajne džennetske pozicije koje je obećavao onima koji budu Allahu, dž.š., pokorni i slijedili njegov uzorni način života, a najveća od njih jeste postizanje Allahovog, dž.š., zadovoljstva!

Priznanje

Allahov Poslanik, s.a.v.s., posebno priznanje je odavao onim ashabima koji su postizali određeni uspjeh ili su se zalagali da neku aktivnost izvrše na najbolji mogući način. To je izražavao u obliku pozitivnog vrednovanja, odobravanja, podržavanja ili bodrenja. Ponekad je to bilo riječima, a ponekad osmijehom ili naklonom glave. “Nekada je Poslanik, s.a.v.s., ispitivao neke ashabe, pitao bi ih nešto o vjeri, da bi otkrio njihovu pronicljivost i znanje. Kada bi neki od njih tačno odgovorio, on bi ga pohvalio

27 Više v.: O. N. Topbaš, *Sretna zajednica ashaba*, Izdavačka kuća Erkam, Istanbul, 2017, str. 52.

i odao mu priznanje, potapšavši ga po grudima dokazujući mu da je dostojan ljubavi Allahova Poslanika, s.a.v.s., uvažavajući ga zbog njegovog ispravnog odgovora.”²⁸

U tom smislu, od Ubejja ibn Ka’ba, r.a., prenosi se da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Ebu Munzire, znaš li ti koji je ajet iz Allahove knjige najveličanstveniji? Allah i Njegov Poslanik najbolje znaju! – rekao je Ebu Munzir. Ebu Munzire, znaš li ti koji je ajet iz Allahove knjige najveličanstveniji? – upitao je on ponovo, a Ebu Munzir je odgovorio: – Allāhu lā ilāha illā Huwal-Ḥayyul-Qayyūm (Allah, osim koga drugog boga nema – Živi i Vječni). On potapša Ebu Munzira po prsima i reče: – Neka ti je prijatno znanje, Ebu Munzire.*²⁹

Važno je istaći da je Poslanik, s.a.v.s., priznanje davao samo onima koji su to istinski zaslužili i na taj način njih, ali i sve druge koji su pratili njihove aktivnosti i dobivanje priznanja, dodatno motivirao da plemenita djela koja su činili ponavljaju ili da ih nadograđuju. Kada je Resulullah, s.a.v.s., odlučio Mua-za ibn Džebela, r.a., poslati u Jemen, pitao ga je: *Kako ćeš suditi? – Sudit ću prema onome što je u Allahovoj knjizi, reče on. – A ako ne bude ništa u Allahovoj knjizi, upita. – Onda po sunnetu Allahovog Poslanika, s.a.v.s., reče on. – A ako ne bude ništa ni u sunnetu Allahovog Poslanika? – ponovno će Vjerovjesnik, s.a.v.s. On reče: – Onda ću dobro razmisliti i presuditi. Vjerovjesnik, s.a.v.s., reče: – Hvala Allahu koji je dao uputu izaslaniku Allahova Poslanika.*³⁰

Božiji Poslanik, s.a.v.s., bio je veoma zadovoljan odgovorom ovog učenog ashaba, r.a., koji je ispravno razumijevao Allahovu vjeru i iz tog razloga, Poslanik, s.a.v.s., mu odaje zaslužen priznanje. Osim toga, Allahov Poslanik, s.a.v.s., ovakvim postupkom je ovog cijenjenog ashaba ohrabrio i dao mu podršku na veoma važnom putu misije širenja islama.

28 Više v.: Abū Gudda ‘Abd al-Fattāh, *Poslanik kao učitelj i njegovi metodi u poučavanju*, prijevod: Bekir Makić i Enver Ujkanović, El-Kelimeh, Novi Pazar, 2003, str. 161.

29 Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim, Muslimova zbirka hadisa*, sažetak, preveli: Muhamed Mrahoro- vić i dr., El-Kalem, Sarajevo, 2004, str. 958.

30 At-Tirmidī Abū ‘Isā, *Sunan at-Tirmidī*, Dār al-ḥaḍāra li an-našr wa at-tawzī’, Riyāḍ, 2015, knjiga IV, str. 237.

Pohvala

Allahov Poslanik, s.a.v.s., pohvalom je svojih ashaba odobravao njihove postupke i izvršenu aktivnost te im na taj način jačao volju, samosvijest i poticao ih na daljnji rad. On je posebno bio zadovoljan kada bi neko od njegovih ashaba, r.a., učinio neko izrazito plemenito djelo te nije propuštao priliku da tog ashaba, r.a., pohvali za takav postupak. Jedan od takvih primjera je slučaj s Osmanom, r.a., koji je svojim sredstvima opremio vojsci prilikom pohoda na Tebuk. Allahov Poslanik, s.a.v.s., bio je oduševljen postupkom hazreti Osmana, r.a., te ga je pohvalio rekavši: *Osmanu neće škoditi što god, nakon ovoga, bude uradio! Osmanu više neće škoditi što god, nakon ovoga, bude radio!*³¹

Za Osmana, r.a., vezani su veličanstveni primjeri u pomaганju islama i uzdizanju Božije Riječi. Bio je izuzetno bogat, a to bogatstvo nije žalio dati na putu islama te je u tom segmentu bio poznat kao jedan od najdarežljivijih ashaba, što je pokazao i u ovom primjeru. Očito da je Resulullah, s.a.v.s., bio izuzetno zadovoljan Osmanovom, r.a., gestom te ga je otvoreno pohvalio za nesebičnu velikodušnost.

Obećanje nagrada na budućem svijetu

Predvođeni idealnim liderom, kakav je bio Allahov Poslanik, ashabi, r.a., nisu žalili svoje vrijeme, ni svoj imetak, ali ni svoje živote na putu islama. Svako djelo koje ih je vodilo džennetu za njih je bio izazov koji su nastojali savladati. Bile su im dovoljne riječi Uzvišenog Allaha ili Njegovog Poslanika da će zbog određenih postupaka zaslužiti posebne položaje u džennetu. Brojni su takvi primjeri, a mi ćemo navesti samo neke. Tako se prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao:

*Ja garantiram kuću u predgrađu dženneta onome koji se kloni rasprave i kada je u pravu. Garantiram kuću u sredini dženneta onome koji se kloni laži, makar i u šali, a garantiram kuću u najvišem dijelu dženneta onome koji bude imao lijep moral.*³²

31 At-Tirmidī, *Sunan at-Tirmidī*, knjiga VII, str. 420.

32 Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Al-Maktaba al-ʿašriyya, Bayrūt, (nedatirano), hadis br. 4.795.

Ebud-Derda, r.a., prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Neće ništa (od djela vjernika) na Mizanu biti teže od lijepog morala.*³³

Od Ebu Hurejre, r.a., prenosi se da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Umra do umre je iskup za grijeha koji se počine između njih, a za primljeni hadž (ḥağğ mabrūr) nema druge nagrade osim dženneta.*³⁴

Džabir ibn Abdillāh, r.a., prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Ko imadne tri kćeri, pa se bude o njima skrbio i bude prema njima brižan, zasigurno će zaslužiti džennet. A dvije, Allahov Poslaniče? — upita neko. I dvije — odgovori Alejhisselam.*³⁵

Od Osmana, r.a., prenosi se da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Ko sagradi džamiju radi Uzvišenog Allaha, Allah će mu sagraditi sličnu u džennetu.*³⁶

Na početku Bitke na Bedru Muhammed, s.a.v.s., potiče ashabe da krenu svom žestinom, obećavajući im džennet. Kada je to čuo Umejir ibn el-Humam, bacio je hurme koje je tom prilikom jeo, govoreći da je predug život ako bude čekao da ih sve pojede, pa je dodao: “Znači, između mene i dženneta je samo to da me neko od njih ubije?!” Borio se sve dok nije postao šehid.³⁷

Kao što smo već rekli, postoji veliki broj hadisa koji ističu posebnosti određenih djela i koji su bili motivacija ashabima, r.a., da ih čine kako bi postigli najbolje nagrade i ostvarili najviše položaje u džennetu.

Poslanik, s.a.v.s., koristio je i druge načine nematerijalne motivacije ashaba, kao što su: davanje posebnih zadataka kao priznanje vještine i stručnosti pojedinih ashaba, isticanje posebnih vrijednosti izuzetnih ashaba, učešće najkompetentnijih ashaba u odlučivanju, rješavanju problema i uvođenju promjena u zajednici i društvu... itd.

33 *Isto*, hadis br. 4.794.

34 Ibn Ḥuzayma, Muḥammad ibn Ishāq, *Ṣaḥīḥ ibn Ḥuzayma*, Al-Maktaba al-islāmiyya, 2003, hadis br. 2.513.

35 Al-Buḥārī, *Knjiga o edebu*, str. 44.

36 Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad: hadiska zbirka imama Ahmeda b. Hanbela*, prijevod Semir Rebronja, Novi Pazar, 2010, I tom, str. 363.

37 Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Dār Iḥyā’ at-turāṭ al-‘arabī, Bayrūt, (nedatirano), III, str. 1.509.

Pravila prilikom motiviranja kroz prizmu sunneta

Poslanik, s.a.v.s., prilikom motiviranja svojih sljedbenika držao se određenih pravila kao što su: konstantna briga o njihovom načinu života, jasnost kriterija, davanje podrške u toku izvođenja zadatka, pravednost i pravovremenost u nagrađivanju... itd.

Briga o načinu života ashaba

Muhammed, s.a.v.s., donosi smisao i novi kvalitet života, sam insistira na njemu i potiče članove svoje porodice, kao i sve ashabe da se ponašaju u skladu s principima koje promovira. Prati poteškoće na koje nailaze, stanja u kojima se nalaze i uvijek ih potiče da u svome djelovanju budu kreativniji i uspješniji. Njegova stalna praksa nakon obavljenog sabah-namaza jeste da ashabe pita šta su sanjali i na taj način je saznavao njihovo mentalno stanje i probleme te ih usmjeravao na pravi način djelovanja. Propituje ih kakva su dobra djela učinili i kako su ih uradili insistirajući na izvrsnosti (*ihsān*). Kod sebe, ali i kod svih drugih je primjećivao mogućnosti poboljšanja i ukazivao na njih očekujući da svi ashabi: muškarci, žene i djeca, budu bolji ljudi. Tako je jednom prilikom pohvalio mladića Abdullaha ibn Omera, r.a., ali je odmah poslije toga dodao da bi dobro bilo da više noću ibadet čini, nakon čega Abdullah skoro da nije spavao.³⁸

Jasnost kriterija

Allahov Poslanik, s.a.v.s., vrlo jasno je naglašavao kriterije na osnovu čega njegovi sljedbenici mogu biti nagrađeni ili pak sankcionirani te ih na taj način motivirao da rade dobra i pozitivna djela i da se klone loših i destruktivnih postupaka. Tako je npr. Poslanik, s.a.v.s., vrlo jasno isticao značaj namaza te je mnogim predajama rekao da je obavljanje namaza najvrednije čovjekovo djelo. Prenosi se da je jedne prilike Allahov Poslanik,

³⁸ Predaja je *muttafaqum alayh*.

s.a.v.s., upitan koje djelo je Allahu najdraže, na što je Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Namaz u njegovo vrijeme*.³⁹

U drugoj predaji Božiji Poslanik, s.a.v.s., jasno ukazuje na značaj namaza. Džabir, r.a., prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Između čovjeka, mnogoboštva i nevjerovanja je ostavljanje namaza*.⁴⁰

Talha ibn Ubejdullah, r.a., prenosi da je neki čovjek iz Nedžda došao Božijem Poslaniku, s.a.v.s. Kosa mu je bila raščupana, čuli smo njegov povišeni glas, ali ga ništa nismo razumjeli sve dok se nije približio. Priđe i upita Poslanika, s.a.v.s., o islamu.

*Pet namaza u toku dana i noći, reče mu Poslanik, s.a.v.s. – Imam li obavezu klanjati neki drugi namaz? – upita. – Ne, osim ako nešto dobrovoljno klanjaš, odgovori Poslanik, s.a.v.s. i nastavi dalje: – Post mjeseca ramazana. – Ima li još nešto osim toga? – upita. – Ne, osim da nešto dobrovoljno postiš, odgovori Poslanik, s.a.v.s. Zatim mu je Poslanik, s.a.v.s., spomenuo obavezu davanja zekata. Upitao je da li mu je još nešto obaveza, a Poslanik, s.a.v.s., mu je odgovorio da nije, osim ako nešto dobrovoljno udijeli. Tada se čovjek okrenuo i otišao govoreći: – Tako mi Allaha, ništa na ovo neću dodati niti ću bilo šta od ovoga zapostaviti. Poslanik, s.a.v.s., reče: – Spašen je, ako bude rekao istinu!*⁴¹

Kao što je Poslanik, s.a.v.s., jasno isticao posebnost dobrih, isto tako je i naglašavao pogubnost loših djela. Tako se prenosi od Ebu Hurejre, r.a., da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao:

*Izbjegavajte sedam upropaštavajućih grijeha. Ashabi upitaše: – Koji su to grijesi, o Allahov Poslaniče? Odgovorio je: – Pripisivati Allahu druga (širk), sihr, ubijanje čovjeka čija je krv zaštićena, osim s pravom, uzimanje kamate, trošenje imetka siročadi, bježanje s ratišta i optuživanje čestitih vjernika (da su činile zinaluk).*⁴²

39 Ad-Dārimī, ‘Abdullāh ibn ‘Abd ar-Raḥmān, *Musnad Dārimī*, Dār al-mugni li an-našr wa at-tawzī‘, Riyāḍ, 2000, hadis br. 1.621.

40 Ad-Dārimī, *Musnad Dārimī*, hadis br. 1.629.

41 An-Nasā’ī, Abū ‘Abd ar-Raḥmān, *Sunan Nasā’ī*, preveo: hfz. Dževad Hrvačić, Medžlis Islamske zajednice, Sanski Most, 2005, knjiga I, hadis br. 456.

42 Al-Buḥārī, *Buharijeva zbirka hadisa*, hadis br. 2.766.

Pružanje podrške u toku izvršenja zadatka

Allahov Poslanik, s.a.v.s., nije ashabe, r.a., bodrio i motivirao samo prije davanja zadatka. Ponekad je bilo potrebno da i u toku procesa obavljanja zadatka bdije nad njima ulijevajući im sigurnost i dodatno ih motivirajući u cilju što uspješnijeg završetka posla. To se posebno odnosilo na bitke gdje je Poslanik, s.a.v.s., davao podršku ashabima da ustraju u borbi i ostvare konačnu pobjedu. Takav slučaj bio je sa Sa'dom ibn Ebi Vekkasom, r.a., ashabom koji je prvi odapeo strijelju na Allahovom putu, a bilo je to onda kada je Allahov Poslanik, s.a.v.s., poslao izvidnicu u pravcu Rebiga, područja u Hidžazu. Među njima je bio i Sa'd b. Ebi Vekkas, r.a., pa kada su idolopoklonici napali muslimane, Sa'd, r.a., ih je štutio svojim strijelama.⁴³ Ovaj ashab, r.a., posebno se istakao prilikom Bitke na Uhudu, koju su muslimani zbog nesmotrenosti strijelaca izgubili, ali i ugrozili život Božijeg Poslanika, s.a.v.s. U jeku ove bitke Allahov Poslanik, s.a.v.s., donio je svoj tobolac strijela i istresao ga pored njega rekavši: *Bacaj Sa'de, zalažem za tebe oca i majku svoju!* Alija, r.a., tim je povodom rekao: – *Nisam čuo da je Poslanik, s.a.v.s., založio ikome svoja oba roditelja osim Sa'du.*⁴⁴

Pravednost pri nagrađivanju

Allahov Poslanik, s.a.v.s., bio je oličenje morala i moralnog postupanja. On je u svakoj životnoj situaciji i u svakom pogledu demonstrirao ljepotu i cjelovitost ličnosti. “Sve lijepe osobine, bilo u privatnom ili javnom životu, pripadaju njemu. Zato svaki čovjek može u njegovom životu i sunnetu pronaći najljepši i najidealniji primjer za slijeđenje.”⁴⁵

Jedna od posebno važnih vrlina Allahovog Poslanika u upravljanju zajednicom jeste pravednost. Poslanik, s.a.v.s., pravedno je govorio, pravedno postupao i pravedno sudio. Nikada

43 F. Sedić, *Ashabi – najodabranija generacija*, Islamski pedagoški fakultet, Bihać, 2015, str. 39.

44 Šamsuddīn Aq-Dahabī, *Siyar a'alām an-nubalā'*, Mu'assasa ar-risāla, Bayrūt, 1996, I, 100.

45 O. N. Topbaš, *Allahov poslanik Muhammed Mustafa, s.a.v.s.*, prijevod Nedžad Avdić, Izdavačka kuća Erkam, Istanbul, 2011, str. 29.

nije naginjao ni na čiju stranu, niti je bilo kome bio pristran. Uvijek se rukovodio pravdom, koja je bila njegova vrlina i osobina po kojoj je bio i ostao poznat i prepoznatljiv, pa čak i u predkur'anskom periodu. U tom smislu, kada su u pitanju nagrade ili kompenzacije pravedno je postupao. Čak i u onim situacijama kada su neki sumnjali u tu njegovu vrlinu, on je ostajao dosljedan u nastojanju da je demonstrira. Džabir, r.a., pripovijeda da je neki čovjek došao Poslaniku, s.a.v.s., dok je dijelio ratni plijen iz Bitke na Hunejnu i rekao mu: *O Muhammede, budi pravedan! Na to je Poslanik, s.a.v.s., rekao: – Teško tebi, a ko je pravedan, ako ja nisam?! Propao si ako ja nisam pravedan.* Omer, r.a., rekao je: *– Allahov Poslaniče, dopusti da ubijem tog licemjera. Poslanik, s.a.v.s., rekao je: – Ne, ne želim da ljudi pričaju da Muhammed ubija svoje ashabe...*⁴⁶

Kada su u pitanju davanje poklona i materijalna nagrada, Poslanik, s.a.v.s., od svojih je ashaba zahtijevao da budu pravedni ukoliko se radi o poklonima koji se daju nekolicini osoba, naročito ako se radi o vlastitoj djeci. Tako se prenosi da je on jedne prilike rekao: *Kada darivate svoju djecu, darivajte ih podjednako. Da sam ikoga posebno izdvojio, izdvojio bih žene.*⁴⁷

Osim toga, Poslanik, s.a.v.s., zabranjivao je da se nekome obeća materijalna nagrada, a potom da se ne ispuni. Od Abdullaha ibn Amra, r.a., prenosi se da je rekao: *Jednoga dana zovnula me majka rekavši mi: – Dođi, dat ću ti nešto! U to vrijeme sjedio je kod nas u kući Allahov Poslanik, s.a.v.s., pa je upitao: – A, šta ćeš mu dati? Ona mu reče: – Dat ću mu hurmu. Allahov Poslanik, s.a.v.s., tada joj reče: – Ako mu ništa ne dadneš, pisat će ti se da si slagala.*⁴⁸

Fenomen pravednosti oduvijek je bio jedna od ključnih komponenti uspješnog lidera. Biti pravedan ponekad iziskuje dodatni osobni angažman na koji mnogi lideri nisu spremni,

46 Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad*, Muassasa ar-risāla, Bayrūt, 2001, hadis br. 14.879.

47 Al-Muttaqī, Al-Hindī, *Kanzul-ummāl fī sunan al-aqwāl wa al-af'āl*, Muassasa ar-risāla, 1981, XVI, str. 444, br. 45.346.

48 Al-Bayhaqī, *As-Sunan al-kubrā*, Dār al-kutub al-ilmīyya, Bayrūt, 2003, X, str. 335, br. 20.839.

što nije slučaj sa Poslanikom, s.a.v.s., o čemu imamo veliki broj primjera.

Pravovremenost u nagrađivanju

Kada je u pitanju materijalno nagrađivanje za vršenje određenih poslova i zadataka, jako je važno da to bude u pravo vrijeme, a najbolje je neposredno nakon završenog posla. U suprotnom, ni sama motivacija neće imati smisla ako oni koje smo motivirali ne dobiju ono što su zaslužili. Dobro je poznato da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., zahtijevao od poslodavaca da blagovremeno isplate platu radnicima. U poznatom hadisu kojeg bilježi Ibn Madža Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao je: *Isplatite radnika prije nego mu se znoj osuši*.⁴⁹

Osim toga, Allahov Poslanik, s.a.v.s., ističe da će na Sudnjem danu Uzvišeni Allah biti protivnik onome koji unajmi nadničara pa mu ne plati za njegov obavljani posao.⁵⁰

Zaključak

Muhammed, s.a.v.s., cijelim je svojim uzornim životom, a posebno u vrijeme poslanstva, pokazao da istinski voli čovjeka u smislu da je uvijek nastojao da mu pomogne, bez obzira koliko zastranio i kako u duhovnom i moralnom smislu nisko pao, nikada nije odustajao od njega smatravši da je nepopravljiv i nikada nikoga nije zanemario.

Pratio je način života i ponašanje članova svoje porodice, komšija, prijatelja i građana Medine i uvijek ih bodrio, bez obzira na njihovu životnu dob, da jačaju svoje potencijale i da uvijek u svakom smislu (duhovnom, moralnom, intelektualnom, mentalnom, radnom i tjelesnom) budu snažniji i djelotvorniji. Nije dopuštao opuštanje i besposličarenje, nego je insistirao na utvrđivanju jasnog cilja života, razvijanju strategije kako

49 Ibn Māġa, Muḥammad ibn Yazīd, *Sunan ibn Māġa*, Dār al-ḥadāra li an-našr wa at-tawzī, Riyāḍ, 2015, hadis br. 2.443.

50 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, hadis br. 2.114.

taj cilj ostvariti i maksimalnom angažiranju kako bi se došlo do cilja.

Svojim riječima i djelima usmjeravao je pojedince, džemat, zajednicu, ali i cijelo društvo ka vrijednostima koje omogućavaju napredak ne samo tog društva nego cijele islamske civilizacije, pa i čovječanstva općenito. Zahvaljujući takvom predanom djelovanju ostvario je uspjeh na potpunom mijenjanju čovjeka i društva općenito, kakvom je teško naći ravnog u povijesti čovječanstva.

Uvijek je bodrio, posebno svoju porodicu i najbliže saradnike, da budu što djelotvorniji i efikasniji u svome djelovanju, bez obzira na probleme i izazove na koje nailaze, podsjećajući ih na kratkoću života i da ne znaju koliko im je vremena ostalo za konstruktivno djelovanje i da im je to možda posljednja prilika da učine dobro djelo.

Svakodnevno ih je podsjećao da se uspjeh ne ostvaruje preko noći, nego zahtijeva ozbiljno planiranje, dugotrajan predan i naporan rad, vrlo često uz animiranje drugih ljudskih potencijala te da se uvijek treba biti spremno na probleme i poteškoće, subjektivne i objektivne prirode i da ih ne treba tragično doživljavati, štaviše, treba ih dočekivati kao priliku za jače iskorake.

Poslanik, s.a.v.s., vrlo dobro poznaje prirodu čovjeka, njegove ambicije, težnje, želje, afinitete, potrebe, kao i njegove slabosti i nedostatke te nastoji da pravovremeno reagira i zadovolji njegove stvarne potrebe, ali i da ukaže na više vrijednosti u odnosu na one kojima pojedinci posvećuju pažnju, za kojima žude i nastoje ih ostvariti. Na ovaj način snaži njihove ambicije i ne dopušta da se njihovi potencijali uzalud troše na niske i nebitne ciljeve.

U svome djelovanju bira najbolje metode i sredstva motiviranja, što vrlo često zavisi od prilika u kojima se ashabi nalaze, njihovih osobnih potreba, mogućnosti i ambicija, pa se tako Poslanik, s.a.v.s., koristi materijalnim i nematerijalnim vrijednostima. On daje priznanja, nagrađuje, ali i obećava vječne džennetske blagodati za one koji pokažu poseban entuzijizam

i daju nesvakidašnji doprinos u poboljšanju stanja čovjeka. Povrh svega navedenog, Muhammed, s.a.v.s., kao najveću nagradu nagovještava, ne naše osobno uvjerenje da smo postigli samoostvarenje ili dojam našeg okruženja da smo ga ostvarili, nego vječno Božije zadovoljstvo onome ko je bio istinski pokoran svome Stvoritelju i koji je uspješno izvršio svoju misiju – Božijeg *halife* na Zemlji.

Ovakav pristup posljednjeg Božijeg poslanika, s.a.v.s., kod ashaba je izazivao želju i potrebu da se maksimalno angažiraju na putu dobra i da za ispunjenje te misije budu spremni žrtvovati sve čime su raspolagali, svoje vrijeme, osobne prohtjeve, materijalne i finansijske vrijednosti, pa i svoj vlastiti život.

Literatura

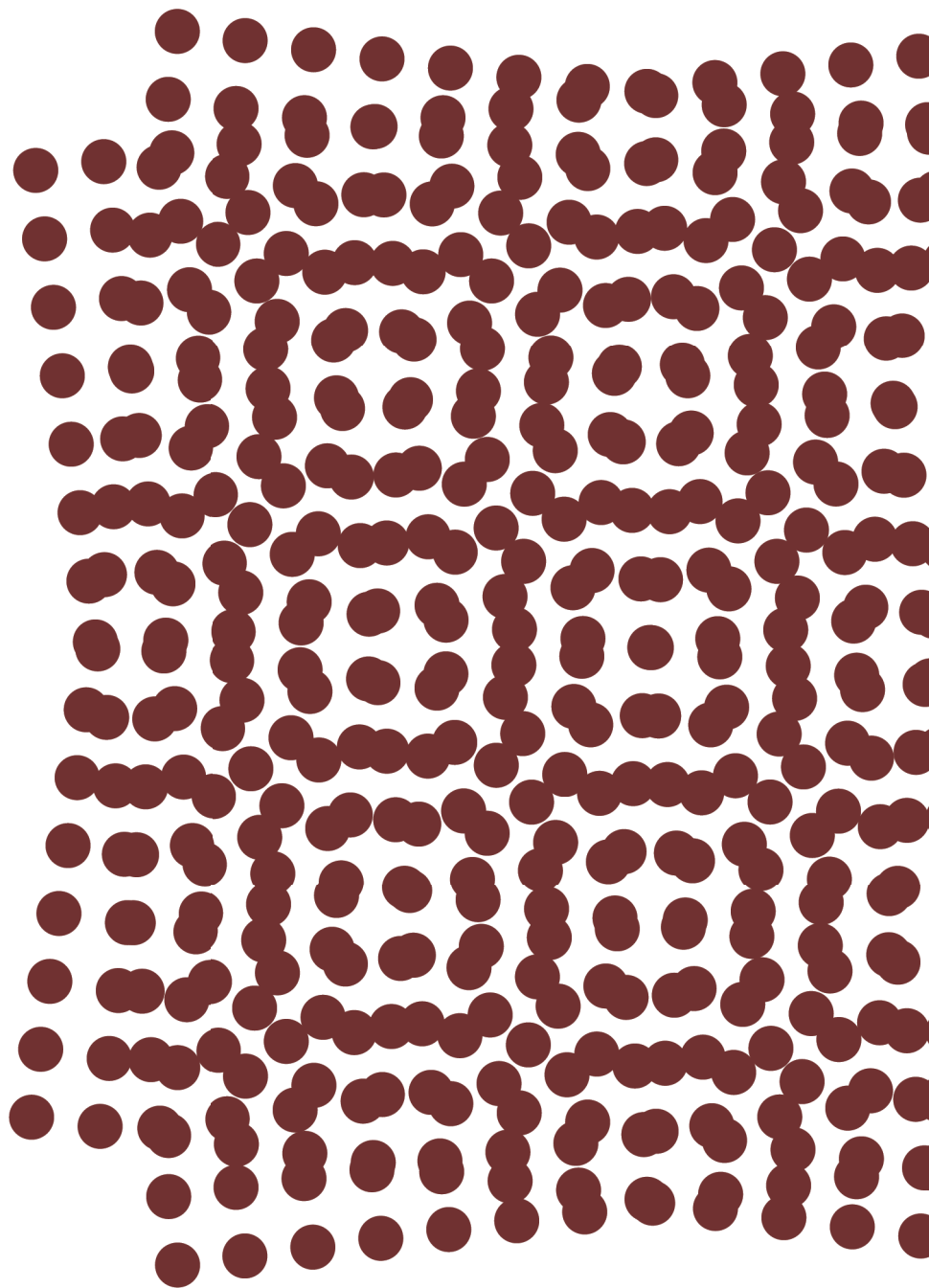
- Kur'an s prevodom*, preveo: Besim Korkut, Kompleks Ḥādīm al-ḥaramayn aš-šarīfayn al-Malik Fahd, Al-Madīna al-munawwara, 1991.
- Abū Dāwūd, *Sunan*, Al-Maktaba al-'ašriyya, Bayrūt (nedatirano).
- Abū Gudda, 'Abd al-Fattaḥ, *Poslanik kao učitelj i njegovi metodi u podučavanju*, prijevod: Bekir Makić i Enver Ujkanović, El-Kelimeh, Novi Pazar, 2003.
- Abū Nu ' aym, *Hilyatu al-awliyā' wa ṭabaqātu al-ašfiyā'*, Dār al-fikr, Al-Qāhira, 1996.
- Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad*, Muassasa ar-risāla, Bayrūt, 2001.
- Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad: hadiska zbirka imama Ahmeda b. Hanbela*, prijevod Semir Rebronja, Novi Pazar, 2010.
- Ālī (al-) Ibrāhīm, *Šaḥīḥu as-sīra an-nabawiyya*, Dār an-nafā' is li an-našr wa at-tawzī', 'Ammān, 1995.
- Bayhaqī (al-), *As-Sunan al-kubrā*, Dār al-kutub al- ilmiyya, Bayrūt, 2003.
- Buble, M., *Menadžerske vještine*, Sinergija nakladništvo d.o.o. Zagreb, Zagreb, 2010.
- Buḥārī (al-), Muḥammad ibn Ismā' il, *Šaḥīḥ al-Buḥārī*, Dār al-ḥaḍāra li an-našr wa at-tawzī', Riyāḍ, 2015.
- Buḥārī (al-), Muḥammad ibn Ismā' il, *Buharijeva zbirka hadisa*, prijevod: Hasan Škapur i dr., Visoki saudijski komitet, Sarajevo, 2008.
- Buḥārī (al-), Muḥammad ibn Isma' il, *Knjiga o edebu*, preveo: Armin Abaza, Islamski kulturni centar Mostar, Mostar, 2009.

- Dahabī (aḏ-), Šamsuddīn, *Siyar a' alāmi an-nubalā'*, Mu' assasa ar-risāla, Bayrūt, 1996.
- Dārimī (ad-), 'Abdullāh ibn' Abd ar-Raḥmān, *Musnad Dārimī*, Dār al-muḡni li an-našr wa at-tawzī', Riyāḏ, 2000.
- Drucker, P., *Nova zbilja*, Zagreb, Novi liber, 1992.
- Grinberg, Dž., Baron, R. A., *Ponašanje u organizacijama: razumevanje i upravljanje ljudskom stranom rada*, Želnid, Beograd, 1998.
- Ḥākim (al-), *Al-Mustadrak 'alā aš-ṣaḥīḥayn*, Dār al-kutub al- 'ilmiyya, Bayrūt, 2002.
- Ḥilmī, 'Ālī Ša 'bān, *Ashabi Allahovog Poslanika*, s arapskog preveli: Sulejman Topoljak i dr., III. izdanje, Visoki saudijski komitet za pomoć Bosni i Hercegovini, Sarajevo, 1998.
- Ibn Hišām, *As-Sīra an-nabawiyya*, Dār al-kitāb al-'arabī, Bayrūt, 1990.
- Ibn Ḥuzayma, Muḥammad ibn Ishāq, *Ṣaḥīḥ ibn Ḥuzayma*, Al-Maktaba al-islāmiyya, 2003.
- Ibn Māḡa, Muḥammad ibn Yazīd, *Sunan ibn Māḡa*, Dār al-ḥaḏāra li an-našr wa at-tawzī', Riyāḏ, 2015.
- Lončarević, R., *Menadžment*, Univerzitet Singidunum, Fakultet za finansijski menadžment i osiguranje, Beograd, 2007.
- Macura, R., *Menadžment ljudskih resursa*, Besjeda, Banja Luka, 2012.
- Muslim, *Muslimova zbirka hadisa*, sažetak, preveli: Muhamed Mrahoro- vić i dr., El-Kalem, Sarajevo, 2004.
- Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Dār Iḥyā' at-turāṭ al-'arabī, Bayrūt, (nedatirano).
- Muttaqī, (al-), al-Hindī, *Kanzul-'ummāl fī sunan al-aqwāl wa al-afāl*, Muassasa ar-risāla, 1981.
- Nasā' ī (an-), Abū 'Abd ar-Raḥmān, *Sunan Nasā' ī*, preveo: hfz. Dževad Hrvačić, Medžlis Islamske zajednice, Sanski Most, 2005.
- Naysabūrī (an-), Abū al-Ḥasan 'Ālī, *Povodi objave Kur'ana*, Bookline, Sa- rajevo, 2011.
- Rahimić, Z., *Menadžment ljudskih resursa*, Ekonomski fakultet, Saraje- vo, 2010.
- Šallābī (aš-), Muḥammad 'Ālī, *Život i djelo posljednjeg vjerovjesnika: prikaz i analiza događaja*, prijevod Abdullah Nasup, Džemat Hidžra – Holandija, 2012.
- Sedić, F., *Ashabi – najodabranija generacija*, Islamski pedagoški fakul- tet, Bihać, 2015.
- Tirmidī (at-), Abū 'Isā, *Sunan at-Tirmidī*, Dār al-ḥaḏāra li an-našr wa at- tawzī', Riyāḏ, 2015.
- Topbaš, O. N., *Allahov poslanik Muhammed Mustafa, s.a.v.s.*, prijevod Nedžad Avdić, Izdavačka kuća Erkam, Istanbul, 2011.

Topbaš, Osman Nuri, *Sretna zajednica ashaba*, Izdavačka kuća Erkam, Istanbul, 2017.

<https://www.mosoah.com/people-and-society/religion-and-spirituality/%D8%B6%D8%A8%D8%B7-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D8%A7%D9%81%D8%B9-%D9%88%D8%AA%D9%88%D8%AC%D9%8A%D9%87%D9%87%D8%A7-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%85/>

106





KENAN MUSIĆ

Prenošenje sunneta između pravnih škola i hadiske znanosti

Kenan Musić

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

Stručni rad:

Primljeno: 27. 07. 2022.
Prihvaćeno: 27. 09 2022.

Ključne riječi

hadis, sunnet, mezheb, ehl
er-re'j, ehl el-hadis, mezhebsko
prenošenje

Sažetak

Poslanikovo, s.a.v.s., nasljeđe prenosile su generacije učenjaka i predstavlja nepresušni izvor smjernica i mjerila ummetu. Pored načela i propisa vjere, sunnet kao najširi termin upotrijebljen za ovo nasljeđe, izvor je inspiracije i integralni je pojam identiteta svih njegovih pripadnika. U tom kontekstu kada se radi o pravnim škola (mezhebima), postoje elementi kojima se nije dao dovoljan značaj, a u kontekstu prenošenja sunneta i etablirani su pojedini pristupi kao važeći i meritorni bez da im se ikada kritički pristupilo. Nastojali smo kroz analizu procesa razvoja znanosti fikha i hadisa preispitati uvriježene stavove o poziciji sunneta i hadisa u mezhebima, ali i osvrnuti se na ulogu koju se mezhebi imali u tom kontekstu. Rad daje osvrt na ove značajne aspekte vezane za prenošenje sunneta kroz nasljeđe pravnih škola i hadiske znanosti.

Transmission of the Sunnah Between Legal Schools and the Science of Hadith

نقل السنة بين المذاهب الفقهية وعلم الحديث

Key words:

hadith, sunnah, madhhab, ahl er-re'j, ahl al-hadith, madhhab transmission

الكلمات المفتاحية:

الحديث، السنة، المذهب، أهل الرأي، أهل الحديث، النقل المذهبي

Abstract:

The legacy of the Prophet, p.b.u.h., was passed down by generations of scholars and represents an inexhaustible source of guidance and standards for the ummah (Muslim community). In addition to the principles and regulations of faith, the sunnah, as the broadest term used for this heritage, is a source of inspiration and an integral concept of the identity of all its members. In that context, when it comes to legal schools (madhhabs), there are elements concerning the transmission of the Sunnah that have not been given enough importance. Instead, certain approaches have been established as valid and meritorious without ever being approached critically. Through the analysis of the process of development of the science of fiqh and hadith, we tried to reexamine the established views on the position of the sunnah and hadith in the madhhabs, but also look back at the role that the madhhabs played in that context. The paper gives an overview of these significant aspects related to the transmission of the Sunnah through the legacy of legal schools and hadith science.

الملخص:

إن التراث النبوي كانت تنقله أجيال العلماء وهو يمثل مصدرا لا ينفد من التوجيهات والمعايير للأمة. وعلاوة على مبادئ وأحكام الدين، إن السنة بوصفها أوسع مصطلح مستعمل لذلك التراث، هي مصدر الإلهام ومفهم تكاملي لهوية جميع أعضائه. وفي هذا السياق، وفيما يخص المذاهب الفقهية، توجد عناصر التي لم يُهتَم بها اهتماما كافيا، وفي سياق نقل السنة تمّ تحديد بعض الممارسات قائمة وجديرة دون الإقبال النقدي إليها. وحاولنا من خلال تحليل عملية تطوير علم الفقه والحديث دراسة المواقف المنتشرة من موقع السنة والحديث في المذاهب، وكذلك الإشارة إلى دور المذاهب في ذلك السياق. ويشير البحث إلى هذه الجوانب المهمة المرتبطة بنقل السنة عن طريق تراث المذاهب الفقهية وعلوم الحديث.

Uvod

Hanefijski mezheb, kao i drugi mezhebi ehli sunnetske doktrine, temelji se na tri primarna izvora u deriviranju šerijatskopравnih propisa i to su Kur'an, sunnet i idžma' (konzensus muslimanskih učenjaka), a prvi instrument koji se često navodi kao četvrti izvor propisa je *qiyāṣ* (analogija).¹ U posljednjim decenijama akcenat u pojašnjavanju vjere i izgradnji vjerskog identiteta se stavlja na hadis dok se termin sunnet stavlja u drugi plan.² Većini muslimana su poznati termini hadis, izreke i postupci Božijeg Poslanika, s.a.v.s., i sunnet kao njegov pristup ili stil života. Međutim, značajno je pojasniti da je hadis, dakle ono što se vezuje za Muhammeda, s.a.v.s., od riječi, postupaka, odobrenja, moralnih i fizičkih karakteristika jeste instrument u spoznaji i determiniranju njegove, s.a.v.s., prakse dok se sunnet može posmatrati kao cjelokupni stil i pristup životu. Stoga se u determiniranju izvora islama kod učenjaka naglašava pojam sunnet, a ne pojam hadis koji ima uže značenje.

Tema našeg rada je prenošenje hadisa/sunneta kroz mezhebe i nezamjenjiva uloga pravnih škola i općenito pravne misli kod muslimana u prenošenju, zaštiti i preveniranju devijantnih formi razumijevanja principa, propisa i etičkih normi islama. Fikhske i hadiske znanosti u ovom smislu su usko povezane i zajedno su doprinijele, a ne odvojeno, kako se to danas želi predstaviti, očuvanju autentičnosti učenja islama kroz generacije. Stoga se u literaturi može pronaći, posebno kod orijentalista i autora čija uža oblast nisu hadiske znanosti, zabuna da se "sunnet" u odnosu na hadis kao usmeno saopćenje od Poslanika, s.a.v.s., shodno upotrebi u ranoj muslimanskoj zajednici, referira na religiozne ili zakonske stvari, bez osvrtnja na to da li one postoje u usmenoj tradiciji, drugim riječima u hadisu Poslanika,

1 'Abd al-Wahhāb Ḥalāf, *ʿIlm uṣūl al-fiqh*, Maktaba ad-da'wa, Kairo, str. 21.

2 Vidi opširnije: Zuhdija Hasanović, "Pojam sunneta u usuli fikhu, fikhu i hadisu", *Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu. X, 2005, str. 59–85.

s.a.v.s.³ Također, pitanje ustaljene kvalifikacije pojedinih prav-
nika i njihovih škola (mezheba) da su pripadali usmjerenju koje
se temelji na hadisu ili da su pak bili skloni upotrebi mišljenja
predstavlja značajan elemenat u razumijevanju prenošenja na-
sljeđa Božijeg Poslanika, s.a.v.s., kroz ove okvire, stoga ćemo mu
posvetiti pažnju kao uvod u glavnu temu mezhebskog prenoše-
nja sunneta.

Ahl al-ḥadīṭ i Ahl ar-ra'y

Prije nego pristupimo samoj temi mezhebskog prenošenja
sunneta Božijeg Poslanika, s.a.v.s., nužno je ukazati na vještačku
podjelu pravnih škola koja je imala bitne refleksije na stvarnost
u savremenom dobu. Podjela pravnikā na *ahl al-ḥadīṭ* i *ahl ar-
ra'y* uopće ne odgovara stvarnosti i pravne škole (mezhebi) se ne
mogu okarakterisati sa ovim determinantama s obzirom da su i
hadis i *ra'y*, mišljenje, prisutne kod svih pravnikā. Najčešće se o
navedenom govori referirajući se na doba tabi'ina, ali i generaci-
je iza njih, te se pravni pristup u kojem je dominantna upotreba
pravnih mišljenja pojasniti dostupnošću hadiskih tekstova kod
nekih pravnikā.⁴ U tom smislu, prema ovom pristupu, manja
dostupnost hadiskih tekstova kod pravnikā škole *ahl ar-ra'ya*
uzrokovalo je njihovo pribjegavanje, kako su se neki čak usudili
kazati, "slobodnom mišljenju". Iz navedenog su proizišle, sada
već prema savremenim ideološkim interpretacijama, slabosti
obje škole pravnog mišljenja. Prve škole, *ahl al-ḥadīṭa*, jer nisu
povezivali tekstove sa uzrocima i osnovama u deriviranju propi-
sa u dovoljnoj mjeri, a druge škole, *ahl ar-ra'ya*, jer u osnovi nisu
imali hadiske tekstove na raspolaganju. Upravo se ovim pristu-
pom i podjelom opravdava potiranje mezheba, jer se njihovim
prihvatanjem nameće logično pitanje koliko je validno da slije-
dimo one koji nemaju razvijenu metodologiju deriviranja propi-
sa u punini neophodnoj za konzistentnu pravnu misao, ili pak,

3 Ibid., str. 86.

4 Mannā' ibn Ḥalīl al-Qaṭṭān, *Tārīḥ at-taṣrī' al-islāmī*, Maktaba wahba, 2001, str. 291.

da slijedimo one koji nemaju dovoljno hadiskih tekstova na raspolaganju do te mjere da im se čak škola naziva “slijedbenicima mišljenja”.⁵

Evidentna je afirmacija ovog pristupa i njegova popularizacija u muslimanskom svijetu u periodu kolonijalnih okupacija muslimanskih zemalja. Ovaj elemenat se smatrao iznimno značajnim u intelektualnoj dominaciji i rastakanju kulturnih i civilizacijskih temelja muslimanskih društava i potencijala formiranja savremenih država. Pod najrazličitijim afirmativnim i privlačnim parolama, čak i danas aktualnim u pristupima ideoloških interpretacija učenja islama, poput “vraćanje Kur’anu i sunnetu”, “otvaranje vrata idžtihada”, “slijeđenja puta selefa – prvih generacija muslimana”, “komparativne pravne studije” i slično, a sve pod izgovorom nužne vjerske i društvene reforme, dokidala se veza sa iznimno značajnim intelektualnim nasljeđem ummeta artikulisanim kroz fikhsko ili mezhebsko prenošenje Poslanikovog, s.a.v.s., nasljeđa.

Među najistaknutijim promotorima ovog pristupa, prema nekim istraživačima hanefijske pravne i tradicijske povijesti, bili su i značajna imena muslimanske misli prve polovine prošlog stoljeća, poput Muhameda Abduhua (u. 1905) i njegovog učenika Muhameda Rešida Ridaa (u. 1935). Može se kazati da se u časopisu *al-Manār*, kroz koji su izražavali svoja mišljenja i stavove, izrazito intenzivno promovirao ovaj pristup muslimanskoj intelektualnoj eliti. U tom kontekstu al-Kawṭarī, Muḥammad Zāhir, (u. 1952) navodi da je podjela na *ahl al-ḥadīṭ* i *ahl ar-ra’y* u kontekstu metodologije i pristupa u pravnim naukama doživjela afirmaciju od pojedinih intelektualaca u savremenom dobu.⁶

Upotreba ovih termina u negativnom značenju, na koje se žele referirati ova savremena intrerpretacija, pronalazi se u

5 Ibid., str. 326, 344.

6 Vidjeti uvod prof. dr. Šalaḥa Muḥammada al-Haḡḡa, dekana fakulteta “Imam Ebu Hanife” u Ammanu, na djelo “Zubda al-kalām”, Abd al-Ganiyy an-Nābulṣī, Dār al-Fāruq, Ammān, str. 49–50.

najintenzivnijem obliku u periodu akaidskih polemika između ehli sunneta (*ahl as-sunna*) i mu'tezila (*mu'tazila*), konkretno u vrijeme ispitivanja imama Ahmeda b. Hanbela kada se pojam *ahl ar-ra'y* dominantno koristio za akaidsku školu mu'tezilija. Pravna praksa pobija ovu podjelu, jer analizom pravnih rješenja dolazimo do činjenice da je apsolutno netačno da su učenjaci Hidžaza, naprimjer, manje koristili mišljenje u odnosu na učenjake Iraka.

Pojam "ar-ra'y", mišljenje, stav, ukazuje na idžtihad, dakle ulaganje intelektualnog napora kompetentnog učenjaka u deriviranju propisa iz izvora Kur'ana i sunneta. U poslaničkom nasljeđu se posebno ističe hadis kada je Poslanik, s.a.v.s., poslao Mu'aza, r.a., u Jemen i pitao ga kako ćeš prosuđivati i suditi. Mu'az, r.a., rekao je da će se oslanjati na Knjigu i sunnet, pa ako ne pronade u njima rješenje onda će ulagati intelektualne napore i razmišljati ne štedeći truda. Poslanik, s.a.v.s., ga je potapšao po prsima i kazao: "Hvala Allahu koji je izaslaniku Allahovog Poslanika dao pristup sa kojima je zadovoljan Njegov Poslanik."⁷

Sa druge strane, pojam "ahl al-ḥadīṭ" ukazuje na osobe stručne u hadiskoj znanosti, dakle, na one učenjake koji se bave prenošenjem hadisa Božijeg Poslanika, s.a.v.s., analizom i ocjenom kako prenosilaca, tako i samih tekstova hadisa, te razlučuju vjerodostojne od onih koji to nisu. Dakle, radi se o zasebnoj islamskoj znanosti sa svim elementima koje jedna znanost iziskuje i podrazumijeva.

Upravo zbog toga se termin *ahl ar-ra'y* koristi vrlo rano i za one koji se bave fikhom, dakle pravnom znanošću, pa Ibn Kutejbe (u. 276. h.g.) među njih svrstava Rabi'u b. Farrūḥa (u. 136. h.g.), fekiha i muhaddisa Medine poznatog kao *Rabi'a ar-ra'y*, al-Awzā'ija (u. 157. h.g.), fekiha i muhaddisa Šama, Sufyāna at-Ṭawriya (u. 161. h.g.), fekiha i muhaddisa Kufe i Mālīka b. Anasa (u. 179. h.g.), fekiha i muhaddisa Medine. Poznato je da

7 Aḥmad ibn Ḥanbal. *Musnad*, 36/417, 22101; Muassasa ar-risāla, Bejrut, 2001.

njihov učenik Ibn Māḡašūn kaže za Rabī'u: "Nisam vidio osobu koja bolje poznaje sunnet Poslanika, s.a.v.s.!"⁸

Dakle, uopće se nije pravila distinkcija između učenjaka hadisa i "ahl ar-ra'ya" već je upravo drugi naziv korišten za osobe upućene, pored hadiske znanosti, i u pravnu oblast što je bilo dokaz njihove kompetentnosti da deriviraju propise. Slično se dešava, prema Ibn Abd al-Barru, kada istaknuti učenjak Abū al-Aswad pita stanovnike Medine: "Koga imate za mišljenje, 'ra'y", nakon Rabī'e?"; pa mu odgovaraju: "Imamo mladića al-Aṣḡaḡija!"; čime su ukazali na imama Malika. Abū Zahra (u. 1974) ukazuje da ne postoji u prvim generacijama podjela kada se radi o odnosu prema hadisu i mišljenju, te da je razlika bila u metodama deriviranja propisa, a ne u polazištima.⁹

Sve ovo je nužno znati s obzirom da se kasnije osporavanje konkretno hanefijskog mezheba upravo temelji na pogrešnom polazištu da su hanefije, za razliku od drugih mezheba, koristili "slobodno mišljenje" i ostavljali hadis Božijeg Poslanika, s.a.v.s. Time se ne samo umanjuje uloga mezheba u prenošenju sunneta već se apsolutno diskvalificira pristup i metodologija hanefijskog mezheba uprkos činjenici da je od odsudnog značaja za prenošenje sunneta o čemu govore egzaktni podaci i historijske činjenice.

Danas, na temelju ovih pogrešnih pretpostavki, pojavljuju se tvrdnje da je u naše vrijeme, s obzirom da su svi hadisi na raspolaganju i dostupni, a i metodološki je dovoljno reći da se oslanjamo na Kur'an i hadis, neophodno zanemariti mezhebe i imame mudžtehide, te slijediti "nove" autoritete čije je razumijevanje sada meritorno. Pojava je, nažalost, dominirajuća u intelektualnim i interpretacijskim tokovima, a u javnom diskursu se upravo ovaj pristup etablira kao "ispravna" vjera i "ispravno" praktikovanje njenih sadržaja. Šteta koja se

8 Aḡmad ibn 'Ḥusayn ibn 'Alī ibn Mūsā, Abū Bakr al-Bayhaqī, *Mudḡal ilā as-Sunan al-kubrā*, Dār al-ḡulafā' li al-kitāb al-islāmī, Kuvayt, str. 202.

9 Abū 'Umar Yūsuf ibn 'Abdillāh ibn Muḡammad ibn 'Abd al-Barr, *at-Tamḡid limā fī al-Muwaḡḡa' min al-ma'āni wa al-asānīd*, Wuzāra 'umūm al-awqāf wa šu'ūn al-islāmīya, Magrib, str. 72/1.

nanosi ummetu nesaglediva je, potire se pravna povijest kroz koju je išlo i prenošenje sunneta, a generacijski napori se diskvalificiraju čime se u korijenu sijeku civilizacijska dostignuća i intelektualna ostvarenja generacija pravnika od plemenitih ashaba i tabi'ina, imama mudžtehida i utemeljitelja mezheba, samostalnih pravnika i tako do naših dana.

Dva stoljeća diskontinuiteta?

Među kritikama ehli sunnetskog nasljeđa i njegove utemeljenosti jeste i ona koja se odnosi na historijske činjenice o referentnim hadiskim zbirkama na koje se oslanjaju učenjaci. Historijskom analizom jasno se može uočiti da je korpus šest osnovnih zbirki (al-kutub as-sitta) nastao sa značajnim vremenskim zakašnjenjem u odnosu na vrijeme Objave. Naprimjer, od svih autora tog korpusa najranije se rodio imam Buharija, 196. godine po Hidžri, a preselio je na ahiret 256. godine po Hidžri, a svi ostali su rođeni tek početkom trećeg stoljeća po Hidžri. Naučni doprinos ovih autora se odnosi na treće stoljeće, pa je opravdano pitanje zbog čega se tek tada izvor učenja pojavljuje u sistematiziranoj formi. Ovo predstavlja ozbiljan izazov, jer ako se ehli sunnet naslanja u argumentaciji sunnetom i hadisom na ove zbirke, a ne na ukupno prenošenje sunneta i hadisa kroz fikh i mezhebe, onda je vrlo teško govoriti o kontinuitetu tradicije i prava unutar ovog diskursa. Vremenski period o kojem govorimo je toliko dug da prelazi vrijeme četverice pravednih halifa, cijeli period emevijske države i značajan period abasijske države da bi tek tada nastale tzv. "kanonske" zbirke hadisa na koje se danas referiraju u deriviranju propisa. Naravno, ova kritika je zanemarila brojne hadiske zbirke nastale prije ovog korpusa, a među njima i zbirke koje se vezuju za imame utemeljitelje četiri mezheba.

Stoga teza koju iznosimo a brojni stručnjaci obje oblasti, fikha i hadisa, su je argumentirali, naglašavali i pojašnjavali, jeste da su prva dva stoljeća svjedočila prenošenje hadisa i sunneta kroz mezhebe i da su upravo oni sublimirali ove dvije oblasti.

Poznato je da se diferenciranje islamskih znanosti nije desilo u ranoj fazi, već se termin fikh na početku koristio za ukupno razumijevanje vjere i svih znanosti koje su se kasnije razvile. Ako je tema hadiske nauke element iskaza i opisa kojima spoznajemo sunnet Božijeg Poslanika, s.a.v.s., na temelju kojeg se određuju statusi djela, onda je bez sumnje ovo bilo u fokusu svih mudžtehida od ashaba, pa sve do imama za koje se vežu četiri mezheba.

Mezhebi i sunnet Božijeg Poslanika, s.a.v.s.

Hadis, ili preciznije sunnet Božijeg Poslanika, s.a.v.s., kao širi pojam, nisu se prenosili samo kroz korpuse hadiskih zbirki već je upravo sadržan i u idžtihadu, intelektualnom naporu u deriviranju propisa od strane kompetentnih muslimanskih učenjaka koji je pretočen u prvom redu u stavove mezheba prema najrazličitijim dimenzijama života i ljudskog djelovanja. Prenošenje sunneta Božijeg Poslanika, s.a.v.s., u primijenjenim dimenzijama upravo je sačuvano kroz mezhebe. Fikh je primijenjeni sunnet, pa Muḥammad b. Wāsi' za imama Ebu Hanifu kaže: "Zaista, fikh je umijeće mladog čovjeka čiji je nadimak Ebu Hanife!"¹⁰

Slično se istaknuti hadiski učenjak Yaḥyā b. Ma'īn osvrnuo na Ebu Hanifu i rekao: "Fikh je bio fikh Ebu Hanife, na tome sam zatekao ljude!"¹¹ U periodu formiranja mezheba istaknuti muhaddisi živjeli su i djelovali u Iraku. Ibn Ṣa'd u djelu "at-Ṭabaqāt" navodi imena dvjesto i dvadeset tabi'ina koji su živjeli u Iraku, a prenosili su od ashaba koje su sreli u Meki i Medini, odnosno u Hidžazu.¹² Rāmahurmuzī (u. 360. h.g.) navodi da je Ibn Sīrīn (u. 118. h.g.) spomenuo da je prilikom posjete Kufi vidio da četiri hiljade ljudi izučava hadis, a da je među njima četiri

10 Ḥusayn ibn 'Alī aṣ-Ṣaymarī al-Ḥanafī, *Aḥbār Abī Ḥanīfa wa aṣḥābih*, 'Ālam al-kutub, Beirut, 1985, str. 26.

11 Ibid., str. 87.

12 Vidjeti uvod prof. dr. Šalaḥa Muḥammada al-Ḥaḡḡa, na djelo "Zubda al-kalām", Abd al-Ganiyy an-Nābulsiya, Dār al-Fāruq, Ammān, str. 52.

stotine onih koji su bili pravници.¹³ U literaturi ne pronalazimo da je u to vrijeme bilo mnogo drugih centar znanosti sa ovolikim broj osoba upućenih u pravnu nauku, pa su nazivani pravnicima (fukahā’).

U kontekstu teme značajno je napomenuti da su znanosti hadisa i fikha bile najuže povezane u prvim stoljećima razvoja islamskih nauka. Učenjaci hanefijskog mezheba, jer je bio najrašireniji i najzastupljeniji u to vrijeme, u pozitivnom kontekstu su nazivani “ahl ar-ra’y”, dakle oni koji se bave idžtihadom. U suštini svi pravnici su bili “ahl ar-ra’y” i to se kao pristup odnosi na sve velikane islama iz tih generacija. Smutnja oko pitanja stvorenosti Kur’ana kada je abasijska država stala iza mu’tezi- lija izazvala je veliku pometnju u znanstvenim krugovima jer su kadije, sudije, bili upravo hanefijski pravnici, pa su nažalost neki od njih provodili politiku širenja ovog učenja čime je došlo do netrpeljivosti između njih i muhaddisa. Upravo iz ovog perioda, a ne formativnog perioda historije mezheba, dolazi teorija o podjeli pravnika, pa čak i učenjaka općenito, na “ahl al-ḥadīṭ” i “ahl ar-ra’y”. Termin “ahl ar-ra’y” se kasnije upotrebljava za hanefije u značenju upućenosti u deriviranje propisa i kao naznaka da su bili dovoljno upućeni u znanosti da mogu kroz svoju tradiciju pravne škole prenositi sunnet Božijeg Poslanika, s.a.v.s., kao integralni poslanički stil života. Kasnije se za šafij- sku pravnu školu koristio termin “ahl al-ḥadīṭ” s obzirom da su se u svom pristupu oslanjali na metode muhaddisa u prenošenju sunneta što je podrazumijevao protok vremena, formiranje škola i nastanak literature.

Mezhebsko prenošenje sunneta Božijeg Poslanika, s.a.v.s.

Potreba da se rašire islamske nauke iziskivala je da se mudžtehidi iz generacije ashaba rašire po svim dijelovima tadašnje muslimanske države. Ebu Derda i Mu’az, r.a., otišli su u Šam, Ebu

13 ‘Abd ar-Raḥmān ibn Ḥalād ar-Rāmahurmuzī, *al-Muḥaddīṭ al-fāšil bayna ar-rāwī wa al-wā’i*, Dār al-fikar, Bejrut, str. 408.

Musa el-Eš'ari, r.a., odlazi u Basru, Ibn Abbas, r.a., u Mekku, Zejd b. Sabit, Aiša, Ibn Omer i Ebu Hurejre, r.a., u Medini, Abdullah b. Mesud i Ali b. Ebi Talib, r.a., u Kufu, čime se formiraju jezgra prenošenja sunneta i fikha u ovim mjestima. Kufa, u našem radu o prenošenju sunneta Poslanika, s.a.v.s., kao geografski okvir, postaje dijelom muslimanske države vrlo rano, preciznije 17. godine po Hidžri u vrijeme drugog halife Omera b. El-Hattaba, r.a. Vojskovođa i ashab S'ad b. Ebi Vekkas, r.a., bio je na čelu vojske koja je uključila Irak u okvire hilafeta. U prvo vrijeme Omer, r.a., šalje Ammara b. Jasira, r.a., kao namjesnika, a Ibn Mesuda, r.a., kao kadiju. Naravno, rukovodio se poslaničkim pristupom imenovanja najkompetentnijih i najčestitijih osoba, a obojica su bili vrhunski učenjaci i kredibilne osobe.¹⁴

Ibn Mesud, r.a., bio je među prvim muslimanima i za njega je Božiji Poslanik, s.a.v.s., izrekao nekoliko značajnih pozitivnih ocjena u smislu učenosti i čestitosti. Omer, r.a., često ga je nazivao "prepunom posudom znanja", a Huzejfe, r.a., jedan od istaknutih ashaba, govorio je: "Nisam vidio nikoga sličnijeg praksi Vjerovjesnika, s.a.v.s., njegovom izgledu i ponašanju od Ibn Mesuda." Također, navodi da je mislio da je Ibn Mesud, r.a., dio porodice Poslanika, s.a.v.s., koliko je ulazio i izlazio iz njegove kuće. Aš-Ša'bi kaže: "Nema među ashabima Vjerovjesnika, s.a.v.s., upućenijeg u fikh od Ibn Mesuda!" Učenici Ibn Mesuda, r.a., bili su učenjaci Kufe, pa je Sa'īd b. Ğubayr govorio: "Učenici Ibn Mesuda, r.a., svjetiljke su ovog grada!" Za razliku od većine učenjaka među ashabima, Ibn Mesud, r.a., imao je veliki broj učenika koji su prenosili sunnet i fikh od njega.¹⁵

'Alī b. al-Medīnī, istaknuti učenjak hadisa i fikha, govorio je da nema među ashabima Božijeg Poslanika, s.a.v.s., onih čiji su se stavovi slijedili u fikhu osim trojice: Ibn Mesuda, Ibn Abbasa i Zejd b. Sabita, r.a. Muḥammad b. Ğarīr tvrdi da je jedini čije su fetve, pravna mišljenja, cjelovito zabilježene jesu fetve Abdullaha

14 Vidjeti uvod prof. dr. Šalaḥa Muḥammada al-Haġġa, na djelo "Zubda al-kalām", Abd al-Ganiyy an-Nābulsiya, Dār al-Fāruq, Ammān, str. 54–55.

15 Ibid., str. 55.

b. Mesuda, r.a., a on je nekada odustajao od svog mišljenja i slijedio mišljenje Omera, r.a.¹⁶

Gotovo da ne postoji pitanje u kojem je Ibn Mesud, r.a., imao drugačije mišljenje od Omera, r.a., i često se navodi da bi svoje mišljenje mijenjao ako bi saznao da je Omer, r.a., bio drugog mišljenja. Masrūq kaže da se susretao i blisko družio sa ashabima, pa je vidio da je sve znanje kod šesterice, a polovina ih je bila u Kufi. Pod šestericom je mislio na Omera, Aliju, Abdullaha, Muaza, Ebu Derdu i Zejda b. Sabita, a zatim je rekao da je njihovo ukupno znanje bilo kod Alije i Ibn Mesuda, r.a. Omer, r.a., nije živio u Kufi, ali je predvodnik u znanju grada Kufe bio Ibn Mesud koji je njegov učenik, nakon što je znanje učio od Božijeg Poslanika, s.a.v.s. Fikh stanovnika Kufe je često vezan za pravna rješenja, presude i mišljenja Omera b. El-Hattaba, r.a., što se jasno može uvidjeti analizom argumentacija pravnika kufanske škole.

Dugo druženje sa Božijim Poslanikom, s.a.v.s., a zatim sa Omerom, r.a., bilo je garant da će se sunnet prenijeti na vjerodostojan način, jer je Ibn Mesud, r.a., bio detaljno upućen u njega, pravilno ga razumijevao i upravo zbog toga mezhebsko prenošenje, zbog brojnosti učenjaka i prenosilaca u svakoj generaciji, dobija snagu u odnosu na hadisko prenošenje koje je većinski *aḥād*, pojedinačnog karaktera, a u konačnici i nema intenciju deriviranja propisa. Hanefijski mezheb je mezheb Ibn Mesu'da, r.a., kao što se često spominje, jer je upravo sadržaj sunneta Poslanika, s.a.v.s., prenesen kroz njegova rješenja i pravnu praksu. Zanimljivo je da Ibn Mesud, r.a., poučava i širi znanje preko petnaest godina u Kufi, odgaja generaciju sa kojom ima direktnu interakciju, ali i bez intencije utemeljuje mezheb, pravni pristup, na temelju ogromnog znanja, druženja sa Poslanikom, s.a.v.s., i intelektualnog potencijala kojeg su svi poznavali, a Omer, r.a., ga je u tom smislu posebno isticao. Kada ga je poslao u Kufu, rekao je da daje njima prednost

¹⁶ Ibid.

nad sobom, jer mu je Ibn Mesud, r.a., bio velika pomoć i naučna podrška.¹⁷

U krugu Ibn Mesuda, r.a., bili su mnogi budući učenjaci, pa je za Alqamu an-Nahaīja nakon deset godina poučavanja rekao: “Ne znam ništa, a da to isto ne zna Alqama!”¹⁸ Upravo je ova rečenica argument validnosti mezhebskog prenošenja sunneta Poslanika, s.a.v.s., a sama metodologija kako se mezheb dalje razvijao ukazuje na jaču snagu prenošenja kroz ovu formu znanosti u odnosu na hadisko prenošenje u kojem nije fokus na primjenu i praksu.¹⁹ Mezheb je okvir kroz koji se od toga trenutka prenosi Poslanikov, s.a.v.s., sunnet, a posebno što je po pitanju brojnosti prenosilaca u svakoj generaciji mezhebsko prenošenje mašhūr, ili čak mutawātir. Kao što smo spominjali ovo je u kontekstu snage argumenta iznimno značajno, jer je ovo presudni elemenat u davanju prevage jednom argumentu u odnosu na drugi. Upravo zbog činjenice da je Kufa postala predvodnica u islamskim naukama odabire je i Alija, r.a., za prestolnicu hilafeta iako su Mekka i Medina mjesta gdje je Objava spuštena.

Kada je došao u Kufu Alija, r.a., rekao je: “Allah se smilovao Ibn Mesudu, ispunio je ovaj grad znanjem!”²⁰ Masrūq je govorio da je nauka imala trojicu autoriteta u vrijeme Alije, r.a., alim u Medini bio je Alija, r.a., alim u Šamu Ebu Derda, a alim u Iraku Ibn Mesud r.a., ova posljednja dvojica su pitali prvoga, a prvi njih nije pitao.” Kada je Alija, r.a., prešao u Kufu, tada se spojilo znanje Medine i znanje Kufe, ogroman broj pravnikā, muhad-disa, mufessira i jezičara su došli u Kufu nakon što je postala prijestolnica hilafeta i upravo tada su je za boravište odabrali i mnogi istaknuti ashabi i učenjaci te generacije. Alija, r.a.,

17 Aḥmad ibn Yahyā al-Balāḍurī, *Ġumal min ansāb al-ašrāf*, Dār al-fikar, Bejrut, 1996, XI tom, str. 214.

18 Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, *al-Iṣāba fi tamyīz aṣ-ṣaḡaba*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bejrut, V tom, str. 106.

19 Alqama spada u hafize hadisa, najupućenije učenjake u hadiskoj znanosti, vidi opširnije: aḍ-Ḍahabī, *Taḍkīra al-ḥuffaz*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bejrut, 1998, 39/1.

20 Uvod prof. dr. Šalaḡa Muḡammada al-Ḥaḡḡa, “Zubda al-kalām”, Abdulganijj en-Nabulsi, str. 54–55.

četiri je godine boravio u Kufi, do svoga preseljenja 40. godine po Hidžri, a nije djelovao samo kao učenjak i učitelj, već i kao halifa muslimana, po koncenzusu učenjaka najčestitiji čovjek u tom trenutku muslimanske povijesti i najbolji poznavalac sunneta. Poznato je da je Alija b. Ebi Talib, r.a., učenik Božijeg Poslanika, s.a.v.s., od djetinjstva, njegov amidžić, zet, ashab, izuzetno oštroman i inteligentan, a upravo je on prenio sunnet Poslanika, s.a.v.s., njegovu praksu i pristup stanovnicima Kufe. Sinteza ove dvojice ashaba, uz Omera, r.a., čije je razumijevanje posredno prisutno, unosi smiraj u srce i um svakog istraživača da se sunnet i fikh upravo naučavao u Kufi, a Ibn Mesudov, r.a., pristup da čak i u idžtihadu daje prednost Omeru, r.a., nad sobom, govori koliko je dinamičan naučni odnos bio i u kojoj su se mjeri uvažavali autoriteti. Bitno je spomenuti da je u Kufi, prema povijesnim izvorima, živjelo sedamdeset učesnika Bitke na Bedru i preko hiljadu i petsto ashaba Božijeg Poslanika, s.a.v.s.²¹

Dinamičnost učenja i poučavanja fikha i sunneta svjedoči se i kroz aktivnosti učenika Ibn Mesuda, r.a., poput *Alqame an-Nahā'ija* (u. 63. h.g.). On se nije zadovoljio sa znanjem u Kufi već je putovao kod Ebu Derde, r.a., u Šam, a posjetio je i Omera, r.a., i hazreti Aišu, r.a., u Medini.²² Također, učenici spomenutih ashaba su bili i Masrūq al-Ḥamadānī (u. 63. h.g.), najpućeniji u fetve, pravne decizije, prema svjedočanstvu aš-Ša'bīja, zatim al-Ḥāris al-Ḥamadānī (u. 65. h.g.), prema Ibn Sīrīnu najučeniji u Kufi općenito, Abdullāh as-Sulemī (u. 72. h.g.), stub znanosti o kiraetima i onaj od kojeg je kiraete učio 'Ašim učitelj Ḥafsa, al-Aswad an-Nahā'ī (u. 74. h.g.) za kojeg Aiša, r.a., kaže da nema vrednijeg insana u Iraku od njega i plejada drugih učenjaka. Kao primjer kontinuiteta u prenošenju znanja i sunneta Poslanika, s.a.v.s., navodi se i činjenica da je kadija Šurayḥ (u. 80. h.g.) bližu 60 godina bio kadija u Kufi. Prvo imenovanje za kadiju dobio je od Omera, r.a.²³

21 Ibid., str. 57.

22 aḏ-Ḍahabī, *Taḏkira al-ḥuffaẓ*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bejrut, 1998, 48/1.

23 Vidi opširnije: aḏ-Ḍahabī, *Siyar a'lām an-nubalā'*, Dār al-ḥadīṭ, Kairo, 2006, V tom, str. 49.

Od ove generacije učili su i Sa'īd b. Ğubayr (u. 95. h.g.), aš-Ša'bī (u. 104. h.g.) i Ibrāhīm an-Nahā'ī (u. 95. h.g.), najistaknutiji učenjak za kojeg se vezuje hanefijski mezheb. Al-'Amaš, znameniti muhaddis, kaže: "Nikada nisam neki hadis spomenuo Ibrāhīmu, a da nisam kod njega pronašao znanje o njemu. Bio je vrhunski učenjak u hadisu, pa kada bi čuo hadis od nekih naših vršnjaka, uvijek bih ga izložio njemu." Abū Miġlaz kaže: "Nisam vidio nikoga upućenijeg u fikh od aš-Ša'bīja." Kako bi stekli uvid u kontinuitet predaje, treba spomenuti da je ovaj alim rođen 21. a preselio 104. godine po Hidžri.²⁴

Nakon svega ovoga kazati da hadisi nisu bili prisutni i rašireni u Iraku, konkretno Kufi i Basri kao naučnim centrima, predstavlja elementarno nepoznavanje činjenica znanstvene povijesti ovog dijela muslimanske države u tom vremenu. Upravo je Ebu Hanife učenik ove generacije učenjaka,²⁵ a najviše se okoristio od Ḥammāda b. Abī Sulaymāna (u. 120. h.g.) koji je među naistaknutijim učenicima Ibrāhīma an-Nahā'ija, a Ebu Hanife se družio sa Ḥammādom tokom dugog vremenskog perioda i od njega je prvenstveno učio sve ono što se naučavalo u Kufi.

Dakle, prenošenje sunneta kroz fikh, ili preciznije mezhebe, započinje u vrijeme Poslanika, s.a.v.s., kada se Ibn Mesud, r.a., kontinuirano družio, učio i saznavao od Božijeg Poslanika, s.a.v.s. Naučio je učiti Kur'an i primjenjivati ga, slušao je hadis i unosio ga u svoju praksu i život. Zatim je Alqama an-Nahā'ī učio od Ibn Mesuda, r.a., na isti način čime je islam pravilno naučavan i prenesen. Činjenica da je Ibrāhīm učio pred spomenutim učenjacima prve generacije, a inače je iz porodice koja ima tradiciju učenosti što svjedoči aš-Ša'bī spominjući da mu je al-Aswad an-Na'hā'ī tetak, pa je zatim kroz isti proces prošao Ḥammād koji je učitelj Ebu Hanife za kojeg se veže pravna škola, jasno

24 Vidi opširnije: al-Ašbahānī, *Ḥilya al-awliyā' wa ṭabaqāt al-ašfiyā'*, Muḥafaẓa miṣr, Egipt, 1974, IV tom, str. 310.

25 Imama Ebu Hanifu ubrajaju u hafize hadisa, vidi opširnije: Muḥammad 'Abd ar-Rāšid an-Nu'mān, *Makāna al-imam Abi Ḥanifa fī al-ḥadiṭ*, Maktab al-maṭbū'a al-islāmiyya, Kairo, 2005.

pokazuje da su propisi islama doživjeli punu afirmaciju u smislu sinteze sunneta i fikha upravo kroz ovaj proces prenošenja.

Nešto slično se može naći i u malikijskom mezhebu kao praksa stanovnika Medine kojoj daju prednost nad pojedinačnim (āḥad) predajama. Učitelj imama Malika Rabī'a poznat kao Rabī'a ar-ra'y, ranije smo ga spominjali u kontekstu pobijanja podjele pravnika na sljedbenike hadisa i sljedbenike mišljenja, kazao je da je bolje kada hiljadu prenese od hiljadu nego kada pojedinac prenese od pojedinca. U hanefijskoj, ali i u nekim drugim pravnim školama, se za ove vrste predaja koristi termin "mutevārat", dakle ono što se iz generacije u generaciju prenosi sa takvim intenzitetom da je opće poznato, čak smatrajući da je nekada nešto od onoga što se u Kufi prenosi na taj način jače od prenešenog u Medini.²⁶ Al-Qudūrī (u. 428. h.g.) u tom kontekstu kaže: "Kada malikije kažu da stanovnici Medine rade nešto ili prenose nešto, nije vjerodostojnije nego kada to učine stanovnici Kufe jer i stanovnici Kufe rade i i prenose, a veći je broj imama bio u Kufi nego u Medini."²⁷

Imam aḍ-Dehebi²⁸ naglašava navedeno i kaže: "Najupućeniji u oblasti fikha u Kufi bili su Alija, r.a., i Ibn Mesud, r.a., a najupućeniji od njihovih učenika bio je Alqama. Njegov učenik koji se najviše istakao bio je Ibrāhīm, a Ibrāhīmov najistaknutiji učenik bio je Ḥammād. Najupućeniji u fikhu od svih Ḥammādovih učenika bio je Ebu Hanife, a od njegovih učenika Abū Yūsuf. Učenici Abū Yūsufa su se razišli po svim mjestima, a najučeniji je bio Muḥammad. Najupućeniji u fikhu od Muḥammadovih učenika bio je Abū 'Abdillāh aš-Šafi'."²⁹

Al-Hasan b. Šālih kaže: "Ebu Hanife je istraživao koji su hadisi derogirajući, a koji derogirani, pa bi radio po onim koji su

26 Uvod prof. dr. Šalaḥa Muḥammada al-Haḡḡa, "Zubda al-kalām", Abdulganij en-Nabulsi, str. 59.

27 Ibid., str. 61.

28 Vidi opširnije: aḍ-Ḍahabī, *Siyar a'lām an-nubalā'*, Dār al-ḥadīṭ, Kairo, 2006, V tom, str. 236.

29 Imam Šafija je izuzetno poštovao i cijenio svog učitelja Muḥammada b. al-Ḥasana, pa je čak znao reći: "Govorio nam je prema našim intelektualnim mogućnostima, a da je prema svojim, ne bismo ga ništa razumjeli!"

potvrđeni i preneseni od Vjerovjesnika, s.a.v.s., i njegovih ashaba. Dobro je poznao hadise koje prenose učenjaci Kufe i bio je upućen u njihov fikih uz privrženost i slijeđenje onoga što su ljudi u njegovom mjestu praktikovali. Poznao je dobro postupke Božijeg Poslanika, s.a.v.s., koje je učinio pred preseljenje što je doprlo do stanovnika njegovog grada.” Nema sumnje da se ovim jasno ukazuje na poziciju Ebu Hanife u fikhskoj i hadiskoj znanosti te da je hadis Poslanika, s.a.v.s., bio raširen među stanovnicima Kufe, izučavao se i prenosio što je sadržano i u literaturi mezheba.

125

Zaključak

Iz svega navedenog jasno je da je sunnet Božijeg Poslanika, s.a.v.s., imao dvije vrste prenošenja. Najprije integralno kroz fikih, što je naslov za islamsku znanost u cjelini tokom njihovog razvoja prije nego su se znanosti razdvojile, a zatim i kroz specifičnu hadisku znanost koja za razliku od fikha sadrži elemente pravnih nauka, ali ipak ima uži opseg kada se radi o sunnetu i nije primarno vezana za pravnu već je dominantno posvećena tradicijskoj dimenziji. Podjela na dvije škole od kojih je jedna bila fokusirana na tradiciju, a druga na mišljenje iz različitih razloga, nije precizna niti odgovara činjenicama evidentnim u metodologiji sve četiri pravne škole (mezheba). Sunnet, konstitutivna tradicija, prenosila se u prvom intenzivnije kroz mezhebe jer su davali odgovore na životna pitanja sa kojima su se suočavala rana muslimanska društva i zajednice.

Razumijevanje savremenih pojava u muslimanskom svijetu iziskuje povratak u intelektualnu prošlost, a poseban značaj imaju prva tri stoljeća za koje možemo kazati da su formativnog karaktera. Uvažavanje činjenice da islamske znanosti nisu nastale preko noći već se radi o ozbiljnim povijesnim etapama i procesima, uvjet je pravilnog razumijevanja prenošenja sunneta i dubine problema kada se hadis počne posmatrati odvojeno od znanosti fikha. Mnogi izazovi savremenih interpretacija islama naslanjaju se na elemente ove etape, a ideologizacija vjere, u

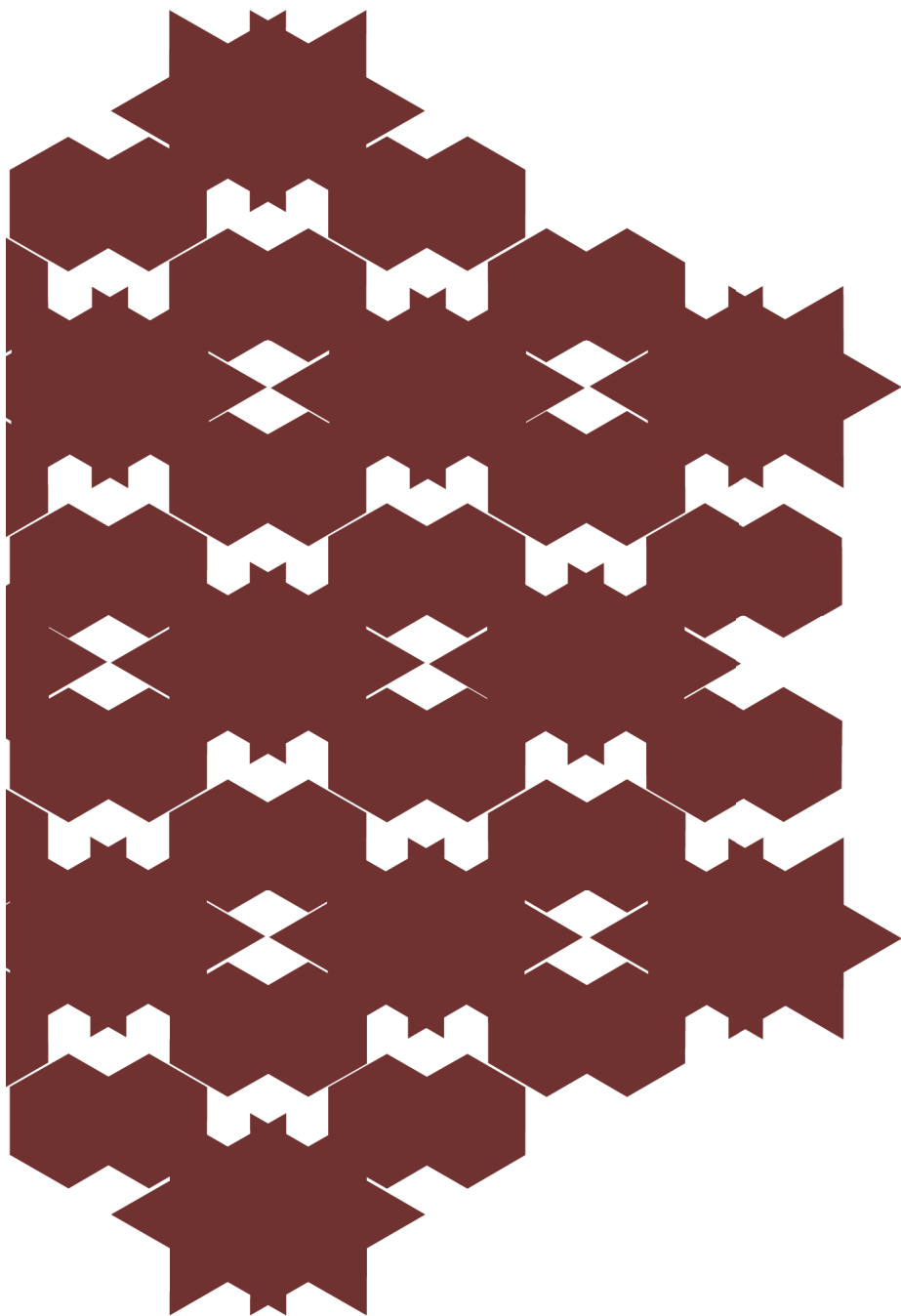
smislu reduciranja vjerskog identiteta na vlastito razumijevanje, može se prevenirati, liječiti i preduprijeti upravo ozbiljnim analizama razvoja znanosti u čemu su sunnet i hadis temeljna znanja islama.

Reduciranje sunneta, kao inkluzivnog termina, na hadis, a zatim učitavanje vlastitih ideoloških interpretacija ne bi bilo moguće da se nije raširio pristup svođenja Božijeg Poslanika, s.a.v.s., na pojedinačne iskaze i zanemarivanje činjenice da argumentiranje hadisom iziskuje širok uvid i podrobno poznavanje ukupnog sunneta, ali i metodologije islamskog prava uz posjedovanje znanstvenih kvalifikacija za deriviranje propisa. Upravo je ova posljednja dimenzija bila prisutna kod imama mudžtehida, a nije prisutna kod drugih učenjaka koji su se ograničili na neku od znanosti i nisu imali adekvatne instrumente za ovaj najsloženiji interpretativni intelektualni zadatak. Možemo kazati, na temelju svega izloženog u radu, da su mezhebi dali izuzetan doprinos očuvanju sunneta Božijeg Poslanika, s.a.v.s., i da je činjenica da je normativni sunnet afirmaciju imao upravo kroz mezhebe. Stoga je nužno jačati tradicijske studije mezhebskog nasljeđa, jer se upravo njima štiti i promovira sunnetsko nasljeđe koje mu je osnova i glavna smjernica.

Literatura

- ‘Asqalānī (al-), Ibn Ḥağar, Aḥmad b. ‘Ali, *al-Iṣāba fī tamyīz aṣ-ṣaḥaba*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bejrut, nepoznata godina izdanja.
- Aṣbahānī (al-), Aḥmad b. ‘Abdillāh, *Ḥilya al-awliyā’ wa ṭabaqāt al-aṣfiyā’*, Muḥafaẓa miṣr, Egipat, 1974.
- Balāḍurī (al-), Aḥmad ibn Yaḥyā, *Ġumal min ansāb al-aṣrāf*, Dār al-fikar, Bejrut, 1996.
- Bayhaqī (al-), Aḥmad ibn ‘Ḥusayn ibn ‘Alī ibn Mūsā, Abū Bakr, *Mudḥal ilā as-Sunan al-kubrā*, Dār al-ḥulafā’ li al-kitāb al-islāmī, Kuvayt, nepoznata godina izdanja.
- Dahabī (aḍ-), Muḥammad b. Aḥmad, *Taḍkira al-ḥuffaẓ*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bejrut, 1998.
- Dahabī (aḍ-), Muḥammad b. Aḥmad, *Siyar a’lām an-nubalā’*, Dār al-ḥadīṭ, Kairo, 2006.

- Ḥalāf, ‘Abd al-Wahhāb, *‘Ilm uṣūl al-fiqh*, Maktaba ad-da’wa, Kairo, nepoznata godina izdanja.
- Ḥanafī (al-), Ḥusayn ibn ‘Alī aṣ-Ṣaymarī, *Aḥbār Abī Ḥanīfa wa aṣḥābih*, ‘Ālam al-kutub, Bejrut, 1985.
- Hasanović, Zuhdija, “Pojam sunneta u usuli fikhu, fikhu i hadisu”, *Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu. X, 2005.
- Ibn ‘Abd al-Barr, ‘Abdillāh ibn Muḥammad, *at-Tamhīd limā fī al-Muwaṭṭa’ min al-ma’ānī wa al-asānīd*, Wuzāra ‘umūm al-awqāf wa šu’ūn al-islāmiya, Magrib, nepoznata godina izdanja.
- Ibn Ḥanbal. Aḥmad, *Musnad*, 22101 ,417/63; Muassasa ar-risāla, Bejrut, 2001.
- Qaṭṭān (al-), Mannā’ ibn Ḥalīl, *Tārīḥ at-tašrī’ al-islāmī*, Maktaba wahba, 2001.
- Nābulṣī (an-), ‘Abd al-Ganiyy, *Zubda al-kalām*, Dār al-Fāruq, Ammān, nepoznata godina izdanja.
- Nu’mān, (a-), Muḥammad ‘Abd ar-Rāšid, *Makāna al-imam Abī Ḥanīfa fī al-ḥadīṯ*, Maktab al-maṭbū’a al-islāmiyya, Kairo, 2005.
- Rāmahurmuzī (ar-), ‘Abd ar-Raḥmān ibn Ḥalād, *al-Muḥaddiṯ al-fāṣil bayna ar-rāwī wa al-wā’i*, Dār al-fikar, Bejrut, nepoznata godina izdanja.



REŠID HAFIZOVIĆ

Jezik vjere i metafora u njemu

Rešid Hafizović

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

Stručni rad

Primljeno: 05. 06. 2022.
Prihvaćeno: 26. 09. 2022.

Ključne riječi

jezik vjere, islam, metafora u
jeziku vjere, Božiji govor

Sažetak

Jezik vjere u islamu prvenstveno proistječe iz kur'anske objave kao sveobuhvatne i puninske objave Božije. Kao što Riječ Božija, koja je ponuđena pod vidom kur'anske objave kao puninske objave i kao posljednjeg i najsavršenijeg Božijeg samoiskoraka prema ljudskoj civilizaciji u smislu verbalne komunikacije, utemeljuje i prekriva sve aspekte postojanja, jednako tako i jezik vjere u islamu dohvaća i definira sve aspekte ljudskoga života kao takvog. Za ilustraciju upravo kazanoga, dostatno ga je, za početak, izanalizirati samo kroz pet temeljnih kategorija, čija značenja tu činjenicu nedvosmisleno posvjedočuju, a to su: *fiṭra*, *īmān*, *islām*, *dīn* i *iḥsān*. O ovim pojmovima je već detaljno raspravljano u literaturi. Stoga ćemo ovdje ponuditi samo definicije iz kojih je vidljivo da je riječ o različitim aspektima jezika vjere.

The Language of Faith and Metaphor in it

لغة الدين والمجاز فيها

Key words:

language of faith, Islam, metaphor in the language of faith, God's speech

الكلمات المفتاحية:

اللغة، الدين، الإسلام، المجاز في لغة الدين، كلام الله

Abstract:

The language of faith in Islam primarily derives from the Qur'anic revelation as a comprehensive and complete revelation of God. Just as the Word of God establishes and covers all aspects of existence as God's last and most perfect step towards human civilization, so too does the language of faith in Islam touch upon and define every aspect of human life. To illustrate what has just been said, it is sufficient to analyze it only through five fundamental categories, the meanings of which unequivocally testify to this fact: *fiṭra*, *īmān*, *islām*, *dīn* and *iḥsān*. These concepts have already been discussed in detail in the literature. Therefore, this paper offers only definitions as evidence that we often talk about different aspects of the language of faith.

الملخص:

تنبثق لغة الدين في الإسلام أولاً من الوحي القرآني بوصفه رسالة الله الشاملة والكاملة. ومثلما تؤسس وتغطي كلمة الله، التي تم تقديمها في شكل الوحي القرآني بوصفه رسالة كاملة وخطاب الله الأخير والأتم للحضارة البشرية بمعنى الاتصال الشفوي، كل جوانب الوجود، كذلك تشمل وتحدد لغة الدين في الإسلام كل جوانب الحياة الإنسانية. ويكفي لتوضيح ما سبق قوله، في البداية، تحليله من خلال خمسة مفاهيم أساسية فقط تشهد دلالاتها تلك الحقيقة بالوضوح، وهي: الفطرة، والإيمان، والإسلام، والدين، والإحسان. وقد تم بالتفصيل نقاش هذه المفاهيم في المراجع. ولذلك لن نقدم هنا إلا التحديدات التي يفهم منها أنها تتعلق بجوانب لغة الدين المختلفة.

Uvod

Ljudski jezik se nadaje kao jedinstvena pojava koja odražava sposobnost ljudskog bića da komunicira s drugim ljudskim bićem na umskoj, simboličkoj i često na razini apstraktnog diskursa. Na ravni sociolingvistike, kao posebne grane lingvističkih disciplina, jezik općenito, pa tako i jezik vjere, igra važnu ulogu u razviđanju širokog spektra učinaka tog jezika u kulturnom, multilingvističkom i u kontekstu socijalne i multikulturalne imaginacije. Kao što je religija važan sastavni dio ljudskoga života, naročito u bliskom suodnosu lingvističke upotrebe kod demonstriranja vlastite javne *muslimanske* kulture¹ u javnom prostoru, i kod definiranja raznovrsnih identiteta jedne ljudske zajednice, jednako tako je jezik vjere važan kod profiliranja i uspostavljanja standarda javne govorne kulture usko skopčane sa načelima etičkog i moralnog ponašanja svakog pojedinog člana ljudske zajednice.² Različitost jezika i različitost religijskih i znanstvenih kultura koje odande istječu nije samo jasan znak sveudiljne prisutnosti Božijeg Bitka, koji na najsavršeniji način 'prebiva' u ontološkom/kozmoškom kontekstu 'jezika živih egzistencijala' (*lugha al-mawjūdāt*) i u epistemološkom i sociolingvističkom i kulturnom kontekstu, nego je različitost jezika i plauzibilan znak Božije moći i ljubavi, a kroz obredoslovlje očitovana, različitost jezika je i znak Božije milosti i blagoslova. Činjenica da je Bog navlastito *poučio* prvog čovjeka i prvog vjerovjesnika Ādema, a.s., *imenima svih stvari* (*al-Baqara*, 31–33), to jest poučio ga je jeziku kao jednoj od najvažnijih sastavnica ljudskoga života, dovoljan je znak neizmjerne Božije dobrote, ljubavi, milosti i blagoslova. Značajnija od te je samo činjenica da je Bog, poučavajući Ādema, a.s., imenima svih stvari/jeziku kao takvome, u isti mah ga poučavao suštinskom tekstu sveobuhvatnog kur'anskog Logosa (*kalima qur'āniyya/jam'iyya*) snagom čijeg sadržaja, kao sinonima za Božije sveznanje, Bog

1 Aḥmad, *Musnad* III, 153.

2 Wendy Baker i David Bowie, "Religious Affiliation as a Correlate of Linguistic Behavior", u: *University of Pennsylvania Working Papers in Linguistics*, 15 (2), 2010, 1–10.

ontološki i epistemološki dizajnira univerzume svega stvorenoga (*al-Raḥmān*, 1–4). To će reći da jezik makrokozmosa i jezik svete povijesti jest jezik Božijih Riječi/Imena čijim formama i suštinama je Bog premrežio makrokozmos i mikrokozmos kao takav,³ učinivši da i jedan i drugi optrajavaju u svjetlu njegovih Imena.⁴ Ništa nije ostalo izvan ovog ontološko-epistemološkog sadržaja a da nije sadržano u sveobuhvatnom sadržaju Kur'āna, koji bijaše od samog prapočetka Postojanja.⁵ Taj sadržaj čini *svjetlosnu tintu* božanskoga Uma/Znanja, jednu istu *tintu* kojom Bog kroz različite jezičke inačice ispisuje 'stranice' *makrokozmičkog Kur'āna* (*qur'ān al-āfāq*) i svetopovijesne stranice bogoduha teksta *Mushafa* (*qur'ān al-anfās*). Iz univerzalne *svjetlosne tinte* (*ḥibr nūrānī*) božanskoga Uma/Znanja svaki ljudski mikrokozmos je, kroz prvostvoreni poslanički um, primio na dar kvotu urođenoga znanja koje se, pored ostalog, odnosi i na čovjekovu sposobnost za razvijanje posebnog jezičkog bitka na temelju zbira urođenih jezičkih intelektualnih noumena.⁶ Poseban jezički bitak svaki ljudski mikrokozmos razvija sukladno vlastitoj apstraktnoj kognitivnoj sposobnosti i osluhu za jezički bitak kao takav, a vještinom pisanog jezičkog bitka prenosi različite forme znanja neophodne za ljudsku civilizaciju čiji rast i napredovanje Bog je zajamčio zavjetom i zaklinjanjem na vlastito predkozmičko Pero, jer ono zapisuje ideje, povijest, teoriju, identitet i plan za ljudsku civilizaciju (*kun takwīnī*) (*al-Qalam*, 1), dok ljudska pera zapisuju ono što ljudi odmišljaju, osjećaju, iskušavaju, to jest sve ono od čega je satkana tipična ljudska povijest, a što se ima prvenstveno zahvaliti činjenici da je Bog poučio čovjeka imenima svih stvari, to jest poučio ga je jeziku i peru kao takvom.

Božije predkozmičko Pero, uostalom, u potpunoj prevlasti zadržava intelektualne centre ljudskoga uma, uključujući i onaj koji se tiče čovjekove sposobnosti artikuliranog govora (*nuṭq*),

3 Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, al-Qāhira, 1911, II, 163; III, 200–201.

4 Tirmidhī, *Tafsīr* 15:6.

5 Tirmidhī, *Manāqib* 1.

6 D. Steinberg i drugi, *Psycholinguistics: Language, Mind, and World*, London, 2001.

bio on lažan ili istinit (*Hūd*, 56). Lažan govor/jezik je onaj koji se nastoji otrgnuti od božanskog transcendentnog Središta i koji ne mari za vlastitu etičnost i za vrlinu istinoljubivosti. Takav govor/jezik nije govor/jezik vjere, nego je riječ o govoru/jeziku koji dolazi iz usta 'kike grešne, lažljive' (*nāṣiya kādhiba khāṭi'a*) (*al-'Alaq*, 16), to jest iz prednjeg moždanog režnja (*Hūd*, 56) koji nastoji poricati jezik kojem je Bog čovjeka poučio, afirmirajući jezik koji bi, navodno, trebao biti plod fikcije i čovjekova dugog i iscrpljujućeg evolutivnog razvitka. Suprotno tome, jezik vjere je uvijek istinit (*al-Nisā'*, 9), prijemčiv i prihvatljiv (*al-Nisā'*, 5, 63), ljubazan, prijatan i pravičan, rječit, jednostavan, lahak (*al-Isrā'*, 28), nježan i blag (*Tā Hā*, 44), i plemenit (*al-Isrā'*, 23). Takav jezik uvijek imenuje stvari preciznim nazivljem, koje ujedno raskriva iskonsku prirodu onoga što se jezikom oslovljava.

Imenovati stvari preciznim nazivljem znači poznavati iskonsku prirodu stvari, a ona je najočitiji trag, među svekolikim tragovima, Božijeg sveudiljnog, makar nevidljivog, bivstvodaavnog prisustva i samozatjecanja u svakom detalju univerzalne Egzi-stencije. Uvijek svjež i neposredan rukopis vlastitog govorenja (*kun taklīfi*) i činjenja (*kun takwīni*) Bog ostavlja na iskonskim licima stvari i egzistenata, jer ta lica su njegova ontološka haljina na kojoj Bitak neprestance pokazuje raskoš vlastitih boja (*ṣibgha al-wujūd*), okusa (*dhawq al-wujūd*), mirisa (*shamm al-wujūd*), šara (*alwān al-wujūd*) i oblika (*ṣuwar al-wujūd*). A svi oni skupa su ontološka i epistemološka podloga za *božanski jezik* kao takav na koji se naslanja i sami jezik objave i vjere kao takav (*al-Ra'd*, 3; *al-An'am*, 97). Znati imenovati stvari u njihovim iskonskim prirodama, znači moći stjecati neposredno znanje o njima. Neposredno znanje i epistemološki uvidi o njima priskrbljuju svjetlo vrlinom kojeg deset organa spoznaje u nama imaju moć zuriti u sama srca/jezgre/suštine stvari i pojava, baš ondje gdje se netremično zaustavlja i sveobuhvatni pogled Božiji.⁷ Ondje se, također, i samo/spoznajni iskorak ljudske duše naslanja na samo tajanstvo spoznaje Gospodara, jer neporočno udahnuta ljudska

7 Muslim, *Birr* 32.

duša u svaki pojedinačni ljudski mikrokozmos i sama dospijeva iz svijeta božanskog Tajanstva (*al-Isrā'*, 85).

Jezik vjere u islamu

Jezik vjere u islamu prvenstveno proistječe iz kur'anske objave kao sveobuhvatne i puninske objave Božije. Kao što Riječ Božija, koja je ponuđena pod vidom kur'anske objave kao puninske objave i kao posljednjeg i najsavršenijeg Božijeg samoiskoraka prema ljudskoj civilizaciji u smislu verbalne komunikacije, utemeljuje i prekriva sve aspekte postojanja, jednako tako i jezik vjere u islamu dohvaća i definira sve aspekte ljudskoga života kao takvog. Za ilustraciju upravo kazanoga, dostatno ga je, za početak, izanalizirati samo kroz pet temeljnih kategorija, čija značenja tu činjenicu nedvosmisleno posvjedočuju, a to su: *fiṭra*, *īmān*, *islām*, *dīn* i *iḥsān*. O ovim pojmovima je već detaljno raspravljano u literaturi. Stoga ćemo ovdje ponuditi samo definicije iz kojih je vidljivo da je riječ o različitim aspektima jezika vjere.

Pojam *fiṭra* označava ontološku dimenziju vjere, jer označava prvostvorenu prirodu-vjeru u koju je Bog, kao u svojevrsnu ontološku postelju, položio svaku stvar i svako stvorenje.⁸ Pojam *īmān* označava metafizičku i epistemološku dimenziju vjere, koja je metafizički i nedugovani dar Božiji koji Bog upisuje u srca ili je pod vidom mudrosti-vjere spušta u ljudsko srce (*al-Mujādala*, 22) kako bi ga ta mudrost-vjera činila živim i održavala na životu.⁹ Pojam *islām* u užem smislu riječi, prema definiciji pečatnog Poslanika islama (a.s.), predstavlja kulturnu dimenziju vjere, jer označava sveobuhvatnu kulturu ponašanja jednog muslimana u javnome prostoru.¹⁰ Pojam *dīn* označava obredoslovnu i društvenu dimenziju vjere. A pojam *iḥsān* označava etičko-moralnu dimenziju vjere, koja zahtijeva od svakog

8 Bukhārī, *Janā'iz* 8; Muslim, *Qadar* 22.

9 Ibn Māja, *Muqaddima* 9.

10 Aḥmad, III, 153.

muslimana da u svakoj stvari motri njenu iskonsku ljepotu, da svaku stvar vraća na njeno mjesto, da svakoj stvari dadne njeno pravo i da svojom svakidašnjom praksom što potpunije i obuhvatnije odgovara na božanski svekozmički *ihsān* koji Bog očituje kroz vlastiti tvorački proces na svakoj ontološkoj razini postojanja. Štaviše, samo onaj čovjek koji svakog trena prebiva u stanju *ihsāna* zna da je neprestance izvrgnut neposrednom pogledu Božijem i da je Bog na njegovoj strani (*al-'Ankabūt*, 69).

Naprijed smo već konstatirali da jezik vjere istječe iz puninske i sveobuhvatne objave kur'anskih riječi koje su neposredni otisak Božijeg atributa Znanja i Govora. To će reći da je jezik vjere darovan prvome čovjeku i prvome poslaniku Ādemu (a.s.) koga je Bog navlastito poučio 'svim riječima' (*al-Baqara*, 31), i nadaahnuo ga u govoru skladnom i razboritom.¹¹ Jezik vjere ne samo da je skladan i razborit već je i savršen unatoč činjenici da, nerijetko, raspolaže višeznačnicama koje, ponekad, imaju i protuslovna značenja usljed činjenice da proistječu iz ontološke hijerarhije aktualizirajućih Imena Božijih koja u nekim egzistencijalnim korelacijama stoje u uzajamnoj suprotstavljenosti (*'addād*). No savršenstvo 'prvobitnog' jezika vjere, metajezika, razrješuje protuslovlja (*taḥlīl al-tanāqud*) koja se pojavljuju u kasnijem širenju i narastanju jezika vjere na isti način na koji i Imena Božija u gornjem dijelu ontološke hijerarhije, usljed obuhvatnijeg semantičkog polja, izglađuju semantička protuslovlja Imena u nižim razinama ontološke hijerarhije samoraskrivajućeg Božijeg Bitka.¹² Tako stvari stoje kada je u pitanju 'prvobitni jezik' kojem je Bog poučio Ādema (a.s.) i koji predstavlja 'esenciju' božanskih riječi lišenih svake vrste ljudske uobičajene (*iṣṭilāḥ*) prakse.¹³ Taj prvobitni meta/jezik objave-vjere nije još uvijek ona 'socijalna metafora' jezika o kojoj govori Ibn Sibawayh kao o tehničkoj terminologiji gramatike sporazumijevanja unutar

11 Henry Loucel, "L'origine du langage d'après les gramairiens arabes", *Arabica*, 10, 1963–64, 188–208; 11, 57–72.

12 Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, 1956, 49, 60.

13 R. Arnaldez, *Ibid.*, 37–47.

jedne društvene zajednice,¹⁴ nego je on onaj univerzalni sadržaj ‘božanskoga jezika’ kojeg ljudskoj govornoj praksi posreduje ortografija, gramatika, a u prvome redu leksikografija kao znanost koja pripravlja prvu egzegezu i egzegetsku šetnju kroz slojevana značenja metajezika objave i vjere.¹⁵ Makar polazila od izvanjskog, to jest filološkog, historijskog i juridičkog aspekta jezika kod egzegetske šetnje kroz kur’anski tekst, egzegeza nad tim tekstom bezuvjetno mora usmjeriti vlastitu pozornost na unutarnja značenja pojmova i riječi, čak i kada je riječ o gramatici, jer samo egzegetska interiorizacija dohvaća duhovnu zbilju (*ḥaqīqa*) metajezika objave i vjere, metajezika koji raspolaže vlastitom ‘gramatikom srca’ (*naḥw al-qalb*) koja ni u jednom trenu nije lišena duha i neposrednog duhovnog iskustva.¹⁶

Klasično muslimansko mišljenje je razvilo vlastiti pojam o metajeziku (*aṣl al-lughā*) objave i vjere, pojam *tawfīq*, potcrtavajući činjenicu da je Bog taj koji je riječima metajezika objave i vjere doznačio njihova značenja vrlinom intuitivnog znanja. Nasuprot metajeziku objave i vjere klasični muslimanski jezikoslovci prepoznaju svakidašnju, uobičajenu jezičnu praksu ljudi koju oslovljavaju tehničkim pojmom *iṣṭilāḥ* ili *wad‘iyya/muwāḍa‘a*. Promicatelji prve inačice jezika, među klasičnim muslimanskim jezikoslovcima, nazivaju se revelacionisti, dok se promicatelji potonje inačice jezika oslovljavaju konvencionalistima. Rasprave koje su vođene među njima ticale su se, u prvome redu, rasprave o porijeklu jezika,¹⁷ a potom i o suodnosu božanskih riječi i ljudskih riječi, ili božanskog jezika i ljudskog jezika, koji u različitim svetopovijesnim ciklusima posreduje ‘Božiji Govor’ namijenjen ljudskoj civilizaciji. Te rasprave su, istodobno, vođene u kontekstu muslimanske teologije, filozofije i sufijske književnosti, a svoju najgorljiviju žustrinu su

14 M. C. Carter, “Les origines de la grammaire arabe”, *Revue des Etudes Islamique*, 40, Paris, 1972, 83.

15 Kees Versteegh, “Linguistic and exegesis: Muqātil on the explanation on the Qur’an”, u: *Landmarks in linguistic thought III. The Arabic linguistic tradition*, London–New York, 1997, 11–23.

16 al-Qushayrī, *Risāla*, Dimashq, 2003, 574.

17 Bernard G. Weiss, *Language in Orthodox Muslim Thought*, Princeton, 1996.

dosegnule kod razmatranja pitanja stvorenosti ili nestvorenosti otkrivene kur'anske riječi.¹⁸ Na pitanje o porijeklu jezika, suodnosu božanskih i ljudskih riječi, kao i na pitanje o stvorenosti ili nestvorenosti riječi otkrivenoga teksta nije bilo moguće dati bilo kakav odgovor prije nego se razmotri pitanje Božijih Imena (i Atributa) kojima Bog Sebe imenuje u Kur'ānu. Trebalo je naime dati nedvosmislen odgovor na pitanje da li su Imena Božija isto što i Božija Bit ili su nešto različito od nje, i da li Imena kojima Bog sebe imenuje čine sastavni dio 'božanskog jezika' ili su neodvojivi dio ljudskoga jezika.¹⁹ Muslimanski racionalisti (mu'tezilije) izrijekom su tvrdili da se Bog u vlastitom samoimenovanju i verbalnom obraćanju ljudskome rodu koristi instrumentom ljudskoga jezika kao stvorenog entiteta, dok su muslimanski tradicionalisti među teolozima, filozofima i sufijama smatrali da Imena Božija i Govor Božiji predstavljaju odlike Božijeg Bitka u njegovu samootkrivanju, da su stoga nestvoreni kvaliteti i neuvjetovani bilo čim što pripada svijetu stvorenoga. Imena Božija i Govor Božiji dolaze iz Božijeg Znanja, a odande je došao i 'ademovski metajezik' (*aṣl al-lughā, tawfīq*) kojemu je Bog izravno poučio praoca ljudskoga roda Ādema (a.s.) koji je progovorio pred gornjim nebeskim plenumom svjetlom značenja Božijih Imena i Atributa (*al-Baqara*, 31). Ovaj 'ademovski metajezik' u isti mah je bio i polisemičan i multimorfan/višejezičan, jer Ādem (a.s.) istodobno je govorio svjetlosnoj/melekutskoj, ognjenoj/džinskoj i ilovačnoj/ljudskoj civilizaciji po neposrednoj božanskoj instrukciji.²⁰ Po istoj instrukciji Bog je govorio ljudskome rodu kroz brojne svetopovijesne cikluse nestvorenim govorom, otkrivenim jezikom, sveobuhvatnom *qur'ānī* Riječju koja se nije mijenjala u vremenu i koja je u puninjskoj objavi Kur'āna pečatnom Poslaniku islama (a.s.) sačuvala poetiku pamćenja i sjećanja na 'ademovski metajezik' kojim su

18 Wilfred Madelung, "The origins of the controversy concerning the creation of the Koran", u *Religious schools and sects in Islam*, London, 1985.

19 Daniel Gimaret, *Les Noms divins en Islam: exégèse lexicographique et théologie*, Paris, 1992.

20 Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, I, Bayrūt, 1954, 511.

tekla značenja nestvorenih božanskih riječi, značenja zahvaljujući kojima je i čovjek sačuvao sposobnost razumijevanja jezika i poruke koju on pronosi, a koju čovjek sukladno potrebama i izazovima vremena interpretira vlastitim jezikom (*muwāḍa'a*) i učitava u vlastito vrijeme.²¹

Budući da jezik vjere polazi od objave ili istječe iz božanskih riječi, tada čovjek kao biće razgovjetna/logičkog jezika (*nafs nāṭiqā*) uzvraća na Riječi Božije jezikom vjere koji u svojim suštinskim značenjima moraju odzvanjati *abecednim* smislovima božanskih riječi, jer ove potonje ne izriču ništa drugo doli ono što Bog jest u svakom trenu bivanja po značenjima vlastitih Imena i Atributa, jer kod Boga u njegovu govorenju i djelovanju ime (*ism*) i imenovano (*musammā*) uvijek su u potpunoj podudarnosti i epistemološkoj i egzistencijalnoj preklapljenosti. Jezik vjere uvijek prati upravo taj ritam i taj suodnos, na ma koji aspekt života se odnosio, a čovjek vjere mora biti dosljedan tome. U protivnom, njegov jezik neće biti jezik *taḥqīqā* – jezik savršenog Božijeg pravorijeka posvjedočen značenjem svakog Božijeg Imena (*tawfīq*) niti će biti jezik kojim govore znalci, čestiti i krijeposni (*al-Rūm*, 22), nego će biti jezik *talbīsa* – jezik koji poriče ono što, zacijelo, *jest* i samo potvrđuje ono što *nije* i što ne može biti, to jest bit će jezik kojim govore neznalice, lašci i varalice.²² Jezik vjere (*lugha al-dīn*) kao jezik *taḥqīqā* istodobno u razboriti i pronicavi ljudski jezik unosi Riječi Božije, s jedne strane, ali također učitava duhovna stanja ljudske duše u Riječi Božije, s druge strane.²³ Nadalje, ne treba posebno ni naglašavati da jezik vjere, koji je prvenstveno usmjeren na duhovno čitanje slojevane piramide beskrajnih značenja Riječi Božijih, poštuje pravila i zakonitosti ljudskoga jezika, njegovu sintaksu, gramatiku i morfologiju, tim prije ako imamo u vidu činjenicu da arapski pojam

21 A. Roman, "L'origine et l'organisation de la langue arabe d'après le Sāhibī d'Ibn Fāris", *Arabica*, 35 (1988), 10 i dalje; Fakhr al-Dīn Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'ilm uṣūl al-fiqh*, Bayrūt, 1988, 182.

22 al-Rāzī, *Maḥṣūl*, I, 203.

23 Luis Massignon, *Opera Minora*, I, Bayrūt, 1963, 205; Michael Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine de al-Ash'arī et de ses premiers grand disciples*, Beyrouth, 1965, 2–3; Luis Gardet, "La langue arabe et l'analyse des états spirituels", *Mélanges Louis Massignon*, II, 215.

za sintaksu (*'ilm al-naḥw*) označava krajnju svrhu ili cilj (*naḥw*) ka kojemu se kreću riječi i izrazi u jeziku, baš kao što i jezik vjere postavlja zakonitosti i pravce kretanja (*sulūk*) kojima se čovjek vjere kreće u vlastitim stanjima spoznaje, vjere, etike i moralnih krijeposti. Ritam kretanja (*naḥw*) u svakidašnjem jeziku, a posebice ritam duhovnog kretanja (*sulūk*) u jeziku vjere nude sliku kretanja ljudske duše i univerzuma, i sliku dvostrukog čitanja Riječi Božijih, svjetovnog i duhovnog, čitanja na 'stranicama' Knjige svijeta (*qur'ān al-āfāq*) i na stranicama *mushafskog*, bogoduhog Teksta (*qur'ān al-anfās*). Prvo čitanje iz perspektive svjetovnog jezika slijedi eksplicitne izraze Riječi Božijih (*ṣāḥib al-'ibāra*), a drugo čitanje ili čitanje iz perspektive jezika vjere slijedi aluzivno, simboličko i vizionarsko čitanje Riječi Božijih (*ṣāḥib al-ishāra*).²⁴ Oba čitanja, uzeta skupa, proistekla iz jednog istog predkozmičkog naloga *kun* koji uređuje 'stranice' *kur'an-ske* 'Knjige svijeta' vrlinom bivstvodaavnog načela (*kun takwīnī*), a stranice *mushafske* 'Knjige svetopovijesno otkrivenog teksta' snagom naredbodavnog načela (*kun taklīfī*), čine sadržinski organon božanskog (*tawfīq*) i ljudskog (*muwāda'a*) jezika, jezika u smislu dara Božijeg, kao 'ademovskog metajezika' i kao jezika vjere (*lugha al-dīn*) proisteklog iz objave, jezika kao 'kuće Bitka', ali i kao *personifikacije* forme ljudskog cjeloživotnog ponašanja u privatnom životu i unutar ljudske zajednice.²⁵

Jezik vjere, u svim naprijed spomenutim komponentama i čitanjima, u svojoj makrokozmičkoj i mikrokozmičkoj dimenzionalnosti, kao personifikacija forme čovjekova pojedinačnog i komunitarnog ponašanja, ne pročišćuje samo ljudsku dušu, srce, intelekt, stvaralačku imaginaciju i sva ostala spoznajna osjetila, već povezuje svaki aspekt njegova personaliteta sa svekozmičkom ljestvicom gradiranog Bitka, jer *riječi* jezika vjere su Imena Božija, *glagoli* jezika vjere su tvoračka pregnuća Božija, a *partikule* jezika vjere su simboli Božijih Atributa kao međurelacijskih

24 al-Qushayrī, *Naḥw al-qulūb al-ṣaghīr*, u: *Bulletin d'études orientales*, vol. LVIII, 2009, 119–120.

25 al-Qushayrī, *Naḥw al-qulūb al-kabīr*, al-Qāhira, 1994, 41–43; M. C. Carter, "Les origines de la grammaire arabe", u: *Revue des Etudes Islamique*, 40, Paris, 1972, 82–83.

odnosa Biti Božije (*al-Aḥad*) i uvijek novog i nikada dva puta ponovljenog Božijeg tvoračkog impulsa (*al-Wāḥid*). Tako jezik vjere (*lugha al-dīn*) ontološki, epistemološki, etički i moralno u neraskidiv egzistencijalni suodnos vezuje Boga kao izvorište Bitka (*aṣāla al-wujūd*), pa i jezičkog bitka (*aṣl al-lugha*), makrokozmos kao beskonačnu ljestvicu gradirajućih Imena i Atributa božanskoga Bitka (*tafāḍul al-asmā' wa al-ṣifāt*) i mikrokozmos kao sukus Bitka (*mukhtaṣar al-wujūd, ijmāl al-wujūd*) u njegovoj ontološkoj, epistemološkoj, religijskoj, etičkoj i moralnoj dimenzionalnosti.²⁶ Svaka od naprijed rečenih činjenica o uzajamnoj povezanosti Boga, univerzuma i čovjeka kroz jezik vjere, proistekao iz 'ademovskog metajezika' objave, dostatno podupire svjedočanstvo o tome da je jezik vjere u islamskoj vjerujućoj i mislećoj tradiciji metafora za ljudsku dušu i univerzum, tijesno povezana sa krajnjim svrhama ljudskoga života, s jedne strane, ali i metafora za slojevani, gradirajući i sveobuhvatni 'čador' Božije posvudašnje Prisutnosti, s druge strane.²⁷ Stoga jezik vjere po božanskim i poslaničkim riječima tako ustrajno inzistira na spoznajnom ulaženju u tajanstvo kozmosa, posebice u tajanstvo ljudske duše, jer je spoznaja Boga u islamu uvjetovana čovjekovom spoznajom vlastite duše. Takovrsno spoznajno ulaženje u tajanstvo duše zahtijeva transcendiranje jezičke i svetojezičke pjene riječi ovdašnjeg jezika i prilaženje suštini 'ademovskog metajezika' koji čuva tajanstvo *edenskog saveza* između Ādema (a.s.) i Boga,²⁸ ali i tajanstvo duše koju Bog kao udahnuti entitet iz svijeta vlastitog Naloga (*al-Isrā'*, 85) šalje u svaki pojedinačni ljudski mikrokozmos.²⁹ Koliko god su jeziku vjere važna imena stvari i stvorenja (*ism*), jednako toliko, ako ne i više, važna su mu njihova značenja (*musammā*), pa stoga on tako ljubomorno

26 al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, I, al-Qāhira, 1968, 76; Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, 1980, 80.

27 al-Qushayrī, *Sharḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*, al-Qāhira, 1969; Denis Gril, "L'interprétation par transposition symbolique (*i'tibār*) selon Ibn Barrajan et Ibn 'Arabī", u: *Symbolisme et Herméneutique dans la pensée de Ibn 'Arabī*, Beyrouth, 2007, 148; al-Qushayrī, *Naḥw al-qulūb al-ṣaghīr*, 117.

28 Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, I, 532; L. Massignon, "Réflexions sur la structure primitive de l'analyse grammaticale en arabe", *Arabica*, 1/1 (1954), 6-9.

29 Qushayrī, *Naḥw al-qulūb al-ṣaghīr*, 394.

u neraskidivom, gotovo svadbenom vezu drži znak jednakosti između toga dvoga, čak kada je taj znak jednakosti izražen ne-probojnom šutnjom, kao najdubljim tajanstvom molitve srca (*dhikr*) ili molitve uma (*fikr*).³⁰

Metafora (*majāz*) u jeziku vjere

Općepoznati je poučak, koji se tiče definicije metafore (*majāz/isti'āra*): metafora je most prema zbilji/Zbilji (*al-majāz qanṭara ilā al-ḥaqīqa*), ili prijelaz sa literalističkog diskursa na simbolički diskurs. U dubljem teološkom, filozofskom i sufijskom poimanju, ona je instrument koji nam pomaže da se uzdignemo iz svijeta analognog, prividnog u svijet autentičnog, istinitog Bitka. Sukladno slojevanom značenju teksta koji se koristi instrumentom metafore, sama metafora može biti otvorenog ili zatvorenog tipa. Potom, u svome posuđivanju riječi, znakova ili simbola, metafora se mora koristiti jasnom usporedbom kako bi postigla svoju potpunu semantičku svrhu, a nikako samo da bi popunila prazninu u jeziku ili u zbilji, kako smatra Paul Ricoeur.³¹ Tim prije jer semantika riječi mora biti prevedena u samu ontologiju jezika kao takvog, koji sve što oslovi, tome i tlo pod noge podmeće.³²

Slijedeći pravila egzegetske šetnje kroz tekst (*ta'wīl*) čija značenja su slojevana i polisemična, metafora (*majāz*) se, katkada, koristi u striktno lingvističkom smislu (*majāz lughawī*) lakše shvatljivim usporednim riječima, slikama ili znakovima, koji su relativno bliski stvarima koje su u prevlasti osjetilnog, a kojiput se koristi, u smislu umske metafore (*majāz 'aqlī*), krajnje apstraktnim pojmovima i umskim simbolima koji zahtijevaju ozbiljniju hermeneutičku pronicavost.³³ Ona je tu da

30 Qushayrī, *Risāla qushayriyya, bāb al-dhikr, II*, 464–476.

31 Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor – the Creation of Meaning in Language*, London, 1978, 3–11.

32 Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Falsafa al-ta'wīl*, pogl. *Al-lughā wa al-wujūd*, Bayrūt, 1983, 297–361; Ibn Qutaybah, *Ta'wīl mushkil al-Qur'ān*, al-Qāhira, 1973, 135; al-Jāhiz, *Kitāb al-ḥayawān*, Bayrūt, 2003, V, 1:153–154.

33 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-i'jāz*, al-Qāhira, 2000, 66; *Asrār al-balāgha*, al-Qāhira, 1959, 408.

multimorfni i polisemični diskurs božanskih riječi, bile one nuđene pod vidom egzistencijala (*mukawwanāt*) ili bogoduhih slova i riječi (*ḥurūf/kalimāt*), približi svjetovima viših razina Bitka pod vidom znakova (*āyāt*) i simbola (*amthāl*), kao i svjetovima nižih razina Bitka, prevodeći im metafizičke znakove i simbole viših razina Bitka u žive, jednostavne slike i konkretne egzistencijalne forme, a sve to na način koji mora istodobno biti mudar/hermeneutički (*ḥikma*), uljudan/etički (*faḍīla*) i odgovoran/moralni (*makārim al-akhlāq*).³⁴ Saobrazno tome, i pečatni Poslanik islama (a.s.) uobičavao je kazivati: “Obraćajte se ljudima u skladu sa sposobnostima njihova poimanja”.³⁵

Svojom funkcionalnošću i krajnjim zadanim svrhama metafora ne povezuje samo različite razine Bitka, pojedince unutar jednog društvenog konteksta, čak i fizičke i duhovne entitete unutar jedne ljudske osobe, već jednako tako ona povezuje objavu i religiju, svetu povijest i povijest ljudskoga roda, s jedne, i teologiju, filozofiju i ostale znanosti unutar univerzalne ljudske učenosti, s druge strane.³⁶

Definirana kao most prema zbilji, metafora po svojoj temeljnoj prirodi određuje svakodnevni ljudski život, to jest način čovjekova mišljenja i djelovanja. Izuzetak čine samo one metafore koje, uvjetovane različitošću religijskih, kulturnih, civilizacijskih i ideoloških identiteta i naučavanja, na razdjelnicama tog različitog ‘povijesnog glagoljanja’, bitno oblikuju kulturnu svijest ljudi i, često, preusmjeravaju i sami tok ljudske historije.³⁷ Metafore svake vrste, uključujući i one koje mijenjaju tok ljudske historije, a gdjekada i kurs same svete povijesti, uvijek su bile i ostale neodvojivi, gotovo suštinski dio našeg načina mišljenja, razumijevanja i učenja. Koliko god da metafora u prenošenju

34 *al-Nahl*, 125; Ibn Rushd, *Faṣl al-maqāl wa taqrīr mā bayna al-sharī'a wa al-ḥikma min al-itṭiṣāl*, Ankara, 1974, 110–112.

35 al-Ghazālī, *Iḥyā' ulūm al-dīn*, I, 147, al-Qāhira, 1908–09; Rūmī, *Mathnawī*, IV, 2577, Paris, 1990.

36 Henry Corbin, *Ibn Sina i vizionarsko kazivanje*, Sarajevo, 2009, 176–203.

37 Friedrich Nietzsche, “On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense (1873)”, u: *The Portable Nietzsche*, New York–London, 1954, 46–47; Henry David Thoreau, *Walde: or, Life in the Woods*, New York, 1948, 272.

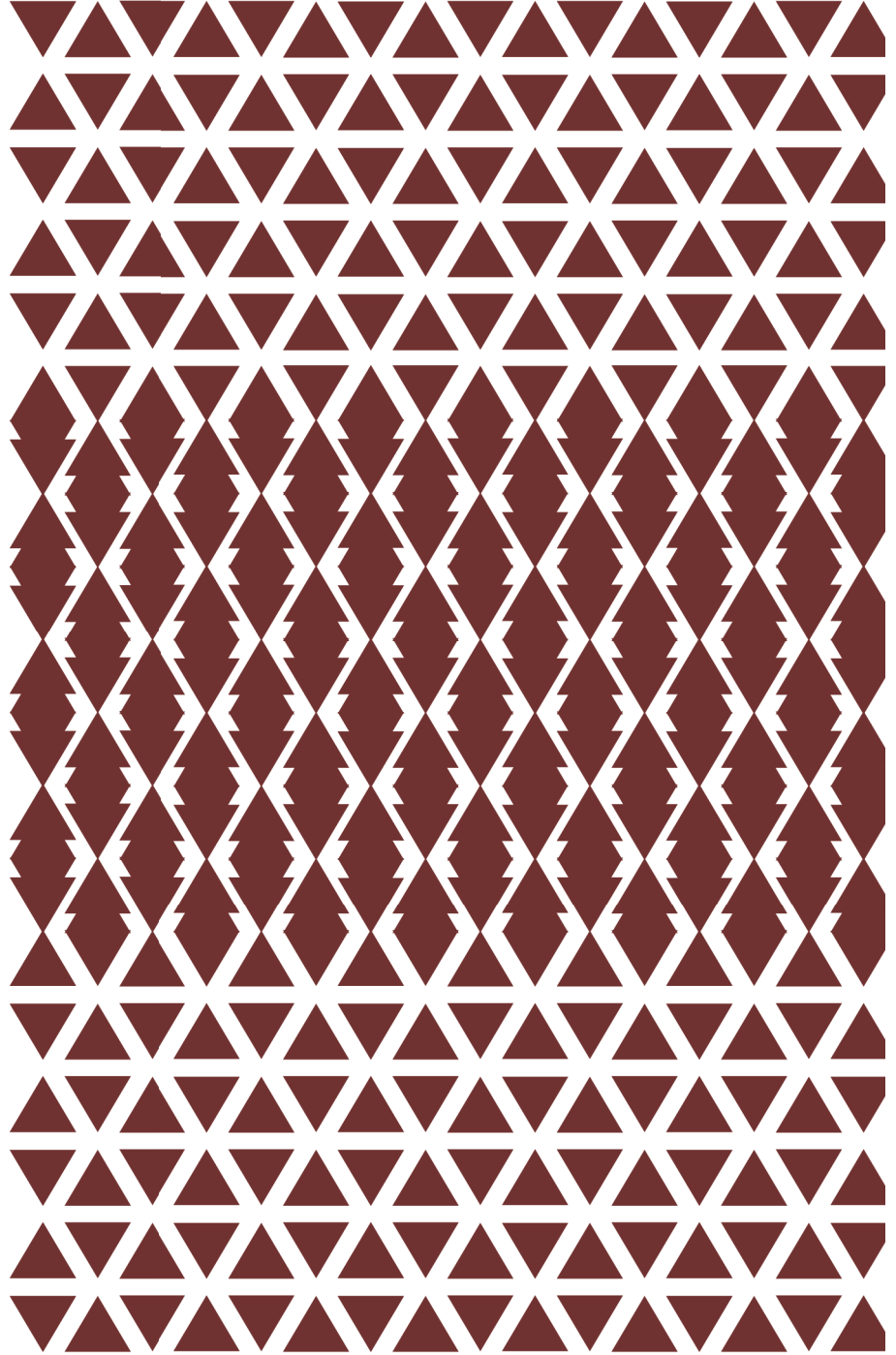
značenja i preobražavanju mentaliteta/identiteta funkcionira na paradigmi pojmljene sličnosti ili usporedivosti, ona često u svojoj krajnjoj učinkovitosti proizvodi nepremostive različitosti, posve nove značenjske konotacije u rasponu od onog logičkog i racionalnog do onog imaginarnog i nadosjetilnog. To će reći da metafora ne zaziva samo uzajamnost, naizmjeničnost značenja i različitih svjetova, nego često proizvodi temeljite promjene u semantici, koje nerijetko završe i u polju ontološkog, povijesnog i, na kraju, unutar svakodnevnog ljudskog života.³⁸ Ukoliko ovaj preobražavalački tok metafore teče na razini kulturno-civilizacijskog, koje unapređuje razinu ljudske pismenosti i tehnološkog napretka, onda je u pitanju ona blistavija, pitomija strana metafore. Metafora, doduše, samo prati naše tokove metaforičkog mišljenja koje kombinira racionalno i intuitivno u nama, i izriče njegovu temeljnu ćud, ali ona ne usmjerava naše mišljenje na izbor predmeta mišljenja niti selektira teme na koje se navezuje naše mišljenje. Prema tome, da li će metafora govoriti o 'gvozdenoj zavjesi', o 'digitalnoj špijunaži', o 'bijelim ljudima' i 'obojenim humanoidnim subalternima', ili, možda, o 'potomcima robinje Agare' i 'izabranim sinovima Sare', s jedne strane, ili će govoriti o zajedničkim univerzalnim vrijednostima ljudske civilizacije kao takve, to isključivo ovisi o našem načinu mišljenja i izražavanja, nikako ne ovisi o metafori kao takvoj. Ona će nas samo odrediti kao dobre ili loše učitelje u sferi kulturne, civilizacijske i ine univerzalne pismenosti. Tim prije ukoliko nikada ne uspijemo naučiti da, kod korištenja riječi u jeziku i mišljenju, postoje i riječi koje su neprevodive iz jedne kulture u drugu, koje kao takve prihvaćamo i ugrađujemo u vlastiti mentalni sklop i vlastiti kulturni kontekst, gledajući na to kao na dodanu vrijednost koju usvajamo kroz vlastiti kulturni jezik, a ne kao na nepoželjnu 'kulturu onog drugog i drugačijeg', koja izlazi izvan okvira našeg poimanja i tumačenja kao jedinog mogućeg i prihvatljivog.³⁹

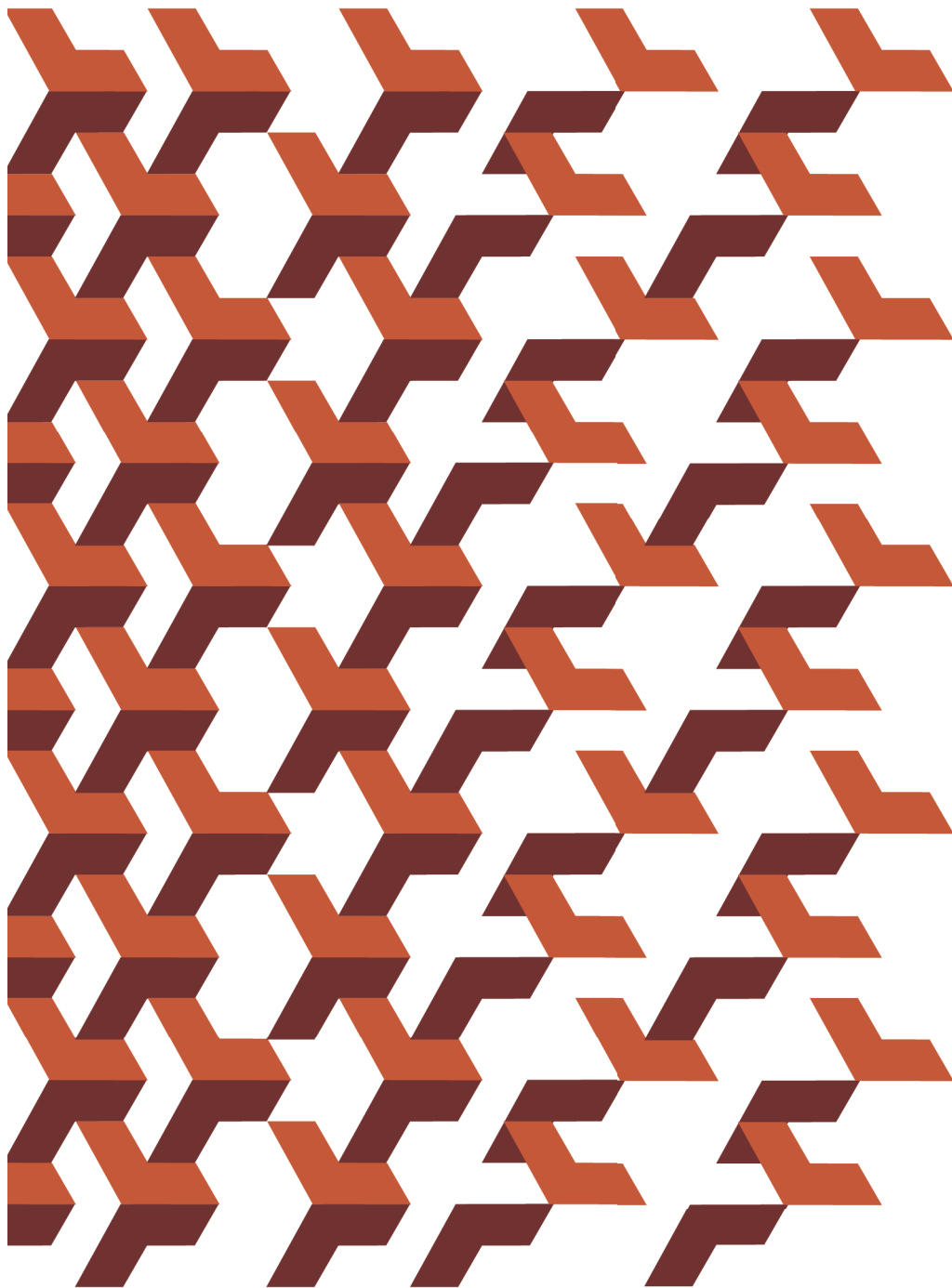
38 Hamid Dabashi, *Europe and Its Shadows*, pogl. *Europe: A Mobile Army of Metaphors*, London, 2019, 4–28.

39 Rheingold Howard, *They Have a Word for It: A Lighthearted Lexicon of Untranslatable Words and Phrases*, Los Angeles, 1988, 7.

No ako sami vodimo računa o njenoj krajnjoj zadanosti i o tome da ona želi da nas uzdigne na više i izvornije razine egzistencije, uspostavljajući semantičke i ontološke odnose uzajamnosti svjetova u nama i izvan nas, onda je metafora tu da uljudi naš um, da nas duhovno unaprijedi, obogati i smjesti u najširi socijalni, ali i ontološki, makrokozmički kontekst s kojim svaki čovjek, kao krunsko Božije stvorenje koje je privilegirano darom mišljenja (*tafakkur*), mora biti povezano, svejedno da li mu život protječe na 'prostirci molitve srca' ili na 'prostirci molitve uma'.⁴⁰ Zato je metafora (*majāz*) i definirana kao most prema zbilji/Zbilji, svejedno da li nas taj most povezuje u mišljenju, govorenju, življenju, ili nas povezuje u našoj egzegetskoj šetnji među svjetovima i duhovnim univerzumima unutar naše vlastite kulture ili unutar kulture nekog drugog i drugačijeg.

40 Alice Walker, *Living by the Word*, New York, 2005.





HARIS VELADŽIĆ

Razumijevanje ličnosti Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., i objave u djelima Ivana Damaščanskog

Haris Veladžić

*viši asistent na Islamskom pedagoškom fakultetu u Bijaču
haris.veladzic@fin.unsa.ba*

Prethodno priopćenje:

Primljeno: 20.09.2022.
Prihvaćeno: 15. 11. 2022.

Ključne riječi

Ivan Damaščanski, uporedne religije, percepcija islama, kršćanstvo, dijalog

Sažetak

Cilj ovog rada je predstaviti percepciju religije islama, odnosno njegove temeljne izvore, historiju i obrednu praksu, u djelima Ivana Damaščanskog, crkvenog oca iz osmog stoljeća, koji se pored izlaganja autentičnog, dogmatskog učenja Crkve, u svojim djelima bavio i tretiranjem drugih religijskih tradicija, uključujući i islam, prevashodno iz kršćanske perspektive. Važnost vrijednosnih sudova koje o islamu iznosi Damaščanski je u tome što su oni, kao najraniji kršćanski izvori o islamu, ostavili velikog traga na kasnije razumijevanje islama kod brojnih evropskih autora. U prvom dijelu rada, nakon što su izloženi osnovni biografski podaci, predstavljena su najznačajnija djela koja se pripisuju Damaščanskom, sa posebnim naglaskom na njegove spise u kojima govori o islamu. Nakon toga, prezentirani su pogledi Ivana Damaščanskog na određene segmente historije islama, potom njegova kritika objave, poslanstva te nekih obrednih dimenzija unutar religije islama.

Understanding the Personality of God's Prophet Muhammad, P.b.u.h, and the Revelation in the Works of John of Damascus

طريقة فهم شخصية رسول الله محمد (ص) والوحي في كتب يوحنا الدمشقي

Key words:

John of Damascus, comparative religions, perception of Islam, Christianity, dialogue

الكلمات المفتاحية:

يوحنا الدمشقي، الديانات المقارنة، طريقة فهم الإسلام، المسيحية، الحوار

Abstract:

The aim of this paper is to present the perception of the religion of Islam, i.e. its fundamental sources, history and ritual practice, in the works of the eighth-century church father John of Damascus. In addition to presenting the authentic, dogmatic teachings of the Church, his works also dealt with the treatment of other religious traditions, including Islam, primarily from a Christian perspective. As the earliest Christian sources on Islam, the value judgments presented by John of Damascus on Islam significantly shaped the later understanding of Islam by numerous European authors. In the first part of the paper, after presenting the basic biographical data, the most significant works attributed to John of Damascus are presented with special emphasis on his writings treating Islam. After that, the views of John of Damascus on certain segments of the history of Islam are presented, followed by his criticism of the revelation, prophethood and some ritual dimensions within the religion of Islam.

الملخص:

يستهدف هذا البحث تقديم طريقة فهم دين الإسلام، أي مصادره الأساسية، وتاريخه والممارسة الشعائرية في كتب يوحنا الدمشقي، أبو الكنيسة من القرن الثامن، الذي كان يهتم في كتبه، فضلاً عن عرض تعاليم الكنيسة المذهبية الأصيلة، بدراسة التقاليد الدينية الأخرى، بما فيها الإسلام، وذلك أصلاً من المنظور المسيحي. وتمثل أهمية الأحكام القيمة التي يقدمها الدمشقي على الإسلام في أنها، بوصفها المصادر المسيحية المبكرة عن الإسلام، تركت أثراً كبيراً في طريقة فهم الإسلام اللاحقة عند عديد من المؤلفين الأوروبيين. وفي الجزء الأول من البحث، بعد أن عُرِضت المعطيات الأساسية من سيرته الذاتية، تم تقديم أهم الكتب التي تُنسب للدمشقي، بالتأكيد الخاص على وثائقه التي يتحدّث فيها عن الإسلام. وبعد ذلك، تم عرض وجهات نظر يوحنا الدمشقي حول أقسام تاريخ الإسلام المعينة، ثم نقده للوحي، والرسالة، وبعض الأبعاد الشعائرية ضمن دين الإسلام.

Uvod

U djelima Ivana Damaščanskog, jednog od najznačajnijih crkvenih otaca, pored sistematski izloženih temeljnih istina kršćanske religije, izneseni su i vrijednosni sudovi o religiji islamu, njenom poslaniku Muhammedu, a.s., objavi, kao i nekim obrednim i historijskim aspektima islama. Ovaj rad upravo ima za cilj da predstavi način na koji je Damaščanski tretirao islam u svojim djelima, a način njegove percepcije religije islama je u značajnoj mjeri utjecao na kasniji razvoj muslimansko-kršćanskih odnosa.

U prvom dijelu rada prezentirani su osnovni podaci vezani za život Ivana Damaščanskog, te je ukratko predstavljen sadržaj tri knjige iz njegovog najznačajnijeg kompedijuma *Pege gnoseos* – Izvor znanja: *Capita philosophica* – Dijalektika, *De fide orthodoxa* – O pravoj vjeri, te knjiga *De haeresibus* – O herezama, u kojoj je islam predstavljen kao jedna od kršćanskih hereza. Nakon toga, osvrnuli smo se na spise koji se pripisuju Damaščanskom, a u kojima se on referira na različite aspekte religije islama. Pored već spomenutog djela *O herezama*, riječ je i o spisu naslovljenom *Rasprava saracena i hrišćanina*.

U sljedećim poglavljima nastojali smo, uz kratke osvrtne, prezentirati nazive kojima Damaščanski oslovljava muslimane u svojim djelima: Hagarani, Išmaelci i Saraceni, što je za cilj imalo da u prvi plan istakne njihovu etničku, umjesto religijske pripadnosti, a potom su prezentirani najznačajniji argumenti na temelju kojih Damaščanski negira i smatra lažnim poslanstvo Muhammeda, a.s.

U zadnjem dijelu rada, iznesena su viđenja Ivana Damaščanskog u pogledu samog procesa objave, kao i njegova percepcija određenih pravnih, odnosno obrednih dimenzija religije islama, poput propisa poligamije ili dodirivanja Crnog kamena prilikom obavljanja propisa hadža.

Ivan Damaščanski: život i najznačajnija djela

Ivan Damaščanski spada u red crkvenih otaca iz osmog stoljeća, koji je svojim djelima umnogome utjecao na kasnije kršćanske autore, posebno u pogledu njihove percepcije religije islama.¹ Historijski izvori ne nude precizne podatke o njegovom životu, posebno u pogledu datuma njegovog rođenja i smrti. Pretpostavlja se da je rođen u Damasku, oko 650. godine, dok se kao godine njegove smrti navode 749. i 754. godina. Porijeklo mu se vezuje za porodicu Mensur, a njegov otac Sergije obavljao je poslove ministra finansija na dvoru emevijskog halife Abdul-Melika (685–705), što je stvorilo uslove za Ivanovu temeljitu obrazbu u mnogim disciplinama, uključujući matematiku, geometriju, glazbu, astronomiju, retoriku, logiku, filozofiju i teologiju. U početku, Damaščanski je pomagao ocu u obavljanju njegovih poslova na halifinom dvoru, da bi nakon očeve smrti, i sam preuzeo ulogu ministra finansija u vrijeme vladavine halife Velida (705–715). Pored ovih poslova, neki biografi ukazuju da je Damaščanski boraveći na halifinom dvoru bio zadužen i za prevođenje djela sa grčkog na arapski jezik.²

Činjenica daje polovinu svog života proveo u Damasku, radeći na halifinom dvoru, uz izvrsno obrazovanje koje je posjedovao, omogućit će Ivanu Damaščanskom brojna saznanja o religiji islamu, o kojima će kasnije polemisati kroz svoja djela. Damask je tokom Muavijine vladavine (680–661) bio mjesto intenzivne saradnje muslimana i kršćana, da bi u vrijeme hilafeta Velida (715–705) uslijedio nagli proces arabizacije, uslijed čega su mnogi kršćani prihvatili islam kako bi zadržali svoje poslove

- 1 U Crkvi je uobičajeno stare crkvene pisce nazivati crkvenim ili svetim Ocima, na tragu čega se povijest starocrkvene književnosti naziva patrologija. Praksa oslovljavanja starih crkvenih autora crkvenim ocima ima svoje korijene u antičkom običaju da učenik svog učitelja smatra ocem. Ocem su se prvo oslovljavali biskupi, da bi se od IV stoljeća taj naziv proširio i na druge učitelje koji su bili priznati kao autentični reprezentanti crkvene tradicije. Vremenom su ustanovljeni uvjeti koje su crkveni pisci morali ispunjavati da bi bili oslovljeni crkvenim Ocem: ortodoksnost nauke, svetost života, crkveno odobrenje te drevnost, odnosno djelovanje u prvom razdoblju povijesti Crkve. Vidi: Tomislav J. Šađi-Bunić, *Povijest kršćanske literature*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1976, str. 8–14.
- 2 Vidi: Adnan Silajdžić, *Islam o otkriću kršćanske Evrope: povijest međureligijskog dijaloga*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003, str. 34–35. Vidi: Ševko Omerbašić, *Islam i muslimani u Hrvatskoj*, Mešihat islamske zajednice u Hrvatskoj, Zagreb, 2010, str. 100–102.

u državnoj upravi. U takvim okolnostima, početkom osmog stoljeća, Damaščanski napušta halifin dvor i seli se u Jerusalem, u blizinu samostana Sveti Sava, gdje se zaređio za svećenika i gdje je napisao većinu djela koja mu se danas pripisuju.³

Ivan Damaščanski je bio izuzetno plodonosan pisac, koji je u svojim djelima, koja su pisana isključivo na klasičnom grčkom jeziku, tretirao različite aspekte kršćanske teologije iz istočnokršćanskog interpretativnog toka. Također, iz kršćanske perspektive, bavio se i tretiranjem drugih religijskih tradicija, uključujući judaizam, maniheizam i islam. Iako je napisao nekoliko egzegetskih djela o Starom i Novom zavjetu, kroz koja je tretirao i neka moralna pitanja, ipak je primarna intencija njegovih djela bila izložiti autentično, dogmatsko učenje Crkve. Upravo s tom namjerom, napisano je i njegovo najznačajnije djelo *Pege gnoseos* – Izvor znanja⁴, koje predstavlja svojevrsni filozofsko-teološki kompendijum, u kojem su, pored temeljnih tema kršćanske teologije tretirana i neka važna filozofska pitanja. Djelo je napisano na zahtjev biskupa Kuzme, koji je tražio od Ivana da napiše djelo koje će biti priručnik kršćanske doktrine u kojem bi temeljna učenja Crkve bila prezentirana na jednostavan način, a uz to potkrijepljena biblijskim izvorima i tradicionalnim patrističkim tumačenjem.⁵

Prva, od ukupno tri knjige od kojih se sastoji kompendijum Izvor znanja, koja se naziva *Capita philosophica* – Dijalektika, tretira upravo temeljna filozofska pitanja. Naime, pozivajući se na Aristotela, Damaščanski je u ovoj knjizi, kroz ukupno šezdeset i osam poglavlja, na teorijskom i praktičnom nivou definirao i obradio teme i pojmove kao što su znanje, biće, filozofija, svojstvo, itd. Nakon toga slijedi knjiga *De haeresibus* – O herezama, u kojoj Damaščanin obrazlaže stotinu i jednu herezu. Pored toga što status krivovjera, odnosno hereze daje pojedinim judeo-kršćanskim učenjima, kao što su ebioniti, farizeji, saduceji,

3 Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, Brill, Laiden, 1972, str. 55.

4 Djelo je pod naslovom *Istočnik znanja*, u izdanju izdavačke kuće Jasen iz Beograda, na srpski jezik preveo Stanimir Jakšić.

5 Vidi: D. Sahas, *nav. djelo*, str. 54.

nastorijanci, itd., u ovom djelu, heretičkim učenjem okarakterisane su i pojedine filozofske škole mišljenja, poput škole pitagorejaca, peripatetika, platonika, stoika i epikurejaca. Činjenica da je u svoj popis heretičkih, odnosno krivovjernih učenja uvrstio, kako religijska učenja, tako i navedene filozofske škole mišljenja, pokazatelj je da Ivan Damaščanski u svojim djelima nije pravio značajnu razliku između teologije i filozofije. Treća, iz perspektive kršćanske teologije najvažnija knjiga u kompendijumu Izvor znanja, naslovljena je *De fide orthodoxa* – O prvoj vjeri, koja se sastoji od ukupno stotinu kratkih poglavlja. U prvih četrnaest poglavlja govori se o nauku o Bogu, tačnije o dokazima koji govore u prilog Božijeg postojanja, o neopisivosti božanstva i svojstvima Božanske naravi; kozmologija slijedi u poglavljima 15–44 koja se bave angelologijom, demonologijom, pitanjem dobra i zla, stvorenim svijetom i antropologijom; kristologija i soteriologija obrađene su u poglavljima 45–73; a posljednja poglavlja bave se raznim temama uključujući uskr-snuće, mariologiju, ikone, vjeru i svece.⁶

Značaj djela *De fide orthodoxa*, ogleda se, između ostalog i u tome što je privuklo pažnju brojnih kasnijih autora koji, ne samo da su se nadahnjivali njegovom strukturom nego su ga uveliko koristili i kao izvor brojnih pojmova i definicija.⁷ Prema tome, Ivan Damaščanski je na ovakav način imao i ulogu posrednika između ideja crkvenih otaca grčko-arapskog podneblja, s jedne i latinske teologije srednjeg vijeka na Zapadu, s druge strane.

Spisi Ivana Damaščanskog o islamu

Nakon što smo predstavili najznačajnija djela Ivana Damaščanskog, u narednih nekoliko redova, posebnu pažnju ćemo posvetiti onim djelima u kojima je Damaščanski iznosio vrijednosne

6 Više o djelima Ivana Damaščanina vidi: Encyclopedia of Religion, Edited by Lindsay Jones, Vol 7, Thomson Gale, Detroit, 2005, str. 4940–4941, Sara Leila Hussein, *Early Christian-Muslim debate on the unity of God : three Christian scholars and their engagement with Islamic thought (9th century c.e.)*, Brill, Laiden, 2014, str. 28–30

7 Etienne Gilson, *Filozofija u srednjem vijeku*, preveo: Dušan Janić, Demetra, Zagreb, 2011, str. 100.

sudove o religiji islamu i njenim različitim aspektima. Riječ je ustvari o dva spisa, od kojih jedan i nema poseban naziv, s obzirom da je uvršten u sadržaj ranije spomenutog djela *O herezama*. Naime, kao stotu ili stotinu i prvu herezu, Damašćanski u ovom djelu navodi islam, pri čemu je jasno da intencija ovog spisa nije da ponudi cjelovit i objektivan prikaz islama, nego da problematizira, nerijetko i na vulgaran i uvredljiv način, one aspekte islama koji su u suprotnosti sa kršćanskim religijskim učenjem. U tom kontekstu on sa podsmijehom govori o pojedinim kur'anskim surama, koje oslovljava kao *Muhamedove lakrdije*, koje je on lično sastavio, potom o Muhammedu, a.s., kao lažnom poslaniku, ali i o pojedinim religijskim obredima, kao što je poligamija ili iskazivanje poštovanja prema Crnom kameanu, u čemu jasno prepoznaje utjecaj paganskih običaja na religijsku praksu u islamu.⁸

Drugi spis kroz čiji sadržaj su u nekim fragmentima tretirana religijska učenja islama nosi naziv *Rasprava saracena i kršćanina*.⁹ Ovaj spis je koncipiran na principu međusobnih pitanja i odgovora između nekog muslimana i kršćanina, kroz koja je dominantno predstavljeno kršćansko religijsko učenje, na način da je musliman nakon ovog dijaloga ostao zadivljen saznanjima koje je dobio od svog sagovornika. Naime, u ovom spisu su predstavljene neki od temeljnih postulata kršćanstva, poput Isusove božanske naravi, krštenja i spasenja, a jedino pitanje kroz koje su se sagovornici dotakli učenja islama jeste pitanje kojim se otvara ova rasprava – ko je uzročnik dobra i zla u svijetu? Pitanje prisutnosti zla u svijetu bilo je predmetom različitih analiza kroz cijelu povijest ljudskog mišljenja, počevši od tradicije neoplatonizma, preko rane kršćanske teologije do različitih mišljenja unutar muslimanskog kelama.¹⁰ U tekstu rasprave,

8 A. Silajdžić, *nav. djelo*, str. 40.

9 Vidi: Jovan Damskin, "Razgovor muhamedanca i hrišćanina" u: *Sveti Oci u prevodu na srpski jezik*, (Radomir Popović), Akademija Srpske pravoslavne crkve za umjetnost i konzervaciju", Beograd, 2017, str. 32–49.

10 O problemu prisutstva zla u svijetu više vidi u: Adnan Silajdžić, Samir Beglerović, *Akadska učenja Ebu Hanife*, El-Kalem, Sarajevo, 2016, str. 65–70; Zoran Kindić, *Uvod u filozofiju religije*, Filozofska komuna, Beograd, 2016, str. 187–207.

jasno je deklariran stav kršćanstva da je Bog uzročnik dobra, ali ne i zla, koje se pripisuje đavlu i čovjeku, odnosno njegovoj slobodnoj volji. S druge strane, činjenica da kur'anski tekst nije ponudio konačan i konkretan odgovor po pitanju prisustva zla u svijetu, navela je Damaščanskog na zaključak da se Bog od kojeg dolazi dobro i zlo, kako to, po njegovoj interpretaciji razumijevaju muslimani, pojavljuje kao nepravedan, što nikako ne može biti Njegova osobina.¹¹ Na ovakav način, Damaščanski ustvari nastoji ostvariti primarni cilj svog bavljenja islamom: pokazati dominantim i razumu prihvatljivim kršćansko, a u potpunosti degradirati i lažnim predstaviti religijsko učenje islama.

Muslimani u djelima Ivana Damaščanskog

Djela koja se pripisuju Ivanu Damaščanskom, značajna su, između ostalog, i zbog činjenice da su to djela koja sadrže najranije eksplicitne rasprave o islamu iz perspektive kršćanske teologije, te da dolaze od autora koji je, poznajući arapski jezik i živeći među muslimanima, imao neposredno iskustvo islama. Budući da je Damaščanski jedan od prvih kršćanskih autora koji je raspravljao o islamu te da su njegovi vrijednosni sudovi o Kur'anu i Muhammedu, a.s., ostavili traga i na kasnije kršćanske autore, on se smatra začetnikom i utemeljiteljem kršćanske apologetike u susretu sa religijom islama. Profesor Hafizović jasno ističe da su proizvoljni i ničim argumentirani stavovi koje je u svojim djelima elaborirao Damaščanski o islamu kao kršćanskoj herezi, zatim o Kabi te o Muhammedu, a.s., kojeg je predstavio kao "nereligioznog i razvratnog čovjeka" bili izvor brojnih predrasuda koje su nastale u Evropi prema islamu i muslimanima.¹²

Naime, Ivan Damaščanski smatra da je kršćanstvo jedina istinska religija, koja je kao takva mjerilo prema kojem treba suditi svim drugim religijama i društvenim pokretima, na

11 Vidi: J. Damskin, *nav. djelo*, str. 33.

12 Rešid Hafizović, *Islam u kulturnom identitetu Europe*, Naučnoistraživački institut "Ibn Sina", Sarajevo, 2018, str. 235.

način da svaka religija koja navještava nešto što je u suprotnosti sa biblijskim učenjem iskrivljujući na taj način temeljna načela kršćanstva, ima se smatrati herezom. Pri tome, izraz hereza, ima znatno šire značenje u odnosu na ono koje je danas dominantno – odstupanje od uvriježene ortodoksije, i u ovom kontekstu označava svako pogrešno vjerovanje ili lažnu doktrinu. To je jasno vidljivo u njegovom popisu heretičkih učenja, na čijem početku se nalazi dvadeset hereza koje se nazivaju “majkama krivovjera”, iako su to religijski sistemi koji su vremenski prethodili pojavi samog kršćanstva.¹³

Izraz musliman bio je u potpunosti nepoznat, kako u grčkim, tako i latinskim izvorima tog vremena. Naime, umjesto tog izraza, kojim bi bili nazvani pripadnici islama, koristili su se nazivi koji su, naglašavali i u prvi plan isticali etničku, u potpunosti zanemarujući njihovu religijsku pripadnost, što je imalo za cilj predstaviti Arape kao osvajačku skupinu ljudi koja je prihvatila neka iskrivljena uvjerenja dvije dominantne religije tog području: judaizma i kršćanstva. Izuzetak nije bio ni Ivan Damaščanski koji u svojim raspravama muslimane oslovljava sa tri izraza: Hagarani, Išmaelci i Saraceni. Prva dva izraza povezuju Arape sa Abrahamom (Ibrahimom, a.s.): u prvom slučaju sa njegovom ženom Hagarom, a u drugom slučaju sa njegovim sinom Jišamelom. Stvarna intencija upotrebe ovih termina, kako navode neki autori, jeste poniziti Arape, s obzirom da ih oni dovode u vezu sa Hagarom, drugom Abrahamovom suprugom koja je manje vrijedna od Sare, njegove zakonite supruge.¹⁴ Treći izraz, Saraceni, koji je i prije pojave islama također imao pejorativno značenje pri čemu je označavao nomadske skupine sklone razbojništvu i pljačkanju, Damaščanski dovodi u vezu sa biblijskim stihovima u kojima Sara traži od Abrahama da otjera “sluškinju i njezina sina, jer sin sluškinje ne smije biti baštinik s mojim sinom – s Izakom!” (Postanak, 21,10), čime aludira da su

13 Daniel Janosik, *John of Damascus, first apologist to the Muslims: An exploration of John of Damascus's use of his Trinitarian teachings in his apologetic approach to Muslims in the early period of Islam*, Pickwick publications, Eugene, Oregon, 2016, str. 97.

14 Vidi: Luka Marković, *Polemika ili dijalog s islamom?*, Svjetlo riječi, Livno, 1995, str. 33.

Saraceni kao potomci Abrahamova sina Jišamela “odbačeni”, i manje vrijedni u odnosu na Izakove potomke.¹⁵

Stavovi Ivana Damaščanskog o Muhammedu, a.s.

Prve informacije o Muhammedu, a.s., na evropskom području došle su posredstvom nemuslimana koji su imali neko iskustvo islamskog okruženja, te su posljedično tome, uglavnom iznosili one aspekte života Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., koji su bili polazište za kasniju negativnu percepciju Muhammeda, a.s., čime se htjelo iskazati nepovjerenje prema islamu i njegovom naslijeđu. To je ustvari i temeljna karakteristika vrijednosnih sudova koje o Muhammedu, a.s., iznosi Ivan Damaščanski u svojim djelima. Naime, u njegovim pogledima na život Muhammeda, a.s., primjetno je da je u potpunosti zanemaren historijski aspekt života Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., poput opisa sredine u kojoj je rođen, okolnosti u kojima je živio u Mekki, proces formiranja rane muslimanske zajednice u Medini, kao i brojne druge historijske činjenice na temelju kojih je moguće saznati moralne dimenzije i vrijednosti Muhammedovog, a.s., života. Umjesto takvog pristupa, Damaščanski u svojim djelima iznosi one vrijednosne sudove koji će biti osnov za kasniju negativnu predodžbu o Muhammedu, a.s., u Evropi.

Argumentirajući svoj stav o islamu kao kršćanskoj herezi, Damaščanski smatra da je Muhammed, a.s., ustvari lažni prorok, koji je svoje učenje temeljio na površnom poznavanju Starog i Novog zavjeta te na susretima koje je imao sa arijanskim redovnikom. Naglašavajući susrete sa arijanskim redovnikom, Damaščanski je htio islam dovesti u vezu sa arijanizmom, jednom od najranijih kršćanskih hereza, čiji je osnivač Arije u definiranju odnosa između osoba Trojstva dao minorniji značaj ulozi Sina i Duha Svetog u odnosu na Oca, smatrajući ih Božijim posrednicima u njegovom odnosu prema svijetu i čovjeku. Na

15 D. Janosik, *nav. djelo*, str. 99; Rusmir Mahmutćehajić, “Naslijeđe križarskih ratova u postmodernom svijetu”, *Glasnik*, LXVIII, 11–12, 2006, str. 1094–1096.

taj način, Arije, Isusu daje ulogu stvorenja, dok sve dijelove Svetog pisma koji upućuju na to da on ima jednak položaj s Bogom, razumijeva kao iskazivanje počasti prema Isusu, negirajući tako jedan od temeljnih postulata kršćanstva.¹⁶ Izvor kur'anskog učenja o Isa, a.s., odnosno učenje o Bogu koji nema sudruga, Damašćanski je, između ostalog, pronašao i u susretima Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., sa arijanskim redovnikom kojem ne navodi ime.

Pored isticanja stavova, kojima se nastoji ukazati na utjecaj kršćanskih heretičkih učenja na Muhammeda, a.s., Damašćanski u svojim djelima ističe i neke njegove lične karakteristike, s intencijom da Muhammeda, a.s., predstavi kao nekog ko je nedostojan poslanstva. Dvije bitne odrednice života Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., naglašene posebno tokom njegovog boravka u Medini, a koje su posebno dominantne u djelima Damašćanskog, jesu njegova navodna posvećenost ratu te njegovi navodni nezasići seksualni apetiti. Po srednjevjekovnim standardima, kako ističe Minou Reeves, "Muhammedova poligamija u kasnijim godinama bila je dovoljna da izazove odbacivanje i osudu".¹⁷ Na tragu ovakvih kvalifikacija, čije je začetnik upravo Damašćanski, mnogi kasniji evropski autori su se usredotočili na navodni seksualni život Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., stvarajući dojam da je on bio čovjek nekontrolisanog i neumjerenog snažnog seksualnog apetita.

Ovaj osvrt na stavove o Božijem poslaniku Muhammedu, a.s., koje u svojim djelima iznosi Damašćanski, završit ćemo njegovim argumentima kojima on nastoji dokazati da je Muhammedovo, a.s., poslanstvo lažno. Prije svega, Damašćanski navodi da prema Bibliji postoje strogo definirani uslovi za Božije poslanike, a jedan od njih je i predskazanje događaja iz budućnosti, pa ukoliko poslanik najavi neki događaj koji se ne desi, to je znak

16 Više o arijanzizmu vidi: Alister E. McGrath, *Uvod u kršćansku teologiju*, preveo: Zoran Grozdanov, Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik, Zagreb, 2007, str. 52.

17 Minou Reeves, *Muhammed u Evropi: hiljadu godina stvaranja mitova na Zapadu*, prijevod: Sabina Berberović, Nada Berberović-Dizdarević, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, Informativne novine *Preporod*, Sarajevo, 2018, str. 128.

lažnog poslanstva. Činjenica da Kur'an ne daje nikakve naznake da se Muhammed, a.s., ikada bavio ovom vrstom predskazanja, najbolji je dokaz, prema Damaščanskom, da je on lažni poslanik. Također, da je Muhammed, a.s., istinski poslanik, onda bi potvrdio ono što su potvrdili i raniji poslanici, poput Mojsija, koji ne samo da je najavio Isusov dolazak nego je ukazao da je on božiji sin, te da će biti razapet, da će uskrsnuti i da će biti sudac živih i mrtvih.¹⁸ S obzirom da je ovakva vjerovanja nijekao, te se na taj način suprotstavio ranijim poslanicima, Muhammeda se prema Damaščanskom ne može smatrati istinskim poslanikom.

Percepcija objave i tradicije islama u djelima Damaščanskog

Problematizirajući pitanje poslanstva Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., Damaščanski je također iskazao rezerve naspram njegovih susreta sa melekom Džibrilom. Naime, nastojeći osporiti bilo kakav vid komunikacije Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., sa svijetom transcendencije, Damaščanski je uvjerio kasnije evropske autore da je Muhammed, svoje epileptične napade vješto prikazivao kao posljedice susreta sa melekom Džibrilom, lažno se na taj način predstavljajući kao Božiji poslanik.¹⁹ Stoga i kod kasnijih autora, poput John Lydgate nalazimo slične ideje, kojima se Muhammed, nastoji predstaviti kao izuzetno sposoban manipulator koji je svoje vlastite nedostatke, u ovom slučaju epilepsiju, uspio predstaviti kao vlastitu sposobnost, odnosno kao posljedicu susreta sa melekom Džibrilom.

Sljedeća kritika koju, u kontekstu samog procesa objave, Damaščanski upućuje muslimanima jeste tvrdnja Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., da je primao objavu tokom sna, pri čemu nema svjedoka koji bi potvrdili njegove navode. Naime, Damaščanski zamjera muslimanima što u brojnim životnim situacijama, poput ženidbe, kupoprodaje, posuđivanja, zahtijevaju

¹⁸ D. Janosik, *nav. djelo*, str. 103.

¹⁹ M. Reeves, *nav. djelo*, str. 127.

prisustvo svjedoka, dok kada je posrijedi najvažnija stvar u njihovim životima – odnos sa Bogom, ne traže nikakve svjedoke, a uz to, bespogovorno prihvataju ono što je Muhammedu objavljeno tokom njegovog sna.²⁰

U svojim djelima, Damaščanski je tretirao i određene pravne aspekte religije islama koji imaju svoje utemeljenje u Kur'anu, a kojima on nastoji ukazati na raskalašenost i nemoralnost pojedinih religijskih uvjerenja muslimana. Naime, pozivajući se na četvrtu kur'ansku suru – al-Nisa, on problematizira pitanje poligamije u islamu, koja je dozvoljena muškarcima, a zabranjena ženama. U tom kontekstu, sa mnogo detalja navodi i primjer Zejda, koji se, prema njegovoj interpretaciji, morao razvesti od svoje supruge, Zejneb, kako bi Muhammed mogao zadovoljiti svoju požudu i oženiti je.

S obzirom da muslimani optužuju kršćane za idolopoklonstvo, između ostalog i zbog njihovog posebnog odnosa prema križu, Damaščanski, braneći kršćanstvo pred tom optužbom, osuđuje muslimane zbog njihovog odnosa prema Kabi, odnosno Crnom kamenu. Naime, on tvrdi da postoji kamen koji muslimani dodiruju i ljube, a taj kamen je ustvari glava Afrodite, božice kojoj su se oni ranije klanjali. Osim što na ovakav način ismijava muslimansku obrednu praksu, dovodeći u vezu Crni kamen i Afroditu, koja se u grčkoj mitologiji smatra boginjom ljepote, ljubavi i požude, Damaščanski i na ovakav način nastoji učvrstiti svoju tezu o islamu kao neautentičnoj religiji, koja u sebi uključuje brojne elemente prijašnjih religijskih tradicija. Nadalje, ismijavajući odnos muslimana prema Crnom kamenu, on tvrdi da ga muslimani poštuju iz razloga što je Abraham na njemu imao odnos sa Hagarom, odnosno da je služio kao mjesto na kojem je vezao svoju devu prilikom žrtvovanju svoga sina Izaka.²¹

Zbog svega navedenog, Damaščanski smatra da bi se muslimani trebali stidjeti ovog postupka, te da je puno bolje iskazivati

20 D. Janosik, *nav. djelo*, str. 104.

21 A. Silajdžić, *nav. djelo*, str. 40.

poštovanje prema “Kristovom križu kroz kojim je uništena moć demona i obmana đavola”.²²

Ovakav narativ, koji je sadržavao brojne osude i negativne percepcije religije islama, imao je za cilj predstaviti kršćanima osnove muslimanske vjere i obredne prakse. Na taj način, prezentirajući islam kroz judeo-kršćansku perspektivu, Damašćanski je svakako želio predstaviti islam kao kršćansku herezu, ali je istovremeno nastojao prikazati vlastitu religiju superiornijom u odnosu na religiju muslimana, te na taj način izgraditi veće poštovanje kršćana prema vlastitoj religiji kao takvoj.

Način na koji Damašćanski piše o islamu, sadrži jednu bitnu dimenziju, na koju ukazuje profesor Silajdžić. Naime, važno je imati na umu da Damašćanski svoja djela u kojima ismijava islamsko vjerovanje i praksu, te za muslimane na uvredljiv način govori o Muhammedu, a.s., i objavi, koristeći se različitim pogrđnim nazivima i imenima, piše u dominantno muslimanskoj sredini. Ova činjenice svjedoči nevjerovatnoj slobodi koja je krasila ranu muslimansku zajednicu, zahvaljujući kojoj ovakva i slična djela nisu uništena i spaljena, kao što je bio slučaj sa muslimanima u Španiji.²³

Zaključak

Nakon što smo predstavili osnovne biografske podatke i vrijednosne sudove koje je o religiji islamu iznio Ivan Damašćanski, moguće je ustanoviti nekoliko razloga njegovog interesovanja za religijska učenja i historiju islama. Prije svega, Damašćanski je proveo značajan dio života u muslimanskom okruženju, rađajući administrativne poslove na halifinom dvoru te prevodeći djela sa grčkoga na arapski jezik. Uz to, njegovi dominantno negativni stavovi o islamu, ali i drugim religijskim tradicijama motivirani su nastojanjem da se kršćanstvo predstavi superiornijim u odnosu na druge religije i filozofske pravce, koji prema

²² D. Sahas, *nav. djelo*, str. 150–155.

²³ Vidi: A. Silajdžić, *nav. djelo*, str. 45.

razumijevanju Ivana Damaščanskog imaju status kršćanske hereze.

Iz tog razloga Damaščanski govori o Muhammedu, a.s., kao lažnom poslaniku koji je svoje učenje preuzeo iz biblijskog teksta kojeg je površno poznao, odnosno do kojeg je došao posredstvom arijanizma, jedne od najranijih kršćanskih hereza. Promatrajući djelovanje Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., kroz prizmu biblijskog učenja, Damaščanski naglašava da on nije ispunio dva temeljna uslova koja Sveto pismo navodi za poslanstvo: predskazanje događaja iz budućnosti te saglasje sa ranijim prorocima koji, ne samo da su najavili Isusov dolazak nego su ukazali i na određene postulate kršćanske religije.

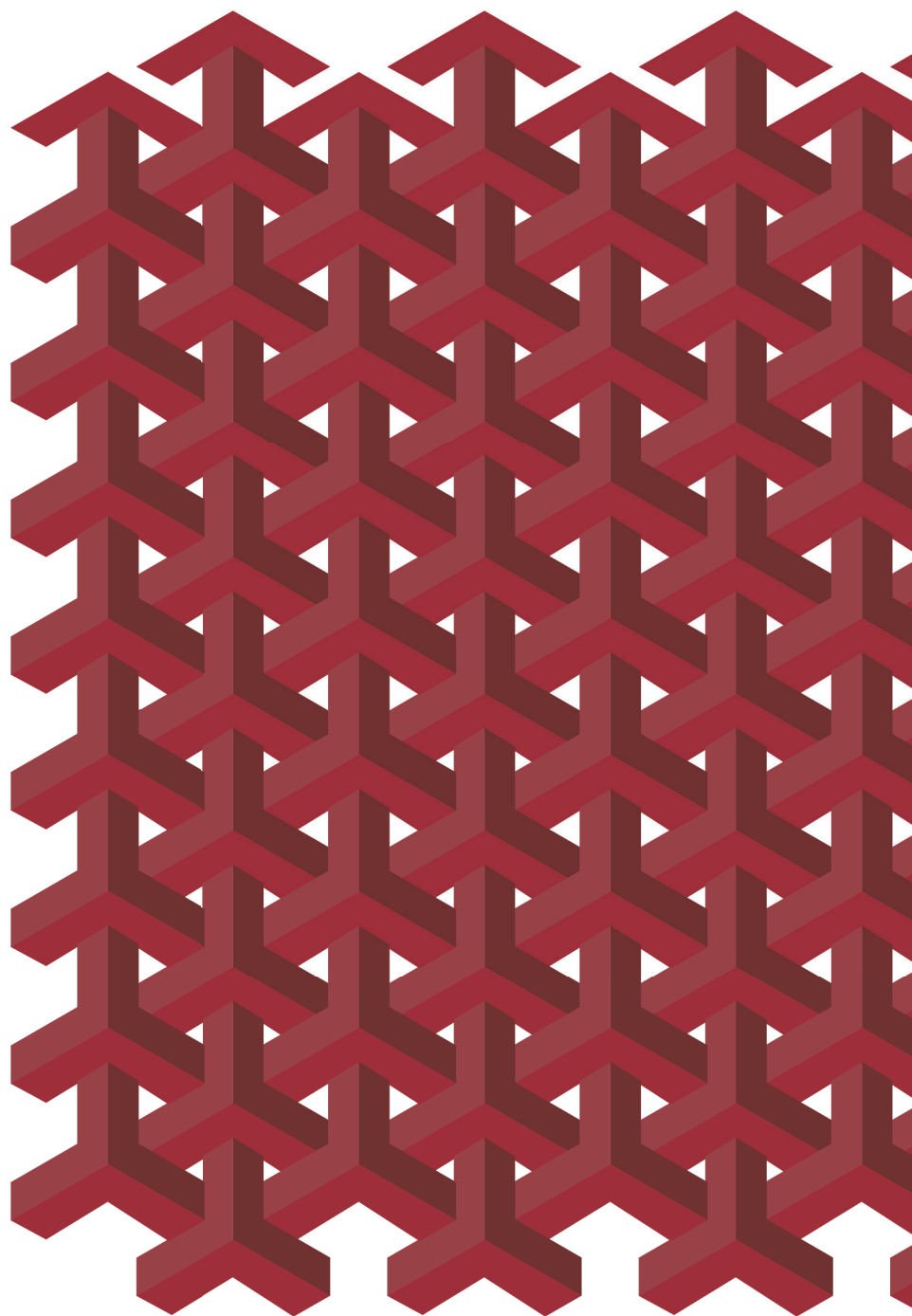
Na sličnim pretpostavkama Damaščanski govori i o temeljnom izvoru islama – Kur'anu, smatrajući da je Muhammed, a.s., svoje epileptične napade pravdao susretima sa melekem Džibrilom, istovremeno optužujući muslimane da u brojnim životnim situacijama traže prisustvo svjedoka, dok kada je u pitanju objava, za koju Božiji poslanik Muhammed, a.s., tvrdi da mu je dolazila i tokom sna, ne traže nikakve svjedoke.

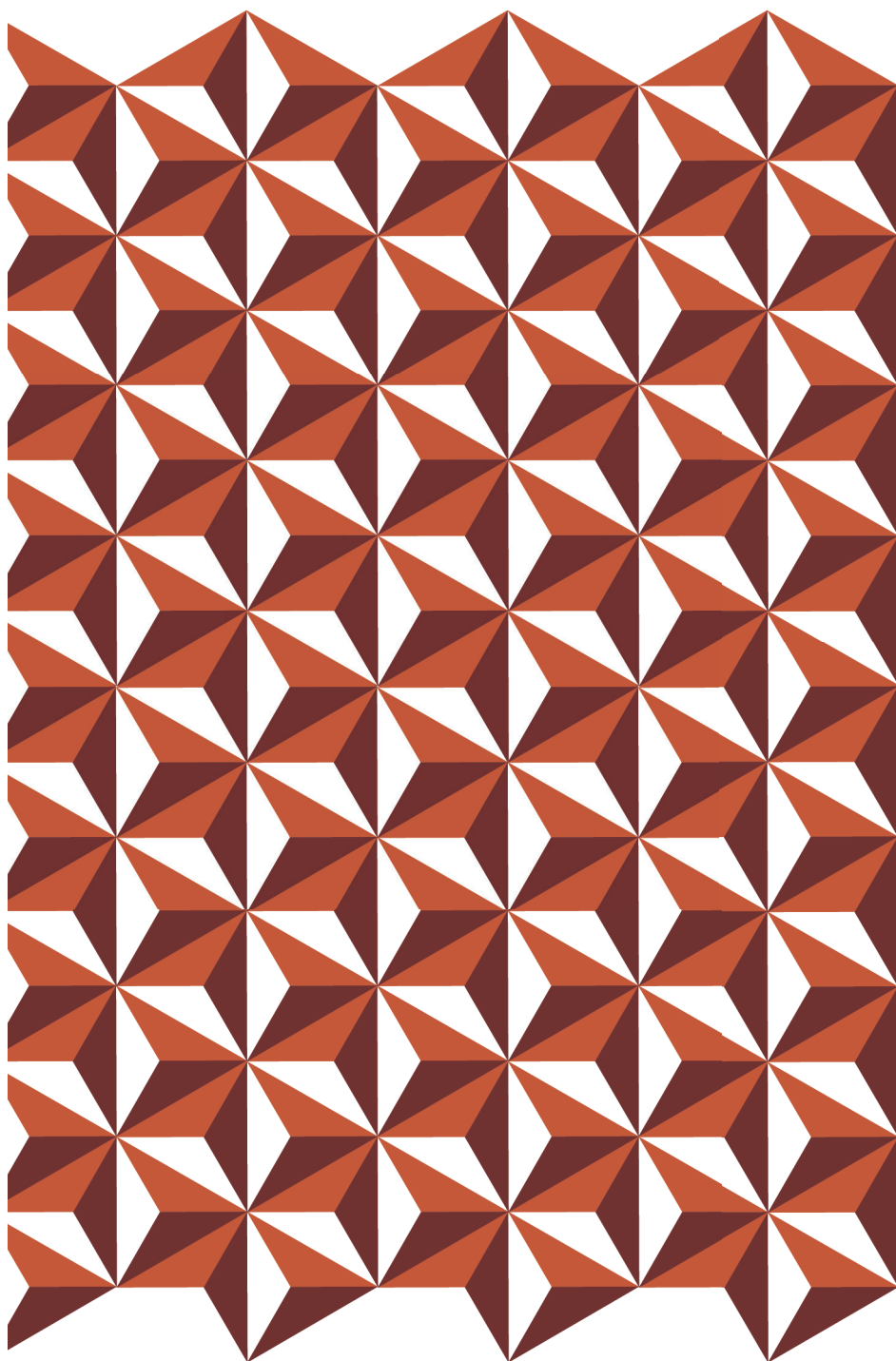
Prema tome, imajući na umu način na koji Damaščanski iznosi svoje sudove o islamu kao i motive na kojima su takvi sudovi nastali, možemo zaključiti da je njegov diskurs o islamu dominantno teološke naravi, s obzirom da je religijska učenja islama uglavnom promatrao iz perspektive vlastitih religijskih uvjerenja.

Uz izuzetak profesora Silajdžića i Hafizovića, koji su se bavili djelima Ivana Damaščanskog, ona nisu doživjela značajniju analizu među domaćim, posebno muslimanskim autorima, iako je njihov značaj ogroman, posebno u pogledu razumijevanja rane povijesti kršćanskih odnosno prema muslimanima i njihovim religijskim uvjerenjima. Pored toga, bitno je naglastiti da je, u okviru master studija *Međureligijski studiji i izgradnja mira*, pod mentorstvom docenta Orhana Jašića u procesu izrada master teze magistra Miloša Nenazića, koja će dodatno i sveobuhvatnije rasvijetliti pitanja koja smo načelno tretirali u ovom radu.

Literatura

- Damskin, Jovan, "Razgovor muhamedanca i hrišćanina" u: *Sveti Oci u prevodu na srpski jezik*, (Radomir Popović), Akademija Srpske pravoslavne crkve za umjetnost i konzervaciju", Beograd, 2017.
- Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsay Jones, Vol 7, Thomson Gale, Detroit, 2005.
- Gilson, Etienne, *Filozofija u srednjem vijeku*, preveo: Dušan Janić, Demetra, Zagreb, 2011.
- Hafizović, Rešid, *Islam u kulturnom identitetu Europe*, Naučnoistraživački institut "Ibn Sina", Sarajevo, 2018.
- Husseini, Sara Leila, *Early Christian-Muslim debate on the unity of God: three Christian scholars and their engagement with Islamic thought (9th century c.e.)*, Brill, Laiden, 2014.
- Janosik, Daniel, *John of Damascus, first apologist to the Muslims: An exploration of John of Damascus's use of his Trinitarian teachings in his apologetic approach to Muslims in the early period of Islam*, Pickwick publications, Eugene, Oregon, 2016.
- Kindić, Zoran, *Uvod u filozofiju religije*, Filozofska komuna, Beograd, 2016.
- Mahmutćehajić, Rusmir, "Naslijeđe križarskih ratova u postmodernom svijetu", *Glasnik*, LXVIII, 11–12, 2006.
- Marković, Luka, *Polemika ili dijalog s islamom?*, Svjetlo riječi, Livno, 1995.
- McGrath, Alister, *Uvod u kršćansku teologiju*, preveo: Zoran Grozdanov, Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik, Zagreb, 2007.
- Minuo Reeves, *Muhammed u Evropi: hiljadu godina stvaranja mitova na Zapadu*, prijevod: Sabina Berberović, Nada Berberović-Dizdarević, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, Informativne novine *Preporod*, Sarajevo, 2018.
- Omerbašić, Ševko, *Islam i muslimani u Hrvatskoj*, Mešihat islamske zajednice u Hrvatskoj, Zagreb, 2010.
- Sahas, J. Daniel, *John of Damascus on Islam*, Brill, Laiden, 1972.
- Silajdžić, Adnan, *Islam o otkriću kršćanske Evrope: povijest međureligijskog dijaloga*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003.
- Silajdžić, Adnan, Samir Beglerović, *Akaidaska učenja Ebu Hanife*, El-Kalem, Sarajevo, 2016.
- Šagi-Bunić, Tomislav, *Povijest kršćanske literature*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1976.





NEDIM BEGOVIĆ

Pretpostavke za nasljeđivanje u šerijatskom i bosanskohercegovačkom nasljednom pravu

Nedim Begović

*vanredni profesor na
Katedri za fikh
nedim.begovic@fin.unsa.ba*

Stručni rad:

Primljeno: 03. 08. 2022.
Prihvaćeno: 14. 10. 2022.

Ključne riječi

pretpostavke za nasljeđivanje,
šerijatsko nasljedno pravo,
bosanskohercegovačko
nasljedno pravo

Sažetak

Predmet ovog članka je komparativna analiza pravila šerijatskog i bosanskohercegovačkog nasljednog prava koja uređuju pretpostavke za nasljeđivanje. Radi se o sljedećim pretpostavkama: smrt ostavitelja, postojanje zaostavštine, postojanje nasljednika sposobnog za nasljeđivanje i pravni osnov za nasljeđivanje. Osnovni cilj rada je da ustanovi u kojoj mjeri je prisutna podudarnost, odn. razilaženje dvaju normativnih sistema kod reguliranja spomenutih pretpostavki. Predmet analize i poređenja su odredbe zakona o nasljeđivanju koji su u primjeni u Bosni i Hercegovini i relevantni tekstovi šerijatskog nasljednog prava. Autor tvrdi da je uočljiva sličnost između dvaju sistema na razini općih principa koji uređuju pretpostavke za nasljeđivanje, dok se razlike javljaju kod detaljnih pravila o pojedinim pretpostavkama.

Conditions for Inheritance in Sharia and Bosnian-Herzegovinian Inheritance Law

شروط الوراثة في الفرائض الشرعية والبوسنية

Keywords:

conditions for inheritance, Sharia inheritance law, Bosnian inheritance law

الكلمات المفتاحية:

شروط الوراثة، الفرائض الشرعية،
الفرائض البوسنية

166

Abstract:

The subject of this article is a comparative analysis of the rules of Sharia and Bosnian-Herzegovinian inheritance law that regulate the conditions for inheritance. These are the following conditions: the death of the testator, the existence of an inheritance, the existence of an heir capable of inheriting and the legal basis for inheritance. The main goal of the work is to establish the extent to which there is congruence or divergence of the two normative systems in regulating the mentioned conditions. The subject of analysis and comparison are the provisions of the law on inheritance that are in force in Bosnia and Herzegovina and the relevant texts of Sharia inheritance law. The author claims that the similarity between the two systems is noticeable at the level of general principles governing the conditions for inheritance, while the differences appear in the detailed rules on individual conditions.

الملخص:

إن موضوع هذا البحث تحليل مقارنة لأحكام الفرائض الشرعية والبوسنية التي تضبط شروط الوراثة. وتلك الشروط هي كما يلي: وفاة المورث، وجود الميراث، وجود الوارث الكفء للوراثة والأساس القانوني للوراثة. وهدف البحث الأساسي هو أن يحدّد إلى أي درجة يتوافق، أي يفترق النظامان المعياريان عند ضبط الشروط المذكورة. ومادة التحليل والمقارنة أحكام الوراثة القانونية التي يتمّ تطبيقها في البوسنة والهرسك والنصوص المهمة للفرائض الشرعية. فيدعي المؤلف أنه تلاحظ وجوه الشبه بين النظامين في مستوى المبادئ العامة التي تضبط شروط الوراثة، بينما تظهر وجوه الخلاف عند الأحكام التفصيلية عن الشروط المعينة.

Uvod

Šerijatsko nasljedno pravo (feraiž) primjenjivalo se na muslimansko stanovništvo u Bosni i Hercegovini (BiH) od uspostavljanja osmanlijskog političkog i pravnog poretka u 15. st. pa sve do polovine 20. st. kada su šerijatski sudovi ukinuti, a predmeti kojima su se oni bavili predati u nadležnost građanskih sudova. U vrijeme austrougarske okupacije, odn. aneksije (1918–1878), a potom u okviru monarhističke Jugoslavije (1941–1918) susret šerijatskog prava sa evropskim svjetovnim zakonima rezultirao je nastankom prvih naučnih djela na bosanskom jeziku koja se bave ustanovama nasljednog prava iz komparativnopravne perspektive.¹ Interes za proučavanjem šerijatskog nasljednog prava iz spomenute vizure prisutan je u određenoj mjeri i u recentnom periodu.² Premda šerijatsko (nasljedno) pravo danas nije dio pozitivnog prava u našoj zemlji, ono i dalje ima svoje mjesto u svijesti bosanskohercegovačkih muslimana koji tragaju za načinom kako da unutar postojećeg zakonskog okvira usklade svoje postupanje sa islamskim moralnim i pravnim načelima i vrijednostima šerijata.³ Otuda komparativnopravna istraživanja ove vrste imaju svoju ne samo naučno-teorijsku nego i društvenu opravdanost i značaj.

Predmet ovog rada jeste komparativna analiza pretpostavki za nasljeđivanje u šerijatskom i bosanskohercegovačkom pravu. Naime, da bi uopće došlo do nasljeđivanja, potrebno je kumulativno ispunjenje određenih pretpostavki u oba pravna

- 1 V. Abdulah Škaljić, *Šerijatsko nasljedno pravo* (Sarajevo: Državna štamparija, 1941); Alija Silajdžić, *Testamenat u šeriatskom pravu* (Sarajevo: Državna tiskara u Sarajevu, 1941). V. još Nedim Begović, "Angažman Alije Silajdžića na polju nauke šerijatskog prava", u: Ahmet Alibašić i dr. (ur.), *Islamska pravna kultura u tranziciji: Eseji u čast Fikreta Karčića* (Sarajevo: Centar na napredne studije, 2020), str. 289–300.
- 2 V. npr. Ajdin Huseinspahić, "Mjesto šerijatskog nasljednog prava kod bosanskohercegovačkih muslimana u prošlosti i sadašnjosti", *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Zenici*, 2016, vol. 14, str. 67–95; Ana V. Čović i Bogdana M. Stjepanović, "Nasljeđivanje u šerijatskom pravu sa osvrtom na položaj vanbračne dece", *Strani pravni život*, 2022, vol. LXVI, br. 2, str. 261–283.
- 3 V. sekciju "Nasljedno pravo" u okviru rubrike "Pitanja i odgovori", www.islamskazajednica.ba, <https://www.islamskazajednica.ba/index.php/nasljedno-pravo>, pristupljeno: 25. 8. 2022.

sistema. Radi se o smrti ostavitelja, postojanju zaostavštine, postojanju nasljednika sposobnog za nasljeđivanje i pravnom osnovu pozivanja na nasljeđe. Dolazi se do zaključka da na nivou općih principa postoji sličnost između dva pravna sistema kada je u pitanju normiranje pretpostavki za nasljeđivanje. Ona se prevashodno očituje u činjenici da i šerijatsko i bosanskohercegovačko nasljedno pravo traže kumulativno ispunjenje četiri pretpostavke za nasljeđivanje: smrt ostavitelja, postojanje zaostavštine, postojanje nasljednika sposobnog za nasljeđivanje i pravni osnov pozivanja na nasljeđe. Razlike se javljaju u pogledu normiranja detaljnih pravila vezanih za pojedine pretpostavke za nasljeđivanje, kao što su npr. ona koja se tiču koncepta zaostavštine, razloga nedostojnosti nasljednika i dopuštenih pravnih osnova za nasljeđivanje.

Smrt ostavitelja

Kao ostavitelj u oba pravna sistema može se javiti samo fizičko lice. Prestanak njegovog pravnog subjektiviteta jedan je od uvjeta koji moraju biti ispunjeni da bi moglo doći do nasljeđivanja. Taj prestanak podrazumijeva smrt fizičkog lica koja može biti faktička i pravna, tj. ona koja je utvrđena sudskom odlukom. Zapravo, u ovom drugom slučaju radi se o dokazivanju faktičke smrti ili proglašenju nestale osobe umrlom putem sudske odluke. U šerijatskopravnoj literaturi na arapskom jeziku faktička smrt označava se pojmom *mevt hakiki*, a njeno utvrđivanje sudskim putem *subut mevt*, dok se za pravnu smrt koristi termin *mevt hukmi*.⁴

Prema odredbama bosanskohercegovačkog nasljednog prava, nasljedstvo osobe otvara se njenom smrću ili proglašenjem osobe umrlom. Kao dan otvaranja nasljeđa osobe koja je proglašena umrlom uzima se dan kada je rješenje o proglašenju postalo pravosnažno, ako u samom rješenju nije utvrđen drugi

4 Drago Bago (i dr.), *Osnovi nasljednog prava* (Sarajevo: "To je to", 1991), str. 17; Mehmed Ali Čerimović, *Šerijatsko nasljedno pravo (feraiž)* (Sarajevo: Državna štamparija u Sarajevu, 1937), str. 11–12.

datum smrti.⁵ Identično rješenje usvojeno je u šerijatskom pravu. Tako će imovinu ostavitelja čija je faktička smrt utvrđena sudskom odlukom naslijediti njegovi nasljednici koji su bili živi na datum kada je faktička smrt dokazana. U slučaju kada sud proglaši nestalo lice umrlim, kao dan smrti uzet će se datum na koji je sud donio odluku, pa će njegovu zaostavštinu naslijediti nasljednici koji budu živi na dan proglašenja smrti.⁶

Pod nestalim licem (*mefkud*) podrazumijeva se u šerijatskom pravu “ona osoba za čije se mjesto boravka ne zna, kao ni to da li je živa ili mrtva”.⁷ Nestala lica pokreću dva problema u nasljednom pravu: prvo, kada i pod kojim uvjetima njihova imovina može biti proglašena zaostavštinom i učinjena objektom nasljeđivanja i drugo, da li nestala lica participiraju u nasljeđivanju imovine svojih ostavitelja? Što se tiče prvog pitanja, u klasičnoj hanefijskog razradi šerijatskog prava zauzeto je stajalište da se, po principu kontinuiteta (*istishab*),⁸ nestalo lice smatra živim sve dok ne pomru svi iz njegove generacije u mjestu življenja. Imam Ebu Hanife je fiksirao to vrijeme na 120 godina od datuma njegovog rođenja, dok su imami Muhammed i Ebu Jusuf ograničili period na 110, odn. 105 godina. Međutim, kasniji hanefijski pravници usvojili su kao zvaničan stav mezheba da se presumira smrt nestalog lica nakon što protekne 90 godina od njegovog rođenja.⁹ Ovaj stav je usvojen u kodifikaciji šerijatskog personalnog prava egipatskog pravnik Muhameda Kadri-paše *El-Ahkam eš-šer’ijje fi el-ahval eš-šahsijje*. Tako se navodi da “potvrdit će se smrt nestale osobe kada izumre

5 Članovi 155. i 156, Zakon o nasljeđivanju u Federaciji Bosne i Hercegovine (*Sl. novine Federacije Bosne i Hercegovine*, 80/14, 32/19); članovi 146. i 147, Zakon o nasljeđivanju (*Sl. glasnik Republike Srpske*, 1/09, 55/09, 91/16, 28/19 i 82/19); članovi 160. i 161, Zakon o nasljeđivanju Brčko Distrikta Bosne i Hercegovine (*Sl. glasnik Brčko Distrikta Bosne i Hercegovine*, 36/17).

6 M. A. Ćerimović, *Šeriatsko nasljedno pravo*, str. 90.

7 Član 571, Muhammad Qadri-paša, *Al-Ahkam aš-šar’iyya fi al-ahwal aš-šahsiyya: Kodeks šerijatskih propisa o ličnom statusu*, prijevod s arapskog i komentar: Husein Kavazović (Sarajevo: El-Kalem, 2020), str. 199.

8 Više o ovom principu metodologije islamskog prava v. Mohammad Hashim Kamali, *Principi islamske jurisprudencije*, prijevod: Nedim Begović (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2017), str. 331–342.

9 Hamid Khan, *The Islamic Law of Inheritance: A Comparative Study of Recent Reforms in Muslim Countries* (Oxford: Oxford University Press, 2007), str. 60.

njegova generacija u mjestu u kojem je rođen. A ako bude teško doći do podataka o njegovoj generaciji a sudija presudi da je mrtav poslije 90 godina od njegova rođenja, njegova presuda je postala punovažna”.¹⁰ Prema jednom fleksibilnijem stajalištu u hanefijskom mezhebu, sud može, sudeći prema okolnostima slučaja, donijeti odluku o proglašenju nestale osobe umrlom.¹¹

Prethodni stav više korespondira s aktualnim zakonskim rješenjima u BiH prema kojima je za proglašenje nestale osobe umrlom i dokazivanje smrti nadležan sud na čijem području je ta osoba imala posljednje prebivalište ili, alternativno, boravište.¹² Prijedlog za proglašenje nestale osobe umrlom ili za dokazivanje smrti može podnijeti svaka fizička ili pravna osoba koja ima za to pravni interes, kao i zainteresirani organ. Naprimjer, zainteresirana lica mogu biti nasljednici ili legatari nestale osobe ili, pak, njegovi poslovni partneri koji žele odijeliti svoju imovinu od zaostavštine nestalog lica.¹³ Prijedlog treba da sadrži naziv suda, ime i prezime osobe za koju se predlaže da se proglasi umrlom, odn. čiju smrt treba dokazati, njen datum rođenja i posljednje prebivalište, odn. boravište, činjenice na kojima se prijedlog temelji, dokaze kojima se potvrđuju date činjenice, pravni interes predlagачa za podnošenje prijedloga (npr. provođenje ostavinskog postupka), ime i prezime, odn. naziv predlagачa i njegovu adresu. Uz prijedlog se podnosi izvod iz matične knjige rođenih za osobu na koju se prijedlog odnosi. Po prijemu prijedloga sud će provesti postupak koji je uređen relevantnim odredbama procesnog prava i donijeti rješenje kojim se nestalo lice proglašava

10 Član 578, M. Qadri-paša, *Al-Ahkam aš-šar'iyya*, str. 200–201.

11 H. Khan, *The Islamic Law of Inheritance*, str. 60; M. Qadri-paša, *Al-Ahkam aš-šar'iyya*, str. 201.

12 Član 60, Zakon o vanparničnom postupku, *Sl. novine FBiH*, 2/98, 39/04, 73/05, 80/14 i 11/21. Još je H. Muratbegović ukazao na poteškoće koje u pogledu proglašenja nestalih muslimana umrlim proizvode propisi koji uključuju kategoriju vršnjaka nestalog lica, odn. presumpciju da je navršio 90 godina života. Zastupao je stav da se naši šerijatski sudovi u ovom pitanju mogu osloniti na pravila vanparničnog postupka koje donosi država, referirajući se pritom na praksu šerijatskih sudova u Egiptu nakon 1920. godine. V. Hasib Muratbegović, *Tumač šerijatskih propisa hanefijskog mezheba o ženitbi, obitelji i nasljedstvu* (Zagreb: Naklada Ministarstva pravosuđa i bogoštovlja, 1944), str. 367.

13 Jozo Čizmić, “Proglašenje nestale osobe umrlom u pravu Federacije Bosne i Hercegovine, s osvrtom na hrvatsko pravo *de lege lata* i *de lege ferenda*”, *Zbornik Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci*, 2014, vol. 35, br. 1, str. 395–396.

umrlim ili kojim se utvrđuje smrt osobe, i to pod uvjetom da su ispunjeni propisani zakonski uvjeti. Tako će se, prema zakonima o vanparničkom postupku koji su na snazi u BiH, umrlom osobom proglasiti: (a) osoba o čijem životu za posljednjih pet godina nije bilo nikakvih vijesti, a od čijeg rođenja je proteklo šezdeset godina; (b) osoba o čijem životu za posljednjih pet godina nije bilo nikakvih vijesti, a za koju je vjerovatno da više nije živa; (c) osoba koja je nestala u brodolomu, saobraćajnoj nesreći, poplavi, požaru, zemljotresu ili drugoj neposrednoj smrtnoj opasnosti, a o čijem životu nije bilo vijesti u periodu od šest mjeseci od dana prestanka te opasnosti i (d) osoba koja je nestala u ratu ili u vezi sa ratnim dešavanjima, a o čijem životu nije bilo vijesti u razdoblju od godinu dana od prestanka ratnih neprijateljstava.¹⁴

Postojanje zaostavštine

Zaostavština kao pravni pojam može se koristiti za označavanje imovine neke osobe tek nakon njene smrti, odn. prestanka njenog pravnog subjektiviteta. Tek tada njegova imovina zapravo postaje zaostavštinom koja se putem nasljeđivanja prenosi na njegove nasljednike.¹⁵

Prema M. A. Čerimoviću, zaostavština u šerijatskom pravu (ar. *terike* ili *metrukāt*) predstavlja “imovinu ostavitelja o kojoj je riječ pri nasljeđivanju”.¹⁶ Pritom, svejedno je da li se radi o pokretnoj ili nepokretnoj imovini, onoj koju je sam ostavitelj stekao nasljeđivanjem ili vlastitim privređivanjem.¹⁷

U nasljednom pravu BiH ostavština podrazumijeva imovinu “ostavioca koju je on imao za vrijeme svog života”.¹⁸ Tako se

14 Član 61. stav (1), Zakon o vanparničnom postupku, *Sl. novine FBiH*, 2/98, 39/04, 73/05, 80/14 i 11/21; član 61. stav (1), Zakon o vanparničkom postupku, *Sl. novine RS*, 36/09, 91/16; član 58. stav (1), Zakon o vanparničnom postupku, *Sl. glasnik BDBiH*, 5/01, 36/17.

15 D. Bago i dr., *Osnovi nasljednog prava*, str. 17.

16 M. A. Čerimović, *Šerijsko nasljedno pravo*, str. 11.

17 Ovo pravilo striktno važi u sunijskom nasljednom pravu, dok šiijsko nasljedno pravo poznaje određene izuzetke. Tako npr. udovica ostavitelja koja ima djecu nasljeđuje udio u zemlji koja je pripadala njenom suprugu, dok udovica bez djece nema pravo na nasljeđivanje zemlje svog supruga (v. H. Khan, *The Islamic Law of Inheritance*, str. 38).

18 D. Bago i dr., *Osnovi nasljednog prava*, 17.

u zakonima o nasljeđivanju FBiH i BDBiH normira “nasljeđivati se mogu stvari i prava koja pripadaju fizičkim licima, osim onoga što se ne može naslijediti zbog svoje pravne prirode ili po zakonu”.¹⁹ Zakon o nasljeđivanju RS sadrži kompatibilnu odredbu prema kojoj “zaostavštinu čine sva nasljeđivanju podobna prava koja su ostaviocu pripadala do trenutka smrti”.²⁰

S obzirom da pojam imovina u savremenoj nauci građanskog prava obuhvata skup imovinskih prava određenog pravnog subjekta, bez njegovih imovinskih obaveza, postavlja se pitanje da li zaostavština u dvama pravnim sistemima obuhvata samo imovinska prava ostavitelja ili, pak, i njegove imovinske obaveze? U šerijatskom pravu zaostavština obuhvata kako imovinska prava, tako i obaveze koje je ostavitelj imao prema drugima. Naime, pravilo je da se iz zaostavštine (*terike*) prvo podmire troškovi liječenja i potrebe umrle osobe od smrti do ukopa, a zatim isplate njeni dugovi i izvrši oporuka (*vasijjet*). Nasljednicima se dijeli samo “čista zaostavština”, tj. imovinska prava koja preostanu nakon podmirenja prethodnih obaveza. Drugim riječima, obaveze ostavitelja podmiruju se prije efektivne podjele zaostavštine. O tome brine staratelj zaostavštine (*vasijj*) kojeg je ostavitelj imenovao oporukom, odn. sami punoljetni nasljednici ili, pak, staratelj kojeg sud imenuje u slučajevima kao što su npr. ako su među nasljednicima maloljetne ili neuračunljive osobe, ako nasljednici, makar i punoljetni, neće da udovolje nalogu suda da se izmire ostavinski dugovi, ako je potrebno pokrenuti parnicu radi naplate potraživanja u korist zaostavštine, a nasljednici su maloljetni, ako je neko od nasljednika nepoznat, a zaostavština ima dugove i dr.²¹

Da zaostavština u bosanskohercegovačkom nasljednom pravu obuhvata ne samo imovinska prava nego i imovinske

19 Član 2, Zakon o nasljeđivanju FBiH; član 2, Zakon o nasljeđivanju BDBiH.

20 Član 2. stav (2), Zakon o nasljeđivanju.

21 H. Muratbegović, *Tumač šerijatskih propisa*, str. 417. Postavljanje privremenog staratelja zaostavštine u određenim slučajevima (npr. kada su nasljednici nepoznati ili nepoznatog boravišta) predviđa i bosanskohercegovačko nasljedno pravo (član 161, Zakon o nasljeđivanju FBiH; član 152, Zakon o nasljeđivanju RS).

obaveze ostavitelja zaključuje se iz zakonskih odredbi prema kojima nasljednici odgovaraju za dugove ostavitelja do visine vrijednosti naslijeđene imovine. Njihova odgovornost je solidarna, što znači da se dugovi ostavitelja dijele među nasljednicima srazmjerno njihovim nasljednim dijelovima, ako testamentom, odn. ugovorom o nasljeđivanju nije drugačije određeno.²² Prema tome, razlika između dva pravna sistema sastoji se u tome što u šerijatskom pravu na nasljednike prelaze samo imovinska prava ostavitelja (nakon podmirenja njegovih obaveza), dok u nasljednom pravu BiH na nasljednike prelaze i imovinske obaveze ostavitelja za koje oni odgovaraju do visine vrijednosti naslijeđene imovine.

Od općeg pravila da zaostavština obuhvata imovinska prava i obaveze ostavitelja u času njegove smrti bosanskohercegovačko nasljedno pravo predviđa određene izuzetke:

- a. ostaviteljevi potomci i usvojenici koji su živjeli u domaćinstvu sa ostaviteljem i svojim radom, zaradom ili na drugi način pomagali mu u privređivanju, imaju pravo zahtijevati da im se iz zaostavštine izdvoji onaj dio koji odgovara njihovom doprinosu povećanju vrijednosti ostaviteljeve imovine. Tako izdvojeni dio ne spada u zaostavštinu, ne uzima se u obzir prilikom izračunavanja nužnog nasljednog dijela, niti se uračunava nasljedniku u njegov nasljedni dio;²³
- b. nadživjelom bračnom partneru i ostaviteljevim potomcima koji su sa ostaviteljem živjeli u zajedničkom domaćinstvu pripadaju predmeti domaćinstva koji služe zadovoljenju svakodnevnih potreba, kao što su namještaj, pokućstvo i sl., osim ako se radi o predmetima veće vrijednosti (npr. stilski namještaj, pozlaćeno posuđe).²⁴

22 Član 172, Zakon o nasljeđivanju FBiH; član 163, Zakon o nasljeđivanju RS; član 177, Zakon o nasljeđivanju BDBiH. Dodatno, član 5. stav (5) Zakona o nasljeđivanju FBiH i član 5. stav (5) Zakona o nasljeđivanju BDBiH ukazuju na princip univerzalne sukcesije: "Ko je naslijedio ostavitelja, njegov je sveopći pravni sljednik".

23 Član 35, Zakon o nasljeđivanju FBiH; član 39, Zakon o nasljeđivanju BDBiH. Slične odredbe sadrži član 2. stavovi (3) i (4) Zakona o nasljeđivanju RS.

24 Član 38, Zakon o nasljeđivanju RS; član 40, Zakon o nasljeđivanju BDBiH.

Izuzetak pod (a), u dijelu koji se tiče ostaviteljevih potomaka, poznaje i šerijatskoppravna nauka, a uvjet je da je za života ostavitelja postojao pismeni ili usmeni sporazum između ostavitelja i nasljednika kojim se precizira imovinski doprinos nasljednika povećanju vrijednosti ostaviteljeve zaostavštine.²⁵ Naprimjer, u slučaju kada su ostavitelj i njegov sin svojim novčanim ulaganjima i radom ravnopravno doprinijeli izgradnji porodične kuće, prilikom nasljeđivanja 1/2 kuće bit će tretirana kao imovina sina i izdvojena iz zaostavštine. Preostala 1/2 kuće bit će raspodijeljena između sina i kćerke kao nasljednicima ostavitelja.²⁶

Za razliku od prethodnih primjera, postoje situacije u kojima određena imovinska prava ulaze u obračun vrijednosti zaostavštine premda ona ne pripadaju ostavitelju u momentu njegove smrti.²⁷ Tako se u bosanskohercegovačkom nasljednom pravu pokloni koje je ostavitelj učinio za života nekom od zakonskih nasljednika, uključujući i one za koje je ostavitelj izričito izjavio da se ne uračunavaju nasljedniku u njegov nasljedni dio, kao i pokloni koje je ostavitelj u posljednjoj godini svog života učinio drugim osobama koje nisu njegovi nasljednici, osim manjih uobičajenih poklona, uračunavaju u vrijednost zaostavštine na osnovu koje se izračunava nužni nasljedni dio.²⁸ U šerijatskom pravu osoba, u principu, ima punu slobodu raspolaganja svojom imovinom za života, uključujući i činjenje poklona, a njegovi nasljednici nemaju pravo osporavati njene poslovne transakcije.²⁹ Postoji samo jedno ograničenje koje je utemeljeno na sunnetu Poslanika (a. s.), naime da poklonodavac ne favorizira jedno svoje dijete nad drugim.³⁰ S obzirom da šerijatsko pravo

25 "Zajedničko ulaganje u kuću i podjela", *Pitanja i odgovori – Nasljedno pravo*, <https://www.islamskazajednica.ba/index.php/nasljedno-pravo/1761-zajedni-ulaganje-u-ku-i-podjela->, pristupljeno: 25. 8. 2022.

26 "Testament", *Pitanja i odgovori – Nasljedno pravo*, <https://www.islamskazajednica.ba/index.php/nasljedno-pravo/2410-testament>, pristupljeno: 25. 8. 2022.

27 D. Bago i dr., *Osnovi nasljednog prava*, str. 19.

28 Član 31. stav (1), tačka 3), Zakon o nasljeđivanju FBiH; član 33. stav (1) tačka c), Zakon o nasljeđivanju RS; Član 35. stav (1), Zakon o nasljeđivanju BDBiH.

29 H. Khan, *The Islamic Law of Inheritance*, str. 39.

30 Za diskusiju o liberalnosti šerijatskog prava u ovom pogledu v. David S. Powers, "The Islamic Inheritance System: A Socio-Historical Approach", *Arab Law Quarterly*, vol. 8, br. 1 (1993), str. 20–22.

ograničava slobodu testamentarnog raspolaganja imovinom na 1/3 zaostavštine, štiteći time zakonske nasljednike ostavitelja, ono nije imalo potrebu da razvija ustanovu nužnih nasljednih dijelova. Pokloni koje bi ostavitelj učinio za života nekom od nasljednika (npr. otac je novačno pomogao jedno od svoje djece prilikom kupovine kuće) ne uračunavaju se u zaostavštinu, osim ako je ostavitelj izjavio tokom života da se poklon uračuna u nasljedni dio poklonoprimeca ili ako se o tome dogovore nasljednici prilikom raspodjele zaostavštine.³¹

Postojanje nasljednika

Da bi došlo do nasljeđivanja zaostavštine, nužno je postojanje živog nasljednika u momentu smrti ostavitelja.³² Kao izuzetak od ovog pravila, oba pravna sistema predviđaju da se začeto, ali još nerođeno dijete (nasciturus) tretira kao nasljednik pod određenim uslovima, naime (a) da je dijete začeto do trenutka smrti ostavitelja i (b) da se dijete rodi živo.³³ Pravo začetog djeteta štiti se u šerijatskom pravu tako što se čuva njegov nasljedni dio, odn. cijela zaostavština ako je jedini nasljednik ili ako je takvog stepena srodstva da isključuje ostale potencijalne nasljednike iz nasljeđivanja.³⁴

Pored gornjih pravila, postoji još jedna sličnost između šerijatskog i bosanskohercegovačkog nasljednog prava u pogledu normiranja ove pretpostavke za nasljeđivanje. Naime, u slučaju kada dva ili više lica koja se, potencijalno, uzajamno mogu nasljeđivati izgube život u istom događaju (npr. automobilskoj nesreći, požaru, brodolomu i sl.), važit će pravna presumpcija

31 "Kako podijeliti nasljedstvo?", *Pitanja i odgovori – Nasljedno pravo*, <https://www.islam-skazajednica.ba/index.php/nasljedno-pravo/1773-kako-podijeliti-nasljedstvo>, pristupljeno: 25. 8. 2022.

32 Član 582, M. Qadri-paša, *Al-Ahkam aš-šar'iyya*; član 157. stav (1), Zakon o nasljeđivanju FBiH; član 148. stav (1), Zakon o nasljeđivanju RS; član 162. stav (1), Zakon o nasljeđivanju BDBiH.

33 M. A. Čerimović, *Šerijatsko nasljedno pravo*, str. 12; član 157. stav (2), Zakon o nasljeđivanju FBiH; član 148. stav (2), Zakon o nasljeđivanju RS; član 162. stav (2), Zakon o nasljeđivanju BDBiH.

34 Za više detalja o nasljeđivanju začetog djeteta v. M. A. Čerimović, *Šerijatsko nasljedno pravo*, str. 84–87.

da im je momenat smrti zajednički, tj. da ni jedno od njih nije bilo živo u trenutku otvaranja nasljeđa drugog. Ova presumpcija može biti oborena u nasljednom zakonodavstvu BiH ukoliko se predoče odgovarajući dokazi.³⁵

Za razliku od starijih pravnih sistema koji su cijelim kategorijama ljudi oduzimali sposobnost za nasljeđivanje (npr. maloljetna lica, robovi, žene i dr.),³⁶ savremena prava izjednačavaju sposobnost nasljeđivanja sa pravnom sposobnošću. Prema tome, svako lice koje ima pravnu sposobnost podobno je za nasljeđivanje.³⁷ Prema zakonima o nasljeđivanju koji su u primjeni u FBiH i BDBiH, sva fizička lica su pod istim uvjetima ravnopravna u nasljeđivanju.³⁸ Također, izričito se naglašava da je svaka osoba sposobna naslijediti ako zakonom nije drugačije određeno, što implicira da postoje određeni izuzeci od navedenog pravila.³⁹

Nasljedniku koji je nedostojan da naslijedi određenog ostavitelja oduzima se sposobnost nasljeđivanja u odnosu na tog konkretnog ostavitelja. Prema nasljednom pravu BiH, nedostojno je naslijediti, kako na osnovu zakona, tako i na osnovu testamenta i ugovora o nasljeđivanju, kao i dobiti bilo šta na osnovu testamenta ili ugovora o nasljeđivanju:

- lice koje s umišljajem liši ili pokuša lišiti života ostavitelja;
- lice koje prisilom ili prijetnjom natjera ili prevarom navede ostavitelja da sastavi ili opozove testament ili ugovor o nasljeđivanju ili, pak, neku odredbu testamenta ili ugovora o nasljeđivanju, ili ga spriječi da to učini;
- lice koje uništi ili sakrije ostaviteljev testament ili ugovor o nasljeđivanju u namjeri da spriječi ostvarenje njegove posljednje volje, kao i ona osoba koja falsifikuje testament ili dati ugovor;

35 M. A. Ćerimović, *Šeriatsko nasljedno pravo*, str. 95; član 157. stav (4), Zakon o nasljeđivanju FBiH; član 162. stav (3), Zakon o nasljeđivanju BDBiH.

36 U svojoj prijemodernoj razradi šerijatsko pravo je tretiralo ropstvo kao razlog nesposobnosti za nasljeđivanje. V. Sohail S. Hussaini, *Inheritance: The Laws of Inheritance in Islam* (Denver: Outskirts Press, 2010), str. 48–49.

37 D. Bago i dr., *Osnovi nasljednog prava*, str. 20.

38 Član 3. stav (1), Zakon o nasljeđivanju FBiH; član 3. stav (1), Zakon o nasljeđivanju BDBiH.

39 Član 5. stav (2), Zakon o nasljeđivanju FBiH; član 5. stav (2) Zakon o nasljeđivanju BDBiH.

- lice koje se teže ogriješi o zakonsku obavezu izdržavanja ostavitelja, kao i onaj koji ne pruži pomoć ostavitelju u prilikama opasnim po ostaviteljev život ili zdravlje i
- lice koje počinjenjem krivičnog djela s umišljajem dovede ostavitelja u stanje stalne nesposobnosti za sastavljanje testamenta ili ugovora o nasljeđivanju ili, pak, na taj način stekne povoljniji nasljednopravni položaj.

Nedostojnost prestaje opraštanjem ostavitelja u formi koja je propisana za punovažni testament, odn. ugovor o nasljeđivanju, a njeno postojanje sud utvrđuje po službenoj dužnosti osim u slučaju povrede obaveze izdržavanja ostavitelja.⁴⁰

Ubistvo počinjeno nad ostaviteljem od strane nasljednika razlog je nedostojnosti za nasljeđivanje i u šerijatskom pravu. Ipak, za razliku od nasljednog prava BiH koje uzima u obzir samo hotimično ubistvo, u hanefijskoj razradi šerijatskog prava svako ubistvo koje za sobom povlači primjenu smrtne kazne (*kisas*) i/ili materijalnu kompenzaciju (*kefare*), bez obzira da li se radi o hotimičnom ubistvu (*'amden*), slično hotimičnom (*šibhu 'amden*) ili ubistvu iz nehata (*hata'*), predstavlja prepreku za nasljeđivanje.⁴¹ Međutim, postoje i drukčija gledišta u nauci šerijatskog prava. Naprimjer, šiijsko pravo ovdje postavlja uvjet da je ubistvo hotimično, tj. počinjeno s umišljajem. S druge strane, ubistvo koje počini maloljetno ili mentalno neuračunljivo lice neće biti prepreka nasljeđivanju žrtve, jer se za takva djela ne vezuju propisi o krvnom deliktu. Također, ako bi nasljednik ubio ostavitelja u samoodbrani, time ne bi izgubio pravo da naslijedi njegovu imovinu.⁴²

Šerijatsko nasljedno pravo u svojoj klasičnoj razradi poznaje još dvije prepreke za nasljeđivanje koje su bile objektom

40 Član 158, Zakon o nasljeđivanju FBiH. Gotovo istovjetne odredbe sadrži član 149. Zakona o nasljeđivanju RS, s tim što ovaj zakon ne poznaje ugovor o nasljeđivanju kao osnov za nasljeđivanje. Navedenim razlozima za nedostojnost nasljeđivanja Zakon o nasljeđivanju BDBiH pridodaje bijeg građanina iz zemlje s ciljem izbjegavanja osude za krivično djelo. Opraštaj ovog razloga nedostojnosti nije moguć ako se počinitelj krivičnog djela ne vrati u zemlju prije smrti ostavitelja. V. član 163. tačka e) i član 164. stav (4), Zakon o nasljeđivanju BDBiH.

41 Član 586, M. Kadri-paša, *Al-Ahkam aš-šar' iyya*, str. 207.

42 H. Khan, *The Islamic Law of Inheritance*, 49–50.

ponovnog razmatranja i diskusije u moderno doba. Radi se o razlici u vjeri i razlici u državljanstvu između nasljednika i ostavitelja. Tako nemusliman nema osnovu da naslijedi muslimana, niti musliman nemuslimana, pri čemu ova prepreka ne važi za nasljeđivanje putem testamenta (*vasijjet*).⁴³ Ovo pravilo se oslanja na hadis Poslanika (a. s.): “Musliman ne nasljeđuje nemuslimana, niti nemusliman nasljeđuje muslimana”.⁴⁴

Međutim, musliman može naslijediti svog rođaka koji je istupio iz islama (počinio čin apostazije ili *riddeta*), i to onu njegovu imovinu koju je stekao prije tog čina. Imovina koju je stekao nakon čina apostazije pripada državi. Ako je počinitelj apostazije ženska osoba, onda svu njenu imovinu, stečenu prije i poslije čina apostazije, nasljeđuju njeni muslimanski srodnici.⁴⁵

Muslimanski konvertiti na Zapadu pokrenuli su nove fikhske diskusije o pitanju nasljeđivanja imovine nemuslimanskih srodnika. Ilustracije radi, jedan britanski državljanin koji je prešao na islam odbio je prihvatiti nasljedstvo svoje majke kršćanke pridržavajući se pravila koje zabranjuje međusobno nasljeđivanje pripadnika različitih vjera. Međutim, kada je pozvan da naslijedi veoma vrijednu zaostavštinu svog oca, također kršćanina, odlučio je da se konsultira sa vjerskim autoritetima. Postavio je sljedeće pitanje dr. Jusufu el-Karadaviju:

Hoću li odbiti ovo ogromno nasljedstvo i ostaviti ga nemuslimanima da se njime okoriste, iako je to moje vlasništvo, na koje ja polažem potpuno pravo po zakonu, jer ja također imam potrebu za ovom zaostavštinom kako bi od nje trošio na sebe, svoju muslimansku porodicu: moju ženu i moju djecu, da njome olakšam stanje braće muslimana, jer njima je pomoć najpotrebnija, i kako bih sudjelovao u mnogim korisnim islamskim projektima (...) Nadam se da ću kod vaše eminencije naći rješenje za ovaj problem, jer to nije samo moj problem, već problem

43 Član 587, M. Qadri-paša, *Al-Ahkam aš-šar'iyya*, str. 208.

44 Hadis je *muttefekun 'alejhi*.

45 H. Muratbegović, *Tumač hanefijskih propisa*, str. 437.

hiljada odnosno desetina hiljada meni sličnih, kojima je Allah prsa raširio da prihvate ovu veličanstvenu vjeru (...).⁴⁶

Odgovarajući na postavljeno pitanje, dr. El-Karadavi je prvo potvrdio da je stav sva četiri ehliš-sunnetska mezheba bio da različitost u pogledu vjerske pripadnosti čini prepreku za nasljeđivanje. Ipak, on se opredijelio za stav o dopuštenosti nasljeđivanja nemuslimanskih srodnika od strane muslimanskih konvertita. Primjenjujući postupak selekcije (*tehajjur*), on je dao prednost (*terdžih*) fetvama dvojice ashaba, Muaza ibn Džebela i Muavije ibn Ebu Sufjana, grupe tabi'ina, te postklasičnih pravnikâ Ibn Tejmije i Ibn el-Kajjima, koji su držali da je muslimanu dozvoljeno da naslijedi nemuslimana. Prema ovim pravnicima, potrebno je kod ovog pitanja uzeti u obzir hadise Allahovog Poslanika (a. s.) koji govore o tome da je islam uzrok povećanja snage i moći muslimana, a ne njihovog slabljenja i ponižavanja. Teško je pretpostaviti da li bi El-Karadavi došao do istog zaključka da nije imao oslonac u fetvama ashaba, ali je u obrazloženju fetve ponudio dodatnu argumentaciju koja manifestira pragmatičan pristup. To najbolje ilustriraju njegove riječi: "Mnogi od njih (*nemuslimana*, prim. autora) postali bi muslimanom, da ne strahuju da bi mogli ostati bez nasljedstva nakon što im umre neko od imućne rodbine".⁴⁷ Što se tiče razumijevanja ranije citiranog hadisa, El-Karadavi se oslanja na Ibn el-Kajjimovu interpretaciju da se riječ "nemusliman, odn. nevjernik" (*kafir*) u njemu odnosi na neprijatelja muslimana ili onoga koji ratuje protiv muslimana (*harbijj*).⁴⁸

Mišljenja smo da je kod razmatranja ovog pitanja potrebno imati u vidu još i faktor reciprociteta. Dok ranije citirani hadis uključuje recipročnu zabranu nasljeđivanja između nemuslimana i muslimana, u državama čije pozitivno zakonodavstvo ne priznaje religijsku različitost kao prepreku za nasljeđivanje,

46 Jusuf el-Karadavi, *Fikh muslimanskih manjina: Kako biti musliman na Zapadu*, preveo: Bilal Merdan (Sarajevo: Libris, 2004), str. 147.

47 J. el-Karadavi, *Fikh muslimanskih manjina*, str. 151.

48 J. el-Karadavi, *Fikh muslimanskih manjina*, str. 149.

ovaj reciprocitet bi bio narušen u smislu da bi nemusliman mogao naslijediti muslimana po osnovu važećeg zakona, dok bi musliman bio primoran da se odrekne nasljedstva po osnovu norme religijskog prava.

Što se tiče razlike u državljanstvu (*ihtilaf ed-darejn*) između ostavitelja i nasljednika kao prepreke za nasljeđivanje, ona je u klasičnom fikhu važila samo za nemuslimane. Ova prepreka je u savremeno doba uglavnom izgubila svoj smisao. Naime, u vrijeme kada su muslimanski pravници formulisali ovu prepreku, postojala je moćna i centralizirana muslimanska država sa sjedištem u Damasku, a kasnije u Bagdadu, dok je u savremeno doba muslimanski Ummet podijeljen u nekoliko desetina nacionalnih država. U predmodernoj muslimanskoj državi stanovništvo se dijelilo, prema kriteriju religijske pripadnosti, na muslimane i zimmije (štićenike), dok u modernim nacionalnim državama važi princip građanstva (*muwatane*). Osim toga, pitanje nasljeđivanja stranih državljana reguliše se državnim zakonima o nasljeđivanju ili međunarodnim ugovorima koje države međusobno sklapaju, a kojima je moguće uspostaviti reciprocitet u pogledu prava na nasljeđivanje.⁴⁹ Primjera radi, prema egipatskom nasljednom pravu, državljani Velike Britanije ili Sjedinjenih Američkih Država neće pravo da naslijede zaostavštinu svog rođaka, egipatskog kršćanina, samo ako zakoni njihovih zemalja sprečavaju strance u nasljeđivanju njihovih državljana.⁵⁰ Prema zakonima o nasljeđivanju FBiH i BDBiH, stranci su izjednačeni sa državljanima BiH u pogledu prava na nasljeđivanje,⁵¹ dok Zakon o nasljeđivanju RS ravnopravnost u nasljeđivanju ograničava na građane.⁵²

49 Abdulah Bušatlić, *Porodično i nasljedno pravo muslimana* (Sarajevo: Islamska dionička štamparija, 1926), str. 136.

50 H. Khan, *The Islamic Law of Inheritance*, str. 54.

51 Član 3. stav (2), Zakon o nasljeđivanju FBiH; član 3. stav (2), Zakon o nasljeđivanju BDBiH.

52 Član 3, Zakon o nasljeđivanju RS.

Pravni osnov za nasljeđivanje

Zakon o nasljeđivanju RS, poput nasljednog prava BiH iz socijalističkog razdoblja,⁵³ poznaje samo dva pravna osnova za nasljeđivanje, i to testament i zakon.⁵⁴ Jedna od važnijih novina u zakonu o nasljeđivanju FBiH i BDBiH jeste da oni uvode institut ugovora o nasljeđivanju koji ima prednost nad testamentom i zakonom, s tim da je njegova primjena ograničena na ugovor bračnih ili vanbračnih partnera, odn. budućih bračnih partnera. U drugom slučaju, dještvo ugovora je odgođeno do zaključanja braka.⁵⁵ Ugovorom o nasljeđivanju ugovorne strane međusobno se određuju za nasljednike ili, pak, jedna strana određuje drugu za svog nasljednika, što druga strana prihvata. Ugovorom može biti obuhvaćena cijela imovina ugovarača ili njen dio, i to sadašnja kao i buduća imovina.⁵⁶ Što se tiče ugovora kojim neko otuđuje buduće nasljedstvo ili legat kojem se nada iz nasljedstva koje još nije otvoreno, oni su pravno ništavni.⁵⁷

Pored prethodna dva nasljednopravna ugovora u pravom smislu, nasljedno pravo BiH regulira dva obligaciona ugovora koji ne čine pravne osnove za nasljeđivanje, ali imaju određena nasljednopravna dještva, i to ustupanje i raspodjelu imovine za života i ugovor o doživotnom izdržavanju. U prvom slučaju radi se o pravnom poslu među živima kojim ustupitelj razdjeljuje svoju imovinu ili njen dio svojim potomcima (i bračnom partneru) uz njihov pristanak. Predmet ugovora o ustupanju i raspodjeli imovine može biti samo ona imovina koja postoji u vrijeme sklapanja ugovora, dok će imovina koju naknadno stekne (kao i ona koja nije obuhvaćena ustupanjem) činiti zaostavštinu ustupitelja nakon njegove smrti.⁵⁸ Ugovor o doživotnom izdržavanju je ugovor kojim se primatelj izdržavanja obavezuje

53 Zakon o nasljeđivanju, *Službeni list SRBiH*, 7/80.

54 Član 5, Zakon o nasljeđivanju RS.

55 Članovi 5. stav (3), 126. stavovi (1) i (2), Zakon o nasljeđivanju FBiH; član 5. stav (3), član 130, Zakon o nasljeđivanju BDBiH.

56 Član 127. stavovi (1) i (2), Zakon o nasljeđivanju FBiH.

57 Član 133, Zakon o nasljeđivanju FBiH.

58 Članovi 135–138, 141, Zakon o nasljeđivanju FBiH.

“da prenese na davatelja izdržavanja vlasništvo nad određenim stvarima ili kojim drugim pravima, a ovaj se obavezuje, kao naknadu za to, da ga izdržava i brine se o njemu do kraja njegovog života i da ga poslije smrti sahrani.”⁵⁹ Za razliku od ranijeg, socijalističkog zakona o nasljeđivanju u kojem je prijenos vlasništva bio odgođen do smrti primatelja izdržavanja, novo zakonodavstvo omogućava prijenos vlasništva za života ili nakon smrti primatelja izdržavanja. Važno je napomenuti da imovina koja je predmet ovog ugovora ne ulazi u zaostavštinu primatelja izdržavanja.⁶⁰

Kod testamenta nasljednike određuje ostavitelj “izjavom svoje posljednje volje, koja je sadržana u testamentu”, dok u slučaju zakona “nasljednike određuje sam zakonodavac pomoću određenih činjenica koje se moraju steći za jedno lice da bi ono postalo nasljednik”.⁶¹ Radi se o sljedećim činjenicama: krvno srodstvo, potpuno usvojenje, bračna i vanbračna veza.⁶² Pošto nasljednici stiču zaostavštinu ostavitelja bez naknade, testamentu se kao neposrednom izrazu volje ostavitelja daje prednost nad zakonom u konkurenciji ova dva osnova za nasljeđivanje.⁶³ S obzirom na prioritet ugovora o nasljeđivanju, kao i testamenta nad zakonskim nasljeđivanjem, određeni krug zakonskih nasljednika zaštićen je ustanovom nužnog nasljeđivanja, odn. nužnih nasljednih dijelova.⁶⁴ Imovina ostavitelja koji nema nasljednika prelaze na općinu, odn. grad (u FBiH), entitet (u RS), odn. BDBiH.⁶⁵

Šerijatsko pravo poznaje dva osnova za nasljeđivanje, i to testament i zakon. Testament (ar. *vasijje*) je izjava posljednje volje, kojom testator poklanja dio svog imetka za slučaj smrti. Testirati znači “učiniti izvjesno lice vlasnikom jedne stvari, njenih

59 Član 146. stav (1), Zakon o nasljeđivanju FBiH.

60 Član 146. stavovi (3) i (6), Zakon o nasljeđivanju FBiH.

61 D. Bago i dr., *Osnovi nasljednog prava*, str. 27.

62 V. npr. članovi 4, 8–20, Zakon o nasljeđivanju FBiH.

63 D. Bago i dr., *Osnovi nasljednog prava*, str. 27.

64 Za više detalja o nužnom nasljeđivanju v. D. Bago, *Osnovi nasljednog prava*, str. 53–69.

65 Član 21, Zakon o nasljeđivanju FBiH; član 8. stav (4), Zakon o nasljeđivanju RS; član 22, Zakon o nasljeđivanju BDBiH.

plodova ili upotrebe te stvari na slučaj smrti bez naknade”.⁶⁶ Za razliku od nasljednog prava BiH koje pruža široku slobodu testamentalnog raspolaganja imovinom (uz ograničenje ustanovom nužnih nasljednih dijelova), šerijatsko pravo ograničava tu slobodu na raspolaganje 1/3 zaostavštine, i to u korist lica koja nisu zakonski nasljednici. S obzirom na navedena ograničenja, zakonsko nasljeđivanje smatra se jačim osnovom u šerijatskom pravu, s tim da je izvršenje testamenta prioritelnije u smislu redosljeda radnji nakon otvaranja nasljedstva. Zakonsko nasljeđivanje u šerijatskom pravu zasniva se na postojanju sljedećih činjenica kod nasljednika: krvno srodstvo (*neseb*) i bračna veza (*zevdžijje*). Za razliku od bosanskohercegovačkog nasljednog prava, ono ne priznaje usvojenje, niti vanbračnu vezu kao osnove za nasljeđivanje.

Ugovor nije prihvaćen kao osnov za nasljeđivanje u šerijatskom pravu, s jednim izuzetkom u hanefijskom fikhu. Radi se o pravnom odnosu *vela el-muvalah* u kojem dvije osobe sklapaju ugovor o zaštiti i prijateljstvu koji im daje za pravo uzajamnog nasljeđivanja u slučaju kada nemaju krvnih srodnika.⁶⁷ Ugovor o nasljeđivanju (između bračnih partnera) i obligacioni ugovori s određenim nasljednopravnim efektima koji su regulirani zakonima o nasljeđivanju FBiH i BDBiH (ustupanje i raspodjela imovine za života i ugovor o doživotnom izdržavanju) nisu priznati kao osnove za nasljeđivanje u šerijatskom pravu. Ipak, oni mogu biti prihvaćeni iz islamske perspektive uz ispunjenje određenih uslova (npr. da je ugovorom o doživotnom izdržavanju predviđen prijenos vlasništva nad 1/3 imovine primatelja izdržavanja, u slučaju kada je taj prijenos odgođen do njegove smrti). Međutim, razmatranje pitanja koja su vezana za vjersku legitimnost ugovora sa nasljednopravnim posljedicama zahtijevala bi više prostora, tako da ona nisu obuhvaćena ovim radom.

66 Alija Silajdžić, *Testamenat u šerijatskom pravu*, str. 71.

67 Drugi izuzetak iz historije šerijatskog prava bilo je pravo zaštitnika, patrona (*mevla el-'itaka*), da naslijedi svog oslobođenog roba koji nema potomaka. V. Fikret Karčić, *Studije o šerijatskom pravu i institucijama* (Sarajevo: El-Kalem i Centar za napredne studije, 2011), str. 63; M. A. Čerimović, *Šerijatsko nasljedno pravo*, str. 17–18; Vehbe ez-Zuhajli, *El-Fikh el-islami ve edilletuh* (Damask: Dar el-fikr, 1996), knjiga 8, str. 282–284.

Zaključak

Četiri su pretpostavke koje moraju biti kumulativno ispunjene da bi došlo do nasljeđivanja, prema šerijatskom i bosanskohercegovačkom nasljednom pravu. Radi se o smrti ostavitelja, postojanju zaostavštine, nasljednika sposobnog za nasljeđivanje i valjanog pravnog osnova za nasljeđivanje. Neke od uočenih sličnosti između dvaju normativnih sistema, pored naprijed navedenih, ogledaju se u sljedećim odredbama:

- ostavitelj može biti samo fizičko lice, dok nasljednik (kod nasljeđivanja po osnovu testamenta) može biti i pravno lice;
- smrt ostavitelja, kao pretpostavka za nasljeđivanje, može biti faktička ili pravna, tj. utvrđena sudskom odlukom;
- nasljednik mora biti živ ili barem začet u momentu smrti ostavitelja, da bi mogao naslijediti;
- ubistvo ostavitelja čini nasljednika ubicu nedostojnim da ga naslijedi;
- testament i zakon predstavljaju pravne osnove za nasljeđivanje.

Razlike između šerijatskog i bosanskohercegovačkog nasljednog prava kod normiranja pretpostavki za nasljeđivanje očituju se posebno u sljedećim odredbama:

- u šerijatskom pravu na nasljednike prelaze samo imovinska prava ostavitelja (tzv. "čista zaostavština"), s tim da dugovi ostavitelja moraju prethodno biti isplaćeni; u bosanskohercegovačkom pravu na nasljednike prelaze i obaveze ostavitelja za koje oni odgovaraju do visine svojih nasljednih dijelova;
- u bosanskohercegovačkom nasljednom pravu pokloni koje je ostavitelj za života učinio nekom od zakonskih nasljednika uračunavaju se u vrijednost zaostavštine na osnovu koje se računaju nužni nasljedni dijelovi; s obzirom da je u šerijatskom pravu testamentalno raspolaganje imovinom ograničeno na 1/3 zaostavštine, ono nema potrebu za ustanovom nužnih nasljednih dijelova;

- pojedini razlozi nedostojnosti za nasljeđivanje/prepreke za nasljeđivanje specifično su regulirani u svakom od pravnih sistema (npr. neizvršavanje obaveze izdržavanja ostavitelja; različitost u pogledu religijske pripadnosti između ostavitelja i nasljednika i dr.);
- zakoni o nasljeđivanju FBiH i BDBiH (ali ne i Zakon o nasljeđivanju RS) uvode ugovor o izdržavanju između bračnih i vanbračnih partnera kao osnov za nasljeđivanje, prioritetan u odnosu na testament i zakon, dok šerijatsko pravo, u principu, ne uzima ugovor kao osnov nasljeđivanja.

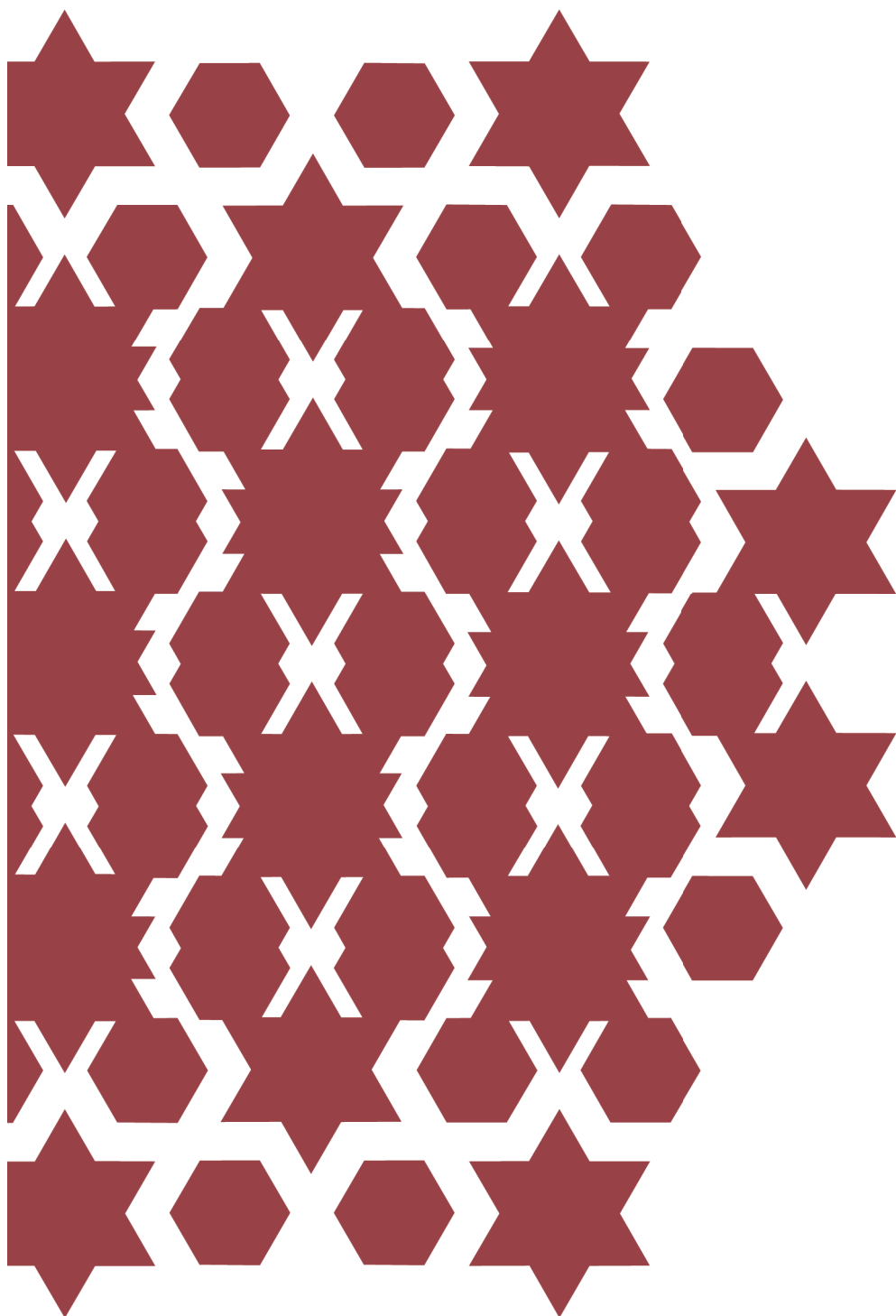
Na temelju uporedne analize, može se još zaključiti da reguliranje pretpostavki za nasljeđivanje pruža dosta prostora za ostvarenje ciljeva islamskih normi u okviru pozitivnog nasljednopravnog okvira u BiH.

Literatura

- Bago, Drago (i dr.), *Osnovi nasljednog prava* (Sarajevo: "To je to", 1991.)
- Begović, Nedim, "Angažman Alije Silajdžića na polju nauke šerijatskog prava", u: Ahmet Alibašić i dr. (ur.), *Islamska pravna kultura u tranziciji: Eseji u čast Fikreta Karčića* (Sarajevo: Centar na napredne studije, 2020.), str. 289–300.
- Bušatlić, Abdulah, *Porodično i nasljedno pravo muslimana* (Sarajevo: Islamska dionička štamparija, 1926.).
- Čizmić, Jozo, "Proglašenje nestale osobe umrlom u pravu Federacije Bosne i Hercegovine, s osvrtom na hrvatsko pravo *de lege lata* i *de lege ferenda*", *Zbornik Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci*, 2014., vol. 35, br. 1, str. 395–396.
- Čović, Ana V. i Stjepanović, Bogdana M., "Nasleđivanje u šerijatskom pravu sa osvrtom na položaj vanbračne dece", *Strani pravni život*, 2022., vol. LXVI, br. 2, str. 261–283.
- Ćerimović, Mehmed Ali, *Šeriatsko nasljedno pravo (feraiž)* (Sarajevo: Državna štamparija u Sarajevu, 1937.)
- El-Karadavi, Jusuf, *Fikh muslimanskih manjina: Kako biti musliman na Zapadu*, preveo: Bilal Merdan (Sarajevo: Libris, 2004.).
- Huseinspahić, Ajdin, "Mjesto šerijatskog nasljednog prava kod bosansko-hercegovačkih muslimana u prošlosti i sadašnjosti", *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Zenici*, 2016., vol. 14, str. 67–95.

- Hussaini, Sohail S., *Inheritance: The Laws of Inheritance in Islam* (Denver: Outskirts Press, 2010.), str. 48–49.
- “Kako podijeliti nasljedstvo?”, *Pitanja i odgovori – Nasljedno pravo*, <https://www.islamskazajednica.ba/index.php/nasljedno-pravo/1773-kako-podijeliti-nasljedstvo>, pristupljeno: 25. 8. 2022.
- Kamali, Mohammad Hashim, *Principi islamske jurisprudencije*, prijevod: Nedim Begović (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2017.), str. 331–342.
- Karčić, Fikret, *Studije o šerijatskom pravu i institucijama* (Sarajevo: El-Kalem i Centar za napredne studije, 2011.).
- Khan, Hamid, *The Islamic Law of Inheritance: A Comparative Study of Recent Reforms in Muslim Countries* (Oxford: Oxford University Press, 2007.).
- Muratbegović, Hasib, *Tumač šeriatskih propisa hanefijskog mezheba o ženitbi, obitelji i nasljedstvu* (Zagreb: Naklada Ministarstva pravosuđa i bogoštovlja, 1944.).
- Powers, David S., “The Islamic Inheritance System: A Socio-Historical Approach”, *Arab Law Quarterly*, vol. 8, br. 1 (1993.), str. 20–22.
- Qadri-paša, Muhammad, *Al-Ahkam aš-šar’iyya fi al-ahwal aš-šahsiyya: Kodeks šerijatskih propisa o ličnom statusu*, prijevod s arapskog i komentar: Husein Kavazović (Sarajevo: El-Kalem, 2020.).
- Silajdžić, Alija, *Testamenat u šeriatskom pravu* (Sarajevo: Državna tiskara u Sarajevu, 1941.)
- Škaljić, Abdulah, *Šerijatsko nasljedno pravo* (Sarajevo: Državna štamparija, 1941.)
- “Testament”, *Pitanja i odgovori – Nasljedno pravo*, <https://www.islamskazajednica.ba/index.php/nasljedno-pravo/2410-testament>, pristupljeno: 25. 8. 2022.
- “Zajedničko ulaganje u kuću i podjela”, *Pitanja i odgovori – Nasljedno pravo*, <https://www.islamskazajednica.ba/index.php/nasljedno-pravo/1761-zajedni-ulaganje-u-kui-podjela->, pristupljeno: 25. 8. 2022.
- Zakon o nasljeđivanju u Federaciji Bosne i Hercegovine (*Sl. novine Federacije Bosne i Hercegovine*, 80/14, 32/19)
- Zakon o nasljeđivanju (*Sl. glasnik Republike Srpske*, 1/09, 55/09, 91/16, 28/19 i 82/19)
- Zakon o nasljeđivanju Brčko Distrikta Bosne i Hercegovine (*Sl. glasnik Brčko Distrikta Bosne i Hercegovine*, 36/17)
- Zakon o vanparničnom postupku, *Sl. novine FBiH*, 2/98, 39/04, 73/05, 80/14 i 11/21

Zakon o vanparničkom postupku, *Sl. novine RS*, 36/09, 91/16
Zakon o vanparničnom postupku, *Sl. glasnik BDBiH*, 5/01, 36/17.
Zuhajli (ez-), Vehbe, *El-Fikh el-islami ve edilletuh* (Damask: Dar el-fikr,
1996.), knjiga 8.



SAMEDIN KADIĆ

Filozofija sopstva u djelu Muhameda Ikbala

Samedin Kadić

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

Stručni rad

Primljeno: 09. 08. 2022.
Prihvaćeno: 11. 10. 2022.

Ključne riječi

sopstvo, stvaralačka evolucija,
filozofija života, vrijeme,
vjersko iskustvo, princip
kretanja u islamu

Sažetak

Pitanje sopstva ili jastva je najvažnija tema u mišljenju Muhameda Ikbala. Ovo pitanje Ikbal je razumijevao ne samo kao najdublje pitanje ljudske egzistencije nego i kao najvažniju kosmološku temu. Susret sa “Stvaralačkom evolucijom” Henrija Bergsona ostavit će presudni utjecaj na njega i dati mu ključne poticaje za dublje razumijevanje razvoja – kao suštine kosmosa, islama – kao duhovnog kretanja u povijesti, a sopstva – kao svojevrsnog samostvaranja u trajanju. Ikbalo doprinos modernoj muslimanskoj filozofiji se ogledao ne samo u dubokom, vjerodostojnom i jedinstvenom razumijevanju utjecaja modernosti na islam i muslimane već i u angažiranom pokušaju konstruiranja modernog muslimanskog sopstva u prvim desetljećima dvadesetog stoljeća. Iako je bio pjesnik i filozof, koliko spekulativan, toliko i analitičan, njegov osnovni cilj je bio veoma praktičan: unutrašnja i vanjska transformacija pojedinca i zajednice.

The Philosophy of the Self in the Work of Muhammad Iqbal

فلسفة الذات في عمل محمد إقبال

Key words:

the self, creative evolution, philosophy of life, time, religious experience, principle of movement in Islam

الكلمات المفتاحية:

الذات، التطور الخلاق، فلسفة الحياة، العصر، الخبرة الدينية، مبدأ الحركة في الإسلام

Abstract:

The question of the self is the most important topic in Muhammad Iqbal's thought. Iqbal understood this question not only as the deepest of human existence, but also as the most important cosmological topic. The encounter with Henri Bergson's "Creative Evolution" will leave a decisive impact on him and give him key incentives for a deeper understanding of development - as the essence of the cosmos, Islam - as a spiritual movement in history, and the self - as a kind of self-creation in duration. Iqbal's contribution to modern Muslim philosophy was reflected not only in a deep, credible and unique understanding of the impact of modernity on Islam and Muslims, but also in an engaged attempt to construct a modern Muslim self in the first decades of the twentieth century. Although he was a poet and philosopher, as much speculative as analytical, Iqbal's main goal was very practical: the inner and outer transformation of the individual and the community.

الملخص:

إن قضية الذات أهمّ موضوع في فكر محمد إقبال. وكان إقبال يفهم هذه القضية ليس فقط بوصفها أعمق قضية للوجود البشري، وإنما بوصفها أهمّ موضوع كوني أيضاً. واللقاء مع «التطور الخلاق» لهنري برجسون ترك أثراً حاسماً فيه وقدم له الدوافع المفتاحية لفهم التطوير الأعمق - بوصفه أساس الكون، والإسلام - بوصفه الحركة الروحية في التاريخ، والذات - بوصفها خلق الذات النوعي في الاستمرار. وتجلّى إقبال للفلسفة الإسلامية المعاصرة ليس فقط في الفهم العميق والصحيح والفريد لأثر الحداثة في الإسلام والمسلمين، وإنما في المحاولة النشيطة لتركيب الذات الإسلامية الحديثة أيضاً في العقود الأولى من القرن العشرين. ومع أنه كان شاعراً وفيلسوفاً، نظرياً وتحليلياً بنفس الدرجة، كان هدفه الأساسي عملياً جداً، وهو تحويل الفرد والمجتمع الداخلي والخارجي.

Opće naznake

Henri Bergson, kome se Muhammed Iqbal toliko divio, jednom je prilikom zapazio kako svaki filozof ima samo jednu veliku stvar za reći. I Muhammad Iqbal je imao, primjećuje Ebrahim Moosa, takvu vrhunsku preokupaciju: *sopstvo, jastvo* ili, kako bi to Bergson imenovao, *individualnost*.¹

Kroz cijeli opus Iqbal želi pokazati kako, zapravo, *sopstvo* funkcionira u svijetu. U početnim fazama svijet formira *sopstvo*, ali kasnije, ukoliko postane jako, *sopstvo* može da usmjera svijet. Filozofija *hudija* je u suštini filozofija akcije, čiji je cilj osobna i društvena transformacija u skladu sa kur'anskom vizijom. Neumorno je citirao kur'anske ajete: "Bog neće promijeniti stanje jednog naroda dok taj narod ne promijeni sebe", čvrsto vjerujući kako su ljudi tvorci vlastite sudbine i da ključ svake sudbine počiva u karakteru.² Pošto razvijanje *hudija* zavisi od stepena osvojene slobode, Iqbal je želio motivirati muslimane da se oslobode od lanaca ne samo imperijalizma i kolonijalizma već i svih formi totalitarne kontrole kakvi su tradicionalizam, autoritarnost, tribalizam, rasizam, sistem kasti, ropstvo itd.³

Riječ je, dakle, o konkretnoj konstrukciji *sopstva*, ali isto tako i o metafizičkoj jer je Iqbal vjerovao kako je *hudi*, koji počiva u temelju čovjekovog *sopstva*, bljesak beskrajna u vremenitom svijetu. Sve u kosmosu, također, ima *hudi*, manjeg ili većeg intenziteta: "položaj na ljestvici bića zavisi od stepena razvitka *hudija*".⁴ Zemljin je *hudi*, naprimjer, jači od Mjesečevog i zato se Mjesec okreće oko Zemlje. Sunčev je *hudi*, međutim, jači od Zemljinog i zato se Zemlja okreće oko Sunca. Ljudski *hudi* se, konkretno, osnažuje samodisciplinom, ljubavlju prema Bogu i borbom protiv nepovoljnih okolnosti, a slabe ga, između

- 1 Više: Ebrahim Moosa, "The Human Person in Iqbal's Thought", u: *Muhammad Iqbal: Essays on the Rocnstruction of Modern Muslim Thought*, priredili: H. C. Hiller i Basit Bilal Koshul, Edinburgh University Press, 2015.
- 2 Annemarie Schimmel, *Džibrilovo krilo*, El-Kalem, Sarajevo, 2013, str. 409. i dalje.
- 3 Riffat Hassan, "Introduction", u: *Muhammad Iqbal: Essays on the Rocnstruction of Modern Muslim Thought*, priredili: H. C. Hiller i Basit Bilal Koshul, Edinburgh University Press, 2015, str. 5.
- 4 Mustansir Mir, *Iqbal: velikan islamske civilizacije*, str. 57.

ostallog, redukcionizmi i parohijalnosti, jer je *hudi* čestica beskraja u nama.⁵

Svijet iskustva je jedan od nebrojenih otisaka *hudija*; štaviše, svako pojedinačno biće u iskustvenom svijetu “jedna je od tajni *hudija*.”

Ovdje se *hudi* približava onome što je Bergson imenovao kao *élan vital*. Šta je snaga života i stvaralački polet što održava bića do Božija neprestana odluka “Budi i ono biva!” Vezu između Bergsona i Ikbala nije teško utvrditi; Louis Massignon je “duboku konvergenciju” ova dva mislioca nazvao “semitskim srodstvom”.⁶ Damian A. Howard zapaža kako Bergson, nakon, dakako, Kur’ana, predstavlja “hermeneutički ključ” za ukupno Ikbalovo mišljenje.⁷ Osim Bergsona, tu je svakako i William James.

Henri Bergson (1859–1941)

Iako će u drugoj polovini dvadesetog stoljeća biti istisnut s magistrale ključnih filozofskih figura, uglavnom usljed dominacije fenomenologije i egzistencijalizma, a kasnije i, u najširem smislu, postmodernizma, Henri Bergson je ne samo najautentičniji i najsnažniji zagovornik reinterpetacije pojma evolucije na prijelazu stoljeća već i začetnik moderne *filozofije života*, intelektualnog pokreta koji će privući velika imena zapadne kulture i stvoriti pretpostavke za veliko vraćanje problematike uma problematici života u okviru nastajućeg projekta kritike pozitivističkog pretvaranja života u *predmet*. Njegova popularnost u prvoj polovini dvadesetog stoljeća nije počivala samo na izvornosti ideja, već i pregnantnom stilu koji je filozofiju ovog mislioca približavao visokoj književnosti. Stilska elegancija njegovih rasprava nagrađena je 1927. godine Nobelovom nagradom za

5 Ibid., str. 56–63.

6 Souleymane Bachir Diagne, “Achieving Humanity: Convergence between Henri Bergson and Muhammad Iqbal” u: *Muhammad Iqbal: Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought*, priredili: H. C. Hiller i Basit Bilal Koshul, Edinburgh University Press, 2015, str. 33.

7 Damian A. Howard u studiji *Being Human in Islam: The Impact of the Evolutionary Worldview*, u poglavlju pod nazivom “Bergson i muslimani”, Reutledge, 2014.

književnost, jedinstvenim priznanjem filozofskom izričaju.⁸ (Kao pjesnik, Ikbal zasigurno nije ostao imun na eleganciju Bergsonovog jezika).

Bergson je smatrao kako su svi dotadašnji filozofski sistemi (a ne samo dominirajući pozitivizam) bili krnjavi, a to znači uopćeni i apstraktni, jer nisu bili oblikovani prema stvarnosti. Pošto filozofija mora izvirati iz “stvarnosti”, postavlja se pitanje šta je to stvarnost? Ključni koncept u Bergsonovom razumijevanju stvarnosti jeste vrijeme. Mi stvarnost, smatra Bergson, razumijevamo kao ukupnost predmeta ili bića, pri čemu mislimo da ona postoje u nekom praznom prostoru. Na isti način razumijevamo i vrijeme, kao jedan kontinuitet sastavljen od nezavisnih jedinica, po uzoru na nezavisne predmete, koji mehanički uzrokuju jedni druge. Da bismo mjerili vrijeme, potrebno ga je izolirati, ali to nije moguće u stvarnosti, već samo u mišljenju. Time fiksiramo pojedinačne događaje u jednom apstraktnom, praznom vremenu (po uzoru na prostor), čime vještački razbijamo neprekidnost *čistog trajanja*. Takvo je vrijeme, međutim, matematičko ili geometrijsko, a to znači vještačko, jer je po svemu tvorevina ljudskog uma i iskustva. Vrijeme je po Bergsonu nešto drugo. “Mi ne mislimo stvarno vrijeme, već ga živimo, jer život prevazilazi inteligenciju.”⁹ Vrijeme je, u najkraćem, *čisto trajanje* ili neposredni *životni protok*. To nije vrijeme u uobičajenom smislu riječi, matematizirano vrijeme čije su mjerne jedinice sekunde, vrijeme koje se mjeri satom ili pješčanikom. Uobičajeno vrijeme je proizvod diskurzivnog mišljenja (“avet prostora koji se pojavljuje u reflektivnoj svijesti”), dok je *trajanje* “nešto drugo.” Još od doktorske teze *O neposrednim datostima ljudske svijesti* Bergson kritikuje razumijevanje vremena kao fizičke veličine; tako shvaćeno vrijeme nam zatamnjuje pogled

8 Per Hallström, tadašnji predsjednik Nobelovog komiteta Švedske akademije, u govoru na dodjeli nagrade će istaći kako je “ovaj majstor stvorio veličanstvenu poemu, kosmogoniju širokog obima i neumorne snage, a da nije žrtvovao naučnu terminologiju. Možda će vremenom od njegovih pronicljivih analiza ili dubine njegovih misli biti manje koristi, ali iz njih će se uvijek, bez ikakvih poteškoća, izvući jake estetske impresije.” (Anri Bergson, *O smehu*, Vega media, Novi sad, 1994, str. 204–205).

9 Anri Bergson, *Stvaralačka evolucija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1991, str. 33.

na stvarno vrijeme ili *čisto trajanje*.¹⁰ Na koji način možemo iskusiti ili biti svjesni čistog trajanja?

Naš unutarnji život, onakav kakav nam se daje kroz “bljeskove evidencije”, ključ je za razumijevanje cjelokupne evolucije. Pošto “čovjek sebe opaža iznutra, duboko”, Bergson je smatrao kako je prvo i najočiglednije što ljudi mogu opaziti – trajanje. “Tražimo, u onome što je najdublje u nama, tačku gdje se osjećamo najunutarnjeniji prema našem životu. U čisto trajanje mi tada tonemo, trajanje u kome prošlost uvijek teče i uvećava se apsolutno novom sadašnjosti.”¹¹ Čovjek opaža promjenu, protok, kretanje, kao činjenicu svog unutarnjeg života. Ovo je Ikbalov citat Bergsona:

“Ja konstatujem najprije da prelazim iz stanja u stanje. Vruće mi je ili zima mi je, radostan sam ili tužan, radim ili ne radim ništa... Nепrestano, dakle, ja se mijenjam. I to je još malo rečeno. Jer mijenjanje je mnogo korjenitije nego što bi se na prvi mah moglo povjerovati.”¹²

Trajanje je datost koju čovjek opaža neposredno, kao jedan unutarnji tok svijesti, koji nije moguće izdijeliti u manje jedinice. Ljudsko trajanje je cjelina, jedan “kontinuirani prijelaz”, “fluidna masa psihološkog zbivanja”, “otjecanje bez kraja”.¹³ S druge strane, ne postoji nikakvo “bezoblično ja, ravnodušno, nepomično, po kome bi defilovala ili se nizala psihološka stanja... koje se stavljaju jedna pored druge kao raznoliki biseri neke ogrlice.”¹⁴ U tom bi slučaju, smatrao je Bergson, morao postojati neki čvrsti konac “koji bi držao bisere zajedno”, a takvog konca, po Bergsonu, nema. Ukoliko bismo pretpostavili da postoji neka podloga trajanja, time bismo stvorili (po analogiji na prostor i vrijeme) jedno vještačko, nepokretno ja, “jedan statički ekvivalent bolje podesean za zahtjeve logike i jezika”.¹⁵ Čovjek je,

10 Više: Henri Bergson, *Ogled o neposrednim datostima svijesti*, Demetra, Zagreb, 2000.

11 *Stvaralačka evolucija*, str. 117.

12 *Ibid.*, str. 9.

13 *Ibid.*, str. 10.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*, str. 11.

naprosto, ukupnost vlastitog trajanja, stalni protok koji se gomila sam u sebi.

Trajanje je u čovjekovom slučaju, kao što smo iz datih navoda mogli vidjeti, povezano sa fenomenom pamćenja. Šta znači to da bismo mogli “izbrisati uspomenu iz svoje inteligencije, ali ne iz svoje volje”? Ukoliko je jedino kretanje stalno, postavlja se pitanje šta biva sa onim što je proteklo? Kada je u pitanju čovjek, ali, kao što ćemo vidjeti, ne samo čovjek, to što je prošlo, zapravo i nije prošlo: “Trajanje je jedan neprekidan progres prošlosti koja nagrizava budućnost i koja se nadima idući naprijed. Pošto prošlost raste bez prestanka, ona se samim tim beskonačno čuva.”¹⁶ Da bi ilustrirao cijeli proces, Bergson upotrebljava vrlo preciznu sliku “grudve snijega”:

“Moje duševno stanje, idući naprijed po putu vremena, nadima se neprestano od trajanja koje ono skuplja; ono pravi, takoreći, grudvu snijega samo sobom.”¹⁷

U djelu *Materija i pamćenje* Bergson određuje materiju kao “skup slika”, a sliku kao “izvjesno postojanje koje je više od onoga što idealista naziva predstavom, ali manje od onoga što idealista naziva stvari – postojanje smješteno na pola puta između ‘stvari’ i ‘predstave’.”¹⁸ Jedan materijalni predmet nije samo slika u ljudskoj svijesti. Materijalni predmet je ono što mi opažamo da jeste, ali koji također postoji sam za sebe. Bergson se već u uvodnim stranicama određuje kao otvoreni dualist: duh i materija su realnosti, ostaje pitanje prirode njihovog preplitanja. To pitanje analizira preko fenomena pamćenja i opažanja.

Bergson razlikuje dvije vrste pamćenja: motorno i čisto. Motorno je svjesno i ciljano zapamćivanje nekog sadržaja, dok je čisto pamćenje duhovno pamćenje koje doslovno snima svaki detalj ljudskog života. Čisto pamćenje je zabilježilo cijelu čovjekovu prošlost u obliku slika. Pošto je riječ o nemjerljivom obilju

¹⁶ Ibid., str. 11.

¹⁷ Ibid., str. 9.

¹⁸ Anri Bergson, *Materija i pamćenje*, Fedon, Beograd, 2013, str. 7.

slika, ljudski mozak dozvoljava da samo neke slike – one koje su potrebne u konkretnoj situaciji – budu dozvane u svijest. Kada mozak ne bi kontrolirao ovaj proces, svijest bi bila potopljena slikama prošlosti. Čisto je pamćenje duhovno, ali mozak, kao fizički organ, filtrira njegov sadržaj.

Opažanje, s druge strane, ima neposredni odnos sa predmetom. Taj je odnos uvijek dat kroz akciju u cilju zadovoljenja neke potrebe. Čisti opažaj je okrenut ka djelovanju; u stvarnosti se opažaj i pamćenje prepliću na način da sa razvitkom nekog bića raste i prisutnost pamćenja u njegovom opažaju. Što veći stepen razvitka na evolucijskoj ljestvici, veća je i mogućnost zapamćivanja. Čovjekov opažaj je spoj čistog opažaja i čistog pamćenja. Ovu će poziciju ponoviti u *Stvaralačkoj evoluciji*:

“Pamćenje nije sposobnost da sređuje uspomene u neku fi-joku ili da ih bilježi u neki registar... Prošlost se održava sama sobom, automatski. Cjelokupna, bez sumnje, ona nas prati u svakom trenutku: sve što smo osjećali, mislili, htjeli od našeg najranijeg djetinjstva jeste tu, nagnato na sadašnjost koja će se tu pridružiti, gurajući vrata svijesti koja bi htjela da ga ostavi napolju.”¹⁹

Kao što vidimo, čisto pamćenje je vezano za čisto trajanje: pamćenje nije smješteno u tijelu, ono je isključivo duhovni fenomen. Stvarnost je trajanje koje se gomila; kretanje koje mijenja smjerove; stalna promjena. Kakva je priroda trajanja, šta ono znači? “Ukoliko budemo dublje ispitivali prirodu vremena, utoliko ćemo bolje razumjeti da trajanje znači invenciju, stvaranje oblika, neprekidno izrađivanje apsolutno novoga.”²⁰ Trajanje je samo po sebi jedna stalna evolucija, ali čija je priroda kvalitativna, a ne, kao što to klasični teoretičari evolucije drže, kvantitativna. Trajanje podrazumijeva kako se sve, svakog momenta, transformiše. Simbol stvaralačke transformacije je embrion koji u sebi sadrži klicu svih mogućih oblika. “Ako je sve u vremenu, sve se iznutra mijenja, i konkretna stvarnost

¹⁹ *Stvaralačka evolucija*, str. 11.

²⁰ *Ibid.*, str. 14.

ne ponavlja se nikada ista. Ponavljanje je moguće samo u apstraktnom.”²¹ Jedno je evolucija u apstrakciji, a sasvim drugo u stvarnosti. Bergson, koji je rođen u godini objavljivanja Darwinovog *Porijekla vrsta* (1859), nije bio zadovoljan Darwinovim, kao ni Lamarckovim, mehanicističkim objašnjenjem razvoja. Izrazito se protivio i teleološkom objašnjenju prema kojem evolucija napreduje prema nekom unaprijed zadatom cilju. Smatrao je kako oba objašnjenja lišavaju evoluciju njene stvaralačke dimenzije. Ukoliko je sve unaprijed dato i ukoliko se sve odvija prema gvozdenom kauzalitetu, onda nikakva novost nije moguća.

Evolucija je dublji, složeniji i obuhvatniji proces nego što će to nauka ikada biti u stanju predstaviti; mnogo dublji i složeniji nego što ga mehanicizam ili teleologija predstavljaju. Evolucija je raznolika, a ne jednolična i pravolinijska. Kako bi objasnio na šta misli, Bergson upotrebljava slike “đuleta” i “granate”. Darwinova evolucija je pravolinijski razvoj, uporedljiv s đuletom izbačenim iz topa. Ali u stvarnosti evolucija je poput granate “koja se odmah rasprsnula na komade, a ovi su se, u svom redu – pošto su i sami vrste granata – rasprsnuli na druge komade namijenjene da se rasprskavaju dalje, i tako neprestano kroz vrlo dugo vrijeme.”²² Ono što mi vidimo jesu ovi komadići, “razbacana kretanja isitnjenih odlomaka.” Otuda, kako kaže Bergson, izučavati razvojni proces znači razmrsiti izvjestan broj divergentnih pravaca.²³

Cijeli proces “rasprskavanja granata” je, zapravo, jedan neprekidni stvaralački polet (zanos ili zamah) koji se očituje na svim razinama postojanja. Stvaralački polet (*élan vital*) je rezultat jednog početnog impulsa, ali se polet, ipak, ne odvija po nekom planu, jer “ako život ostvaruje neki plan, on će da ispoljava sve višu harmoniju ukoliko bude više odmicao”, a što po Bergsonu očigledno nije slučaj:

21 Ibid., str. 33.

22 Ibid., str. 62.

23 Ibid., str. 63.

“Evolucija nije samo kretanje unaprijed; u mnogo slučajeva posmatra se tapkanje na mjestu, češće još skretanje ili vraćanje unazad.”²⁴

Kada je riječ o početnom impulsu, mi smo i njega svjesni kao stanovite unutarnje evidencije. “Život uzet u cjelini pojavljuje se kao jedan ogroman talas koji se širi iz jednog središta.”²⁵ Šta je to središte? Izgleda kao tautologija, ali središte je sam životni polet. Svemir nije stvoren, već se trajno stvara. “Sva živa bića drže se međusobno i sva se povinuju jednoj istoj i ogromnoj sili. Životinja se naslanja na biljku, čovjek najahuje na životinju, i cjelokupno čovječanstvo, u prostoru i vremenu, jeste jedna ogromna vojska koja trči u galopu pored svakog od nas....”²⁶

U susretu sa inertnom materijom, plahoviti životni polet nailazi na otpor kojeg nastoji savladati. Rezultat tog nastojanja jesu divergentni pravci koje je evolucija uzimala i njene beskrajne varijacije. Iako još uvijek ne raspolažemo dovoljnim brojem činjenica da bismo mogli rekonstruirati cijelu povijest razvoja, ipak je moguće izdvojiti neke glavne linije. Bergson obrađuje tri glavna pravca: život biljaka, instinktivni život i razumski život koji su, iako imaju zajedničko porijeklo u jednostavnijim organizmima, krenuli različitim putevima. Život je biljaka obilježen nepokretljivošću i neosjetljivošću. Nas ovdje zanima razlika između instinktivnog i razumskog života ili, može se i tako reći, razlika između instinkta i inteligencije.

Ponegdje se u biljnom svijetu može nazrijeti instinkt, kao što se u životinjskom svijetu može prepoznati određena inteligencija. Kada je riječ o inteligenciji, nje, zapravo, svuda ima; ona “svjetluca” duž cijele stvarnosti. U užem smislu, inteligencija je sposobnost izrađivanja neorganskih stvari, za razliku od instinkta koji je, prema Bergsonu, sposobnost izrađivanja organskih stvari.²⁷ Otuda je pojava čovjeka, kao inteligentnog bića, vezana

24 Ibid., str. 65.

25 Ibid., str. 152.

26 Ibid., str. 155.

27 Ibid., str. 84.

za vrijeme izrade prvih oružja i alata: čovjek je prvo *homo faber*, a onda *homo sapiens*. Razvijena za praktično djelovanje i ovladavanje prirodom, inteligencija postupa mehanički; njezin je predmet materija ili “neorgansko čvrsto”; može da predstavi samo ono što je diskontinuirano i nepomično; ona je moć rastavljanja i sastavljanja; ona stvrđnjava trajanje; ona, ukratko, dovodi u odnos jednu tačku prostora sa drugom tačkom prostora: “inteligencija... trijumfuje u geometriji.”²⁸

Iz svega navedenog je jasno kako inteligencija “nije stvorena da misli evoluciju, to jeste kontinuitet promjene koja bi bila čisto trajanje.”²⁹ Nju, naprosto, odlikuje “prirodno nerazumijevanje života.”³⁰ Ona je u suštini “samo nužno ravna projekcija jedne stvarnosti koja ima reljefa i dubine.”³¹

S druge strane, “instinkt je saliven na kalupu samog života”³². Instinkt postupa organski. “Ima stvari koje je jedino inteligencija sposobna da traži, ali koje ona, sama sobom, nikad neće naći. Ove stvari instinkt bi našao; ali ih on nikad neće tražiti.”³³ Čovječanstvo je, međutim, definitivno žrtvovalo instinkt u korist inteligencije.

Budući da i instinkt i inteligencija evoluiraju, oni se susreću u intuiciji kao “instinktu koji je svjestan sebe.” Za razliku od intelekta koji analizira stvarnost u praktične svrhe, intuicija sadrži mogućnost prepoznavanja stvarnosti kao trajanja. Intuicija je inteligencija koja je neposredno usmjerena prema trajanju (životu), a ne prema materiji.

Hemija i fizika, kao ni druge pozitivne znanosti, ne mogu nam dati ključ života. Ukoliko stvarnost nije u domašaju inteligencije, onakve kakvom je određuje Bergson, samoj filozofiji preostaje da se oslanja na intuiciju, a to je “za ljudsku

28 Ibid., str. 5, 91, 92, 93, 103.

29 Ibid., str. 97.

30 Ibid., str. 98.

31 Ibid., str. 36.

32 Ibid., str. 98.

33 Ibid., str. 90.

inteligenciju poslije tolike oholosti veliko poniženje”³⁴. Bergson, drugim riječima, poziva filozofiju da napusti krute okvire mehaničkog djelovanja inteligencije: “Treba siliti stvari, i jednim aktom volje gurnuti inteligenciju van sebe.”³⁵

Ako su instinkt i inteligencija proizašli iz zajedničke osnove, postavlja se pitanje šta je ta osnova? Bergson je imenuje kao “svijest uopće.”³⁶ “Ako su naše analize tačne, onda je svijest, ili bolje nadsvijest, izvor života. Svijest je još ono što postoji od same rakete koja prolazi kroz otpatke i osvjetljuje ih kao organizme. Ali, ova svijest, koja je zahtjev stvaranja, ispoljava se sama sebi samo tamo gdje je stvaranje moguće. Ona se uspava tamo gdje je život osuđen na automatizam; ona se budi čim nastupi mogućnost nekog izbora.”³⁷

I na kraju, ako se sve mijenja, ako je stvarnost čisto trajanje, kako onda odrediti individualnost? To je, prema Bergsonu, veoma teško jer je svaka individualnost otvoreni sistem i obuhvata “jednu beskonačnost stepeni i nigdje, pa čak ni kod čovjeka, nije potpuno ostvarena”³⁸. Iako Bergson ne govori jasno o individualnosti koja bi obuhvatala navedenu “beskonačnost stepeni”, sama po sebi se – kroz bljeskove intuitivne evidencije – javlja ideja o njoj, a Ikbāl će takvu individualnost, kao što ćemo vidjeti, poistovjetiti sa Bogom.

William James i pojam vjerskog iskustva

William James je uz Charlesa S. Piercea i Johna Deweya najvažniji predstavnik pragmatizma. Pragmatizam je, kao što je poznato, pravac u epistemologiji koji za kriterij istinitosti jedne teorije uzima njenu primjenjivost ili upotrebljivost u praksi.³⁹ Za razliku od Piercea koji epistemološka pitanja propituje iz semiotičke perspektive i Deweya, koji pragmatizam razvija u čisti

34 Ibid., str. 6.

35 Ibid., str. 114.

36 Ibid., str. 110.

37 Ibid., str. 150.

38 Ibid., str. 15.

39 Vladimir Filipović, *Filozofijski rječnik*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1989.

instrumentalizam, James je problemu spoznaje pristupao iz područja psihologije.⁴⁰ Za razliku, opet, od klasičnih empirista (Locke, Hume) koji su osjete definirali kao elementarne dijelove svijesti, James je smatrao kako je iskustvo kontinuirana cjelina od koje intelekt izgrađuje predmete i odnose.⁴¹

Teorija radikalnog empirizma koju je zastupao James ne priznaje, dakle, nikakvu supstancijalnost u prirodi. Svijet je sastavljen od “čistog iskustva”, a ne od neke materijalne ili duhovne supstance. Štaviše, izvan iskustva nema nikakve materije, niti svijesti. Istina je aktivni proces interakcije subjekta i objekta koji se potvrđuje u praksi. Validne su one ideje koje se mogu verificirati u iskustvo. Istinito je, drugim riječima, ono što je korisno.

Poput Bergsona, i William James je osebujan mislilac. Osnivač je tzv. funkcionalne psihologije inspirisane Darwinovom prirodnom selekcijom. Iako je poštovao ideju evolucije smatrajući da sadrži “novu vrstu vjere u Prirodu”, istovremeno je kritikovao one njene elemente koji uključuju koncept slučajnog nastanka svemira. Ovdje nas interesuje Jamesovo proučavanje religijskog fenomena i to u onoj mjeri u kojoj je ono utjecalo na Ikbala.

James, za početak, želi osigurati, uvjetno kazano, dostojanstvo religijskom iskustvu u vremenu dominacije pozitivne znanosti. Na kritike religije koje su dolazile iz znanstvenih krugova (“prošli su dani kada se moglo kazati kako i u samoj znanosti nebesa objavljuju Božiju slavu...”⁴²), James odgovara tvrdnjom da znanost, kao skup univerzalnih istina, uopće nema pristup religijskoj činjenici koja je imanentno osobna.

40 Više u: Jelena Berberović, *Znanje i istina*, “Filozofske studije”, Beograd, 1972.

41 “Svijet našeg iskustva uvijek se sastoji od dva dijela, objektivnog i subjektivnog, od kojih je prvi neizmjerljivo obuhvatniji od prvog, koji se ipak ne može preskočiti ili potisnuti. Objektivni je dio sveukupnost onoga što u ma kojem času mislimo, subjektivni dio unutarnje je ‘stanje’ u kojem se to razmišljanje odvija... Kosmički objekti onakvi kakvim ih spoznajemo iskustvom, samo su idealne slike nečega što ne postoji u nama nego samo izvan nas, dok je unutarnje stanje baš samo naše iskustvo. Njegova stvarnost i stvarnost našeg iskustva jesu jedno.” 340.

42 William James, *Raznolikosti religioznog iskustva*, Naprijed, Zagreb, 1990, str. 335.

“Prirodne nauke ne znaju ništa o duhovnim prisutnostima, te u cjelini nemaju nekakve praktične veze s idealističkim pojmovima kojima naginje opća filozofija. Takozvani znanstvenik, barem za vrijeme svog znanstvenog vremena, toliko je materijalistički usmjeren, da se može s pravom kazati kako je utjecaj znanosti u cjelini protivan zamisli da se religija uopće i prizna.”⁴³

James se već u uvodnim stranicama svog najvažnijeg djela posvećenog “religijskoj činjenici”, *Raznolikosti religioznog iskustva*, izjašnjava kako ga religija zanima isključivo kao psihološka datost i da će se baviti raščlanjivanjem isključivo individualnih religijskih iskustava. Analiza religije, dakle, ne treba da krene od religijskih institucija, niti čak od “običnog vjernika” koji se mehanički pridržava tradicije i običaja, i vjeruje na način kako je to naučio. Problem je što su “njegovu religiju za njega stvorili drugi” koju on samo održava rutinom. Riječ je o “rabljenom religijskom životu”, koji ne može otkriti mnogo onome ko želi prodrijeti u suštinu religije. To da je “osobna religija ono što je bilo na početku”⁴⁴, znači da je “osnovnija” od teologije i obredne prakse. Teologija, racionalnost, obredi, institucije itd., sekundarni su fenomeni ili, kako bi rekao James, “izrasline” na jezgru vjerovanja. “Ta inferiornost racionalističkog pristupa kao temelja vjerovanja ispoljava se i kad je racionalizam na strani religije, jednako i kad je protiv nje.”⁴⁵ Otuda analiza religije treba krenuti od “izvornih iskustava koja su stvorila uzorak za svu tu količinu sugeriranih osjećaja i oponašanja”⁴⁶. Takva iskustva se javljaju samo kod ljudi kod kojih vjera nije “dosadna navika”, već “akutna groznica.” “Da bi se otkrile tajne bilo koje znanosti, ide se iskusnim specijalistima, čak i ako su oni možda ekscentrični ljudi, a ne nezrelim učenicima.”⁴⁷ Proučavajući takve ljude, kod kojih se religijska činjenica pojavljuje kao duboki osobni zanos, pred sobom imamo jednu čistu religijsku svijest; a da bi

43 Ibid., str. 334.

44 Ibid., str. 21.

45 Ibid., str. 5.

46 Ibid., str. 4.

47 Ibid., str. 332.

se protumačila religija “mora se pogledati neposredan sadržaj religiozne svijesti”⁴⁸.

Na koji je način moguće posmatrati neposredan sadržaj religiozne svijesti? Osobna religijska iskustva su neposredna, a to znači da imaju svojevrstnu unutarnju samodatotost, nešto poput Bergsonove intuicije o trajanju. Vjersko iskustvo je neposredno i ne može biti svedeno na racionalne obrasce, poput nekih drugih vrsta iskustava. “Ono što je duboko u nama nelogična je i neposredna sigurnost... Instinkt vodi, inteligencija samo slijedi.”⁴⁹ Dalje: “Naša normalna budna svijest, racionalna svijest kako je zovemo, samo je jedan osobiti tip svijesti, dok svuda oko nje, odvojeni od nje najtananimom opnom, leže potencijalni oblici svijesti koja je potpuno drugačija.”⁵⁰ Racionalna svijest je samo jedan oblik svijesti među mnogima i racionalizam može objasniti samo maleni dio stvarnosti. Jer fizički je svijet “dio spiritualnog univerzuma iz kojeg crpi svoje glavno značenje.” To značenje se ostvaruje kroz “sjedinenje s tim višim univerzumom ili skladan odnos s njim”⁵¹. Tipičan primjer navedenog “sjedinenja ili skladnog odnosa” je molitva (“unutarnje saobraćanje s duhom tog univerzuma – bio taj duh ‘bog’ ili ‘zakon’”) kao “proces u kojem se doista vrši radnja, a spiritualna energija teče i izaziva učinke, duhovne ili materijalne, unutar pojavnog svijeta.”⁵² (Vidjet ćemo u nastavku kako Ikbāl određuje značenje namaza).

James, kako to sam eksplicitno naglašava, na prvom mjestu želi “rehabilitirati osjećajni element u religiji” jer se “osobnost temelji na osjećaju.”⁵³ Osjećaji su “jedina mjesta na svijetu gdje možemo uhvatiti stvarnu činjenicu u nastajanju, te izravno posmatrati kako se događaji odvijaju.”⁵⁴ Budući da je iskustvo, kako smo već istakli, kontinuirana cjelina, James u osjećajima

48 Ibid., str. 9.

49 Ibid., str. 50.

50 Ibid., str. 264.

51 Ibid., str. 331.

52 Ibid., str. 331.

53 Ibid., str. 342.

54 Ibid., str. 342.

otkriva one neposredne sadržaje religijske svijesti. “Teorije se rađaju iz religije, i budući da su tako raznolike, sekundarne su. Ako želite shvatiti njezinu suštinu, morate posmatrati osjećaje i ponašanje koji nisu tako promjenjivi.”⁵⁵ Pošto je riječ o osjećajima, religija je “područje iskustva na kojem se nijedan jedini pojam ne može oštro omeđiti.”⁵⁶ Postoji, naravno, mnogo tipično religijskih osjećaja, kao što su ljubav, strah, zanos, tuga, strahopoštovanje, radost, itd., a svaki religijski osjećaj je “apsolutno proširenje životnog opsega, za onoga koji ga ima.”⁵⁷ James, na primjer, navodi i divljenje kao tipično religijsko osjećanje citirajući J. R. Seeleya: “Svako običajno i pravima omeđeno divljenje vrijedno je da se nazove religijom.”⁵⁸ Na koncu, religija je “osjećaj da su u zraku velike stvari.”

Kako proučavati ova osjećanja, ukoliko je, po riječima Jamesa, najveći dio čovjekovog unutarnjeg života nedokučiv razumu? James striktno razdvaja znanje o religiji i živu religiju, pozivajući se između ostalih na al-Gazalija: “Sjetite se šta nam je al-Gazali rekao – shvatiti uzroke pijanstva onako kako ih shvaća liječnik, nije isto što i biti pijan.”⁵⁹ Imamo dva izbora: govoriti iz pozicije osobnog iskustva ili posegnuti za autobiografskom dokumentacijom, svjedočenjima pobožnih ljudi, “istinitim zapisima velikih duša koje se hrvu u odsudnim trenucima svoje sudbine.”⁶⁰ Na osnovu tih izvještaja znamo za egzaltirana stanja svijesti, za mistična iskustva i snove, za osjećaje svetosti, za “svijest o prisutnosti” itd. Ali i kada su saopćena, osjećanja su “poput prijevoda nekog teksta na drugi jezik”⁶¹. Karakteristična vjerska stanja “uvijek nadilaze našu sposobnost izražavanja”, a kada se i saopćavaju to je u nagovještajima, parabolama, slikama, paradoksima. Pa ipak, na osnovu mnogih pojedinačnih svjedočenja možemo da donosimo stanovite zaključke. Jer,

55 Ibid., str. 344

56 Ibid., str. 21.

57 Ibid., str. 32.

58 Ibid., str. 52.

59 Ibid., str. 333.

60 Ibid., str. 3.

61 Ibid., str. 294.

napokon u stvarnosti i postoje samo pojedinačnosti, dok su općosti uvijek izvedene iz pojedinačnih iskustava. “Dok se bavimo kosmičkim i općim, bavimo se samo simbolima stvarnosti, ali čim se okrenemo ličnim i posebnim pojavama, bavimo se realitetima u najpotpunijem smislu riječi.”⁶² To u religijskom kontekstu znači da religija kao “realitet” postoji jedino u nekoj konkretnoj ličnosti koja je, kao biće osjećaja, zabrinuta, u životnim vrtlozima i brodolomima, za svoju sudbinu. Religija je “sila pomoću koje čovjek živi” i kao takva “može sadržavati samo minimum intelektualnog.”⁶³

Ali to ne znači da su religijski osjećaji jednokratni i samostalni; oni, ipak, vode određenoj spoznaji i proizvode određeno znanje. Oni su, također, “sine qua non moralne percepcije”⁶⁴. Sva religijska osjećanja u posljednjoj su liniji rezultat čovjekove brige za vlastitu sudbinu.

“Stožer oko kojeg se okreće religiozni život interes je pojedinca za svoju privatnu osobnu sudbinu. Ukratko, religija je monumentalno poglavlje u povijesti ljudske sebičnosti.”⁶⁵

Zadržimo se kod konstatacije kako je “religija monumentalno poglavlje u povijesti ljudske sebičnosti.” Sebičnost ovdje ne znači nikakav porok. Radi se, zapravo, o legitimaciji religije kao nečega korisnog. Svaki je čovjek sam svoja briga. Ovdje se religijska činjenica interpretira u pragmatičkom ključu: ona ima snažnu psihološku, moralnu i društvenu funkciju: sve dok ljudi mogu svog Boga koristiti, James citira Leubea, malo mare ko je on, pa čak ni za to da li on uopće postoji.

“Bog se ne spoznaje, on se ne shvaća: on se korisiti, ponekad kao snadbjevač kruhom, ponekad kao moralna podrška, ponekad kao prijatelj, a ponekad kao objekt ljubavi. Pokaže se li se korisnim, religiozna svijest ne traži više od toga.”⁶⁶

62 Ibid., str. 339.

63 Ibid., str. 345.

64 Ibid., str. 16.

65 Ibid., str. 335.

66 Ibid., str. 346.

Na kraju, vjersko je iskustvo bogato i raznovrsno. Uključuje različita osjećanja, manjeg ili već intenziteta, koja neki od njihovih “nosilaca” prevode u opće teološke formulacije. Ali svi pobožni ljudi žive pomoću svoje religije. To je ono što je samo po sebi legitimira. To je ono što James naziva “moralnom korisnošću” religije koja je uz “neposrednu jasnoću” i “filozofsku prihvatljivost” jedini dostupni kriterij verificiranja jedne religije. Religija je, ukratko, čovjekov odgovor na život. Otuda: “U svakom stavu koji ćemo nazvati religioznom mora biti nečeg svečanog, ozbiljnog i blagog. U radosti, ne smije se ceriti ni ironično smijuljiti, u žalosti, ne smije se vriskati ni kleti.”⁶⁷ Religiozna iskustva su svečana jer je religija ozbiljna stvar. Ona daju dubinu ljudskom životu jer pitanja “u vezi s našim individualnim sudbinama” priznaje “kao istinska pitanja”, navodeći čovjeka da živi “u sferi razmišljanja” koju ta pitanja otvaraju. A živjeti tako, znači biti religiozan.”⁶⁸

Obnova vjerske misli u islamu

Vjersko iskustvo u doba moderne znanosti

Obnovu vjerske misli u islamu, svoje najvažnije filozofsko djelo (koje određuje kao “filozofsku diskusiju o nekim fundamentalnim idejama islama”⁶⁹), Ikbal otvara konstatacijom kako “Kur’an stavlja veći naglasak na djelo, nego na misao.”⁷⁰ Navedena formulacija već na prvu zvuči kao tipičan reformatorski poziv na akciju i buđenje muslimanskog subjekta. U njoj, isto tako, odjekuju i Bergsonov *élan vital* i pragmatistička afirmacija prakse. Pa ipak, riječ je o, kao što će nastavak studije pokazati, mnogo dubljem fenomenološkom zasjeku u povijesno i duhovno biće islama. “Kur’an stavlja veći naglasak na djelo nego na misao” – naizgled eklektička ili reformatorska opaska, a zapravo je riječ o svjetonazorskom okretu u smjeru onoga što je Ikbal vjerovao da je istinski “duh Kur’ana”.

67 Ibid., str. 26.

68 Ibid., str. 341.

69 Muhamed Ikbal, *Obnova vjerske misli u islamu*, El-Kalem, Sarajevo, str. 26.

70 Ibid., str. 17.

Navedenom tvrdnjom je naznačen pravac ka jednoj specifičnoj hermeneutici islama: islam nije nikakva filozofija, ili, ne samo filozofija; islam nije ni meditacija, ili, ne samo meditacija; islam nije ni obred, ili, ne samo obred. Islam je etika kreativne promjene svijeta, islam je stvaralačka snaga. Naznačena hermeneutika je istovremeno i dijagnoza i plan. Dijagnoza: muslimani su hijerarhiju “djela i misli” očigledno bili poremetili, jer su davali prednost apstrakcijama nad životnom, spekulativnim tvorinama nad stvaralačkom aktivnošću. (Istu dijagnozu Bergson daje zapadnoj civilizaciji). Plan: muslimani trebaju otkriti vlastiti životni elan kako bi ponovo zadobili mogućnost stvaralačke transformacije povijesti.

Kako je došlo do toga da je u islamu misao prevagnula nad djelom? Ikkal upire prstom uglavnom u jednog krivca: grčku filozofiju. Iako je grčka filozofija bila “velika kulturna sila u historiji islama”, ona je kod islamskih mislilaca zamračila izvornu “konceptiju Kur’ana”.⁷¹ Duh je Kur’ana, po Ikkalovom čvrstom uvjerenju, suštinski različit od duha grčke filozofije, pri čemu pod “grčkom filozofijom” misli na one *figure mišljenja* koje ustanovljavaju sofisti i Sokrat, kada je izgubljen interes za kosmičkim *arhe* usljed zaokupljenosti čovjekom, istinom i kulturom. U antropološkom periodu dolazi do kidanja esencijalne veze sa prirodom i prevage teorije nad iskustvom. Platonove ideje plastičan su primjer epohalnog pomjeranja težišta: istina je prvo u apstrakciji, a tek onda u iskustvu. Kur’anom, međutim, dominira *naturalizam*. Kur’an se uvijek vraća na iskustvo, razvijajući “osjećaj poštivanja činjenica” do te mjere da ih čini “osnivačima moderne znanosti.”⁷² Kur’anska “filozofija svemira”, koju Ikkal elaborira u nadahnutim parentezama, sadrži apoteozu iskustvu kao takvom. Sve u svemiru sadrži mogućnost iskustva; ono je na dohvata ruke; Kur’an poziva da se iskustvu otvorimo. Čovjek je biće iskustva: “Iako mu je sudbina okrutna, a njegovo biće slabo kao ružina latica, ipak nikakav

71 Ibid., str. 21.

72 Ibid., str. 33.

oblik stvarnosti nije tako moćan, tako životvoran, tako divan, kao što je duh čovjekov.”⁷³

Iskustvo je mnogostruko, ali uvijek započinje čulima. Dok Platon “prezire osjetilnu percepciju” jer ona, po njegovom mišljenju, ne može dati vjerodostojnu spoznaju, Kur’an konstantno ističe osjetila, pozivajući ljude da ih probude i svijet propuste kroz njih, jer su osjetila ne samo “prozor u svijet” već i jedna od vrata ka Stvarnosti ili Istini. Kur’an, naravno, jednako ističe i razum, zato što su čula i razum, ali i određene vrste intuicija, samo različite razine spoznajnog procesa. U Kur’anu, u svakom slučaju, nema mjesta za kartezijanski dualizam. Intuicija je, na primjer, ono što Kur’an imenuje kao *qalb*; doslovno, “srce”, u širem smislu: unutarinja evidencija. Ukoliko je ova samoevidencija “slijepa” ili “mrtva” ili “uspavana”, onda ni čulni organi ni diskurzivna aktivnost nisu od pomoći: “Nisu slijepi oči, već srca u grudima”, kaže Kur’an. U istom značenju neposredne evidencije Kur’an upotrebljava i riječ *fuād*, koja također znači “srce”. “Srce nije poreklo ono što je vidjelo”, kaže Kur’an za Poslanikova nevjerovatna iskustva na miradžu. Ikbāl na tragu Jamesa i Bergsona prepoznaje i u Kur’anu organski kontinuitet osjećaja i misli, ali i različitih oblika intuicije, što je samo uvod u širu raspravu o polisemiji “iskustva”.⁷⁴ Na koncu: “Vjera nije nešto razgraničeno; ona nije ni čista misao, ni čisti osjećaj, niti sama radnja; to je izraz cijelog čovjeka.”⁷⁵

“Intelektualnu pobunu” u islamu protiv “oholog ali površnog racionalizma” grčke filozofije, započeo je, kao što je poznato, al-Gazali; ali, u islamskoj je tradiciji bilo još velikih protesta protiv ovog kolosalnog “uljeza”: Ibn Hazm, Ibn Taymiyye i dr.; svi su oni shvatili da grčka misao, sa svojim deduktivnim polazištima, predstavlja “malaksalu filozofiju života.”⁷⁶ Ovoj skupini

73 Ibid., str. 31.

74 “Dakle, nema razloga za pretpostavku da su misao i intuicija bitno oprečne jedna drugoj. One vode porijeklo sa istog izvora i upotpunjuju se. Jedna osvaja stvarnost dio po dio, druga je obuhvata kao cjelinu.” Ibid., str. 20.

75 Ibid.

76 Ibid., str. 22.

pripada i Ibn Haldun koji je po Ikbalovom mišljenju bio izraziti “protivnik metafizike”⁷⁷. (“U djelu ovog genija, antiklasični duh Kur’ana dobija odlučujuću pobjedu nad grčkim mišljenjem...”⁷⁸) Radilo se, štaviše o jednom “intelektualnom revoltu protiv grčke filozofije” koji se “manifestirao u svim domenima misli.”⁷⁹ Ikbal, u suštini, ne kritikuje *falsafu* sa pozicija sunijske ili bilo kakve ortodoksije, već iz perspektive nedostatka vitalnosti i nje- ne larpurlartističke prirode. *Falsafa* nije napravila društvenu ili naučnu revoluciju, jer je čitavo vrijeme nosila balast grčke spekulativnosti. Taj balast je bio toliki da Ikbal al-Gazalijevu pojavu u islamskoj intelektualnoj tradiciji – koji, kao što je poznato, kritikuje *falsafu* sa striktno ortodoksnih pozicija – uspoređuje sa značajem Kantove pojave u Njemačkoj.⁸⁰

Sve u svemu, pošto neprestano poziva konkretnom isku- stvu, duh je Kur’ana suštinski antiklasičan, tj. suprotstavljen grčkom mišljenju, koje je deduktivno i teorijsko (“voljelo teoriju, a zanemarivalo činjenice”).⁸¹ Kur’an, naprosto, “ne voli apstrak- tne opće pojmove. On upire svoj pogled uvijek na konkretno.”⁸² Duh Kur’ana je, naravno, oblikovao i islamsku kulturu koja je također uvijek bila orijentirana na konačnost.

Tezom o antiklasičnosti Kur’ana, Ikbal, ukratko, ne želi samo duhovno-konceptualno razdvojiti Kur’an i grčku kul- turu, kao dva divergentna metodološka i duhovna pravaca, nego i razviti argumentaciju duboke koincidencije Kur’ana i moderne nauke. Kur’an nije klasičan, nego moderan – to hoće reći Ikbal. Kur’an je, štaviše, svojom općom orijentacijom ka iskustvu, “inicirao kulturni pokret, koji je konačno prouzro- kovao savremeni stav”⁸³. Ne samo da je Kur’an kompatibilan sa empirijskom pozicijom moderne nauke nego i sam Kur’an sadrži začetke takve pozicije. Na koncu: “nezadovoljstvo

77 Ibid., str. 167.

78 Ibid., str. 168.

79 Ibid., str. 153.

80 Ibid., str. 23.

81 Ibid., str. 153.

82 Ibid., str. 104.

83 Ibid.

spekulativnom filozofijom znači težnju za sigurnijom metodom spoznaje.”⁸⁴

Ikbal općenito ne krije oduševljenje modernom naukom: ona jeste autoritet (mada ne jedini). U to ime i citira – ne bez stanovitog patosa – Whiteheada: “epohe vjere – epohe racionalizma.” Toliko je ajeta u Kur’anu koji pozivaju na racionalno proučavanje prirode, da je suviše naglašavati kur’ansku afirmaciju racionalnog znanja. Ali kakva je pozicija povijesnog islama u odnosu na epohalni napredak nauke? Za početak: “Sa obnovom islama potrebno je, dakle, ispitati, u jednom nezavisnom odnosu, ono što je Evropa mislila i koliko nam njene tekovine mogu pomoći da sagledamo, i ukoliko je potrebno, obnovimo vjersku misao u islamu.”⁸⁵ Dalje: “Jedini put koji nam se nudi jeste onaj da se približimo savremenoj nauci sa puno poštovanja, ali nezavisno, i da pravilno shvatimo učenje islama u svjetlu te nauke, čak iako bismo se razlikovali od naših prethodnika.”⁸⁶ Potrebno je, dakle, iskoristiti resurse i rezultate moderne kulture za rekonstrukciju islamskog mišljenja kako bi se povijesni islam otvorio prema nauci i nauka otvorila povijesnom islamu. Kur’an sadrži brojne akcente koje muslimani očigledno nisu uočili. Muslimani moraju promijeniti perspektivu čitanja Kur’ana. Sam Ikbal koristi Bergsona, Jamesa i Whiteheada kao sugovornike ne samo u razumijevanju svijeta već i u razumijevanju onog šta Kur’an pod svijetom misli.

Rekli smo kako je svemir repozitorijum ajeta, odnosno objekata koji sadrže mogućnost iskustva. Rekli smo, također, kako je čovjek subjekat iskustva. Ali iskustvo ne može biti ostvareno bez neposrednog susreta subjekta i svijeta. Čovjek je subjekat iskustva jer on inicira susret sa objektom; on je nosilac iskustva. Kur’anski svemir sadrži beskrajne mogućnosti iskustva, ali taj beskraj će ostati u stanju potencijalnosti ako subjekat iskustva ne posegne za njim.

84 Ibid., str. 153.

85 Ibid., str. 26.

86 Ibid., str. 122.

“Ako on ne preuzme ovu inicijativu, ako ne razvija intimna bogatstva svog bića, ako prestane osjećati unutarnji elan života koji napreduje, tada duh koji je u njemu otvrdne kao kamen i on je sveden na nivo inertne materije. Ali, njegov život i napredovanje njegovog duha ovisi od uspostavljanja odnosa sa stvarnošću koja mu se suprotstavlja.”⁸⁷

Ovdje se, opet, javlja očit problem. Moderna nauka i općenito moderna kultura na vjersko iskustvo gledaju kao na nešto iracionalno i otuda krajnje inferiorno na naučnoj ljestvici kriterija istine. Kako, dakle, legitimirati vjersko iskustvo u doba nauke? Nauka posmatra vjersko iskustvo kao činjenicu među mnogim drugim, ali vjersko iskustvo nije samo puka činjenica. Ono sadrži dublje slojeve i viša značenja koji se ne daju reducirati na materijalnu faktičnost sa kojom operira eksperimentalna znanost i moderni racionalizam. Vjersko je iskustvo u mnogim svojim momentima neuhvatljivo racionalnoj analizi. Ikbāl se ovdje naslanja na Jamesa koji, kao što smo vidjeli, odlučno kritikuje monopol racionalizma u tumačenju cjelokupne stvarnosti. Vjera, za početak, nije nauka. Ona ne objašnjava svijet principom kauzaliteta i sama se njime ne da objasniti. I vjera i nauka počinju od konkretnog iskustva, ali je u konačnici riječ o različitim vrstama iskustava. Kur'an, međutim, daje jednaku važnost svim oblicima ljudskog iskustva “ukoliko nude mogućnost spoznaje konačne Stvarnosti.”⁸⁸ U tome počiva razlog Ikbālovog izlaganja različitih formi iskustva želeći, s jedne strane, pokazati relevanciju vjerskog iskustva, a s druge, kritikovati apsolutni singularitet naučno povjerljivog iskustva.

Vjersko je iskustvo pojedinačno i intimno, naučno – javno i opće. Argumentaciju koju izlaže Ikbāl manje više slijedi Jamesove linije koje smo već prikazali. Jedna od tih linija je i postojanje mističkog iskustva koje samo po sebi potvrđuje raznorodnost ljudske spoznaje. “Označimo li ga kao psihičko, mistično ili natprirodno”, piše Ikbāl, “ne oduzima mu se ništa od njegove

87 Ibid., str. 31.

88 Ibid., str. 34.

vrijednosti kao iskustva.”⁸⁹ Nije dakle važno kako nazivamo “mističku” vrstu iskustva, ono je specifično ljudsko iskustvo koje, kao činjenica, potvrđuje redukcionizam racionalističke pozicije. Postoje beskrajni stupnjevi “svijesti” gdje je “normalna” svijest samo jedan stupanj. Isto vrijedi i za iskustvo. Razlika između Gazalija i Kanta je u tome, kaže Ikbal, što potonji odriče mogućnost spoznaje Boga, dok se prvi obraća mističkom iskustvu i tamo pronalazi Boga.⁹⁰ Time je osigurao vjeri “pravo da postoji neovisno od nauke i metafizike”⁹¹. Ali ni Kant ni Gazali “nisu znali zapaziti da misao, u samom činu spoznaje, prelazi svoje vlastite granice”⁹². Misao je, tako smatra Ikbal, po svojoj prirodi beskonačna. A da li će i biti beskonačna, zavisi od nje same.

Kritika naučne vizije svijeta i razumijevanje vremena

Veliki dio *Obnove vjerske misli u islamu* posvećen je interpretaciji Bergsonove teorije o “stvaralačkoj evoluciji”. Prvi plan obuhvata interpretaciju evolucije (i tada aktualne znanstveno-filozofske tematike) iz kur’anske perspektive (ili onoga što Ikbal misli da je kur’anska perspektiva). Ali istovremeno uočavamo i interpretaciju Kur’ana iz perspektive “stvaralačke evolucije”. Ikbal je dvosmjernan medij. Inspiracija Bergsonovom *filozofijom života* očigledna je ne samo na razini osnovnih ideja već i u ravni vokabulara: *materija, životni elan, svijest, evolucija, stvaralački zamah, instinkt, inteligencija, intuicija* itd. Čak lista autora na koje se Ikbal poziva otkriva Bergsonov srodnički krug: Schopenhauer, Darwin, James, Spengler, Whitehead. Sam Bergson je bio pod utjecajem Spenglera i Darwina. (Ne zaboravimo da je Ikbal preveo Spenglera na urdu.)

Nastavljajući propitivati fenomen iskustva, Ikbal konstatuje kako iskustvo, koje se supstancijalno odvija u vremenu, ima tri osnovna stepena: stepen materije, stepen života i stepen svijesti

89 Ibid., str. 35.

90 Ibid., str. 23.

91 Ibid., str. 24.

92 Ibid., str. 25.

i duha...”⁹³ Svijest nije, niti može biti, rezultat materije. Svijest je nezavisna, samosvojna; ona je poseban “stepen” u ontološkoj hijerarhiji. Geneza ovakvog određenja svijesti je manje-više jasna s obzirom na to da Ikbal u analizi iskustva polazi od primata *života*, a za Bergsona, kojeg u ovoj problematici Ikbal pažljivo slijedi, *kretanje je život i suštinska realnost*.⁹⁴ Slično je smatrao i Alfred North Whitehead opisujući kosmos “kao strukturu događaja koji posjeduju karakter neprekidnog toka”⁹⁵. Kosmos nije puki prostor, kosmos je proces.

Slijedi da je “poznavanje prirode – poznavanje Božijeg ponašanja”⁹⁶, iz čega, opet, proizlazi da je proučavanje prirode pobožan čin. Ikbal nema dilema kako je “ovaj kvalitet prirodnog kretanja možda najvažniji vid iskustva na koji Kur’an posebno ukazuje i koji... pruža najbolju indiciju što se tiče krajnje prirode realnosti.”⁹⁷ Ovu poziciju Ikbal dodatno ojačava ajetima o smjeni dana i noći koji direktno ukazuju na kretanje kao suštinu stvarnosti – i materijalne i duhovne. Činjenica da Kur’an toliko ponavlja navedene ajete (“On uvodi noć u dan, i uvodi dan u noć”) jasno ukazuje na njihovo mnogo dublje značenje od zemne meteorološke rutine: “smjena dana i noći” je kosmička spirala, kosmički vrtlog, kosmičko dijalektičko napredovanje. Smjena dana i noći određuje kretanje kao kosmičku kvintesenciju. Kretanje je način postojanja, ali i stvaranja.

Ovako shvaćen, život visoko nadilazi mogućnosti znanstvene analize. Znanost proučava svijet kao mehanički proces, a život to nije. “Život je jedinstven fenomen i pojam mehanizma je neadekvatan za njegovu analizu.”⁹⁸ Ikbal posebno želi izbjeći zaključak “da je sam intelekt proizvod evolucije”, a koji se nameće sam po sebi ukoliko se mehanicistički pojmovi primijene na život.

93 Ibid., str. 52.

94 Ibid., str. 57.

95 Alfred North Whitehead.

96 *Obnova vjerske misli u islamu*, str. 79.

97 Ibid., str. 67.

98 Ibid., str. 66.

Naslanjajući se na filozofiju života, Ikbal uspostavlja osnove za jednu solidnu kritiku savremene znanosti. Znanstvene teorije omogućavaju pouzdano znanje, jer su provjerljive i omogućavaju nam da predskazujemo i kontrolišemo događaje u prirodi.”⁹⁹ Ali, egzaktna znanost ni u kom slučaju “nije jedina i sistematska vizija realnosti”¹⁰⁰. Radi se, štaviše, o “masi fragmentiranih vidova realnosti”, jer je riječ o parcijalnim, i često međusobno nekonzistentnim, iskustvima.¹⁰¹ Osim toga, znanosti počivaju na principu instrumentalnog uma koji nema razumijevanja za svetost i dubinu života. “U samoj stvari, razne prirodne znanosti su kao mnoštvo hijena, koje nasrnu na lešinu prirode i razbjegnu se noseći svako svoj komad mesa.”¹⁰² Znanost je, sama po sebi, manjkava, ograničena, fragmentirana.

Osim “smjene dana i noći”, u Kur’anu ima mnogo drugih ajeta o vremenu koji govore da je naša percepcija vremena relativna i koji, shodno tome, sugeriraju, “mogućnost nepoznatih nivoa svijesti.”¹⁰³ To vrijeme, koje Bergson opisuje kao “čisto trajanje”, Ikbal prevodi u kur’ansko *taqdīr* – pojam koji je tradicionalno označavao sudbinu, ali koji je vremenom postao “predmet pogrešnog razumijevanja kako u islamskom svijetu, tako i izvan njega.” Nije potrebno posebno elaborirati na šta Ikbal misli pod “pogrešnim razumijevanjem” *taqdīra*. U nekim muslimanskim intelektualnim krugovima *taqdīr* je razumljen kao apsolutna predoređenost, da bi vremenom takvo razumijevanje, koje se postepeno razvijalo u defetizam, postalo najdominantniji stereotip o muslimanima. Muslimani su opisivani kao fatalisti, ljudi bez volje i ambicija. Murad Hofman, naprimjer, konstatuje opću popularnost slike “muslimana predanog svojoj vjeri, koji sve oko sebe gleda kao *qismet* ili *maktub*, koji sjedi umoran i nepokretan ispred svoje kolibe, škiljeći u sunce.”¹⁰⁴

99 Ibid., str. 63.

100 Ibid.

101 Ibid.

102 Ibid.

103 Ibid., str. 68.

104 Murad Hofman, *Islam kao alternativa*, Bemust, Sarajevo, 1996, str. 75.

Ukratko, *taqdīr*, taj veliki i duboki koncept slobodnog kretanja u vremenu i stvaralačkog sticanja iskustva, postao je *kismet*, banalni fatalizam.

Da bi smo razumijeli šta Ikbāl misli pod *taqdīrom*, moramo se vratiti Bergsonovoj kritici teleologije ili finalizma. Ne postoji nikakav unaprijed zadati cilj komosa; on je proces vječnog kretanja kojeg pokreće nepojmivi *životni polet*. To je tako jer “vrata budućnosti moraju ostati širom otvorena.”¹⁰⁵ Ako nisu širom otvorena, onda nisu ni stvaralačka, onda su puko mehanicističko ponavljanje univerzalnih obrazaca. A život je, ipak, nešto više od toga. Kada bi postojao neki unaprijed zacrtani cilj, onda ne bi bilo slobode, a vrijeme bi bilo tek reprodukcija vječitog modela.

“Vremenski proces ne može se shvatiti kao već povučena linija. To je linija u povlačenju – proizvođenje u djelo datih mogućnosti.”¹⁰⁶

Ikbāl ne vidi ovdje nešto suprotno kur’anskom učenju. “U mojim očima ništa nije tako daleko od kur’anske koncepcije, kao ideja da je svemir realizacija unaprijed stvorenog plana u vremenu... Svemir je, prema Kur’anu, predisponiran da se uveća. To je svemir koji raste; a ne već dovršeni proizvod sa koga se digla ruka Stvoritelja još u davna vremena.”¹⁰⁷ Svemir je stvaralački vrtlog, beskrajna spirala “dana i noći”, vječito Božije djelovanje. To je na koncu i značenje čuvenog ajeta iz sure *Er-Rahman* po kojem se “Bog svakog trenutka nečim zanima”. U ovom ajetu počiva tajna stvaralačke evolucije. Stvaranje nije akt, već proces. Stvaranje – to je duboko Božije upravljanje događajima i stvarima. “Ono što mi nazivamo stvarima, to su događaji u kontinuitetu prirode... Svemir, koji nam izgleda kao zbirka predmeta, nije čvrsta materija koja zauzima prostor. To nije stvar, nego djelo.”¹⁰⁸ Stvaranje – to je bujanje vitalnog impulsa. Šta je *élan vital* do vječna Božija stvaralačka riječ – “Budi! – i ono biva.”

105 *Obnova vjerske misli u islamu*, str. 76.

106 *Ibid.*, str. 77.

107 *Ibid.*

108 *Ibid.*, str. 72.

Ali Ikbal ide korak dalje od Bergsona. To da ne postoje unaprijed zadati ciljevi, ne znači da ciljevi uopće ne postoje. Život ipak nije “bezobličan fluid”, već *trajanje* uređeno na principu “organizirajućeg jedinstva.”¹⁰⁹ Besciljnost znači besmisao. Ne postoje unaprijed mapirane svrhe, ali postoje svrhe “koje će doći” jer je stvarnost “racionalno dirigovani stvaralački život”.

Sudbina, drugim riječima, nije nešto statično; ne postoje unaprijed donesene odluke o ulogama i epilogima. Stvari se neprekidno stvaraju, u slobodi, a ne po mehaničkim zakonitostima.

Sudbina je, u najkraćem, “vrijeme gledano kao nešto što prethodi manifestaciji njegovih mogućnosti.” Riječ je, naravno, o vremenu kao čistom trajanju koje je iznad logičkih kategorija i koje ne podliježe kauzalitetu. Otuda: “Vrijeme posmatrano kao sudbina sačinjava samu suštinu stvari.”¹¹⁰ Tako Ikbal dolazi do poimanja “konačne realnosti kao čistog trajanja u kojem se misao, život i cilj isprepliću da bi formirali organsku cjelinu.”¹¹¹

U samom Kur'anu je moguće pronaći potvrdu teze o “čistom trajanju” u brojnim aluzijama. Ljudsko razumijevanje vremena je relativno. Ili, tačnije, to što ljudi podrazumijevaju pod vremenom nije “pravo vrijeme”, to je samo prostorno, geometrijsko vrijeme. Ali Kur'an govori i o vremenu meleka, o ljudima oživljenim na Sudnjem danu koji će misliti da su ostali “dan ili dio dana”. Tu su i primjeri “sukcesivnog i nesukcesivnog” trajanja. Na nekim mjestima stoji kako je stvaranje kosmosa trajalo šest dana/razdoblja; na drugim, samo se kaže “Budi!” i ono u tren oka bude.

Ali šta sve navedeno znači u odnosu na islamsku dogmatiku? Problem Boga i vremena Ikbal dešifrira pomoću hadisa “Ne psujte vrijeme, jer je Bog vrijeme”. U hadisu je za “vrijeme” upotrijebljen izraz “ed-Dehr” koji označava vrijeme u najopćenitijem smislu, nešto što je istovremeno i najbliže Bergsonovom pojmu trajanja. Bog je, dakle, vrijeme samo u smislu čistog

¹⁰⁹ Ibid., str. 83.

¹¹⁰ Ibid., str. 72.

¹¹¹ Ibid., str. 78.

trajanja: *On jeste*. On, za razliku od bića, ne može biti dio prostornog vremena jer je On iznad prostora. Bog je suština života, a ne neka apstrakcija.

Jastvo, individualnost, pojedinačnost

Čovjek je nužno okrenut prema prostoru, i otuda osuđen na prostorno vrijeme. To svakako ne znači da je prostorno vrijeme jedino vrijeme kojim raspolaže. Svako ljudsko "ja" ima unutarnju i vanjsku stranu koje Ikbal imenuje kao "spoznajno ja" i "djelatno ja". U prirodi je svakog "ja" da se okreće prema vani, prema "prostoru" ili okolini. "Ja" ima "kuke na sebi" kojim zahvaća vanjski svijet. "Život ega je jedna vrsta napetosti prouzrokovane egom koji zadire u okolinu i okoline koja zadire u ego."¹¹² Ali jedino čovjek među bićima nije u potpunosti vezan za prostor: njegovo unutarnje ili spoznajno može da opazi vrijeme koje nije prostorno tj. trajanje. Sam čovjek, napokon, nije ništa drugo do trajanje omeđeno rođenjem i smrću. Šta je razlog pa čovjek rijetko opaža da traje? "U našem stalnom traženju vanjskih stvari, mi tkamo jednu vrstu koprene oko svjesnog ja i ono nam tako postaje potpuno strano. Samo u momentima dubokog razmišljanja, kada je djelatno ja u neizvjesnosti, prodiremo u naše dublje ja i stižemo do unutarnjeg centra iskustva."¹¹³ Djelatno "ja" je "praktično ja svakodnevnog života". To je "ja" koje živi izvan sebe. Pošto djelatno "ja" živi u prostoru, rekli smo, i njegovo vrijeme je prostorno. Spoznajno "ja" sintetizira vanjska iskustva djelatnog "ja" i povezuje ih u "koherentnu cjelokupnost ličnosti".¹¹⁴ Isto tako, samo spoznajno "ja" može da iskusi čisto trajanje, iako to iskustvo nije uopće saopćivo jer je "govor podešen prema fizičkom vremenu našeg svakodnevnog djelatnog ja".¹¹⁵

Ako je vrijeme čisto trajanje i ako je sve što postoji samo kretanje u trajanju, postavlja se pitanje kako odrediti jednu individualnost? Jer: "Živjeti, to znači posjedovati tačnu granicu,

112 Ibid., str. 127.

113 Ibid., str. 70.

114 Ibid., str. 71.

115 Ibid.

određenu individualnost.”¹¹⁶ Šta je to što jednu pojedinačnost čini cjelinom ako se svaka pojedinačnost stalno mijenja? Po čemu je u općem razvoju jedno “ja” – “ja”? Budući da se bitno kreće u okviru Bergsonovog referentnog polja, Ikbal jastvo ili individuum imenuje kao “stvar stepenovanja”. Jedna se pojedinačnost mijenja u smislu razvoja, takoreći vertikalno, ali ona posjeduje identitet jer, kao što smo to već vidjeli kod Bergsona, svoju prošlost “nosi” u budućnost. Svaka je individualnost otvoren sistem, u smislu da se razvija u vremenu.

Ali, kako je uopće moguće bilo koje “ja”?

Ikbal smatra kako mora postojati jedna apsolutna pojedinačnost ili jastvo koje bi, u uvjetima općeg razvoja, takoreći garantiralo sve ostale pojedinačnosti. To da je Bog jedan u suštini znači da je On pojedinačnost. On nije neko neodređeno “sve”, kao što nije ni asprtracija ili simbol. On nije ni neko mističko ništa, ni neki bezlični princip, ali ni neko zajedničko višečlano “mi” – On je jedno “konačno ja”. Kada Ikbal kaže “konačno ja”, ne misli da je to “ja” ograničeno vremenom ili prostorom, već prosto da se radi o jednoj *pojedinačnosti*. “Da bi istakao individualnost Konačnog Ja, Kur’an mu daje ime Allah.”¹¹⁷ Bog postoji na način pojedinačnosti ili jastva: On je Jedan.

Ta pojedinačnost, dakle, nije prostorno ili vremenski konačna; naprotiv, ona je apsolutna. Šta to znači? Kako jednu pojedinačnost (ili “individuum” ili “ego”), shvatiti kao apsolutnu ili beskonačnu, ako je “pojedinačnost” nužno nešto “što ima granice”. Ikbal problem rješava tako što naglašava da Božija beskonačnost (kao ni konačnost) nije prostorna.

Pa, o kakvoj je onda beskonačnosti riječ? Ikbal:

“Beskonačnost Konačnog Ega sastoji se u beskonačnim unutarnjim mogućnostima Njegove stvaralačke aktivnosti čiji je svemir, kakav je nama poznat, samo djelomični izraz. Jednom riječi, Božija beskonačnost je intenzivna, ne ekstenzivna.”¹¹⁸

¹¹⁶ Ibid., str. 111.

¹¹⁷ Ibid., str. 85.

¹¹⁸ Ibid., str. 88.

Božija je, dakle, beskonačnost intenzivna, ne ekstenzivna. Bog je beskonačan na način da raspolaže beskonačnošću stvaralačkih mogućnosti: On sve može jer su Njegova misao i čin identični. Kur'an aludira upravo na beskonačnu intenzivnost u "ajetu o svjetlosti" koji identificira Boga i svjetlost: "svjetlo je ono što se najviše približava Apsolutnom."¹¹⁹

U kakvom odnosu onda stoje Božija beskonačnost i konačnost svijeta? Svemir nije neki entitet koji postoji nasuprot Bogu u nekom praznom prostoru. (Da bi pojačao svoju poziciju, Ikbāl naglašava kako je Aristotelova slika svijeta uvijek imala svoje protivnike u islamskom svijetu. Prvi znak pobune bila je pojava atomizma kod eš'arija, koji je bliži duhu Kur'ana nego Aristotelova fizika. Čak predlaže da savremeni muslimanski autori revitaliziraju eš'arijsku atomističku doktrinu i povežu je sa savremenom naukom, jer je atom "faza Božanske energije" i jer je stvarnost "u suštini duh."¹²⁰) Svemir nije, dakle, neko davno stvoreno biće koje Bog samo posmatra. To je usko gledanje na fenomen stvaranja. Cijeli materijalni svijet nije ništa drugo do "neprekidni akt koji misao dijeli na mnoštvo uzajamno isključivih stvari."¹²¹ Nema stvaranja u smislu našeg vremena, koje je bilo "prije" ili "poslije".

"Jedan je od učenika rekao Jezidu Bistamiju: 'Bio je momenat kad je Bog postojao i kad ništa drugo osim Njega nije postojalo.' Na to je Bistami odgovorio: 'Što se mene tiče, i sad je tako'."¹²²

Bog stvara oduvijek i zauvijek. On je iznad vremena i prostora. Božija "stvaralačka snaga" se očituje kroz Njegovo Znanje, Svemogućnost i Vječnost.

Ali vratimo se problemu "jastva". To da je jastvo pitanje intenziteta i stepena, samo po sebi zvuči kao neki moderni neoplatonizam. Slijedeći Bergsona, koji jeste bio pod Plotinovim utjecajem, Ikbāl želi redefinirati jastvo u islamskom ključu. U to ime kritikuje Gazalijevu koncepciju sopstva kao "proste, stalne i

119 Ibid., str. 87.

120 Ibid., str. 95.

121 Ibid., str. 89.

122 Ibid.

nedjeljive duhovne supstance, potpuno različite od grupe naših mentalnih stanja i koja nije pod utjecajem prolaska vremena”¹²³. Jastvo nije nešto statično, apriori i zauvijek dato. Ono se razvija u vremenu putem iskustva. Ovdje se ne radi samo o tome da je jastvo u potpunosti aposteriorno, već i da je primarno definirano svojim mogućnostima i ciljevima, jer:

“moja realna ličnost nije stvar, nego akt. Moje iskustvo je samo serija akata, uzajamno povezanih, i koja se drže skupa putem dirigirajućeg cilja... Vi me ne možete opaziti kao predmet u prostoru, ili kao kakvu seriju iskustava koja se pokazuju u vremenskom redu. Vi me trebate interpretirati, shvatiti i procijeniti u mojim sudovima, u mojim dobrovoljnim ponašanjima, u mojim ciljevima i u mojim težnjama.”¹²⁴

Kakav je odnos Apsolutnog Ja i ostalih jastava? Na koji način iz Apsolutnog Ja može proisteći bilo koje drugo “ja”, bilo koja druga “ego jedinica”? Ikbal se opet vraća islamskoj tradiciji, u ovom slučaju Suhrawardiju al-Maqtulu i njegovoj teoriji stepenovanja bitka. Za početak, bitak je jedan, sa mnogim stepenima, jer “svemir nije ‘drugo’ koje postoji po sebi, u opreci Bogu.”¹²⁵ Štaviše, “sa stanovišta sveuključivog Ega ne postoji ‘drugo’. U Njemu su identični misao i akcija, akt spoznaje i akt stvaranja.”¹²⁶ Stepem nekog “ja” na skali realnosti ili bitka varira u zavisnosti sa “stepenom osjećaja ‘Ja’.”¹²⁷ Čovjek je, kao privilegirano “jastvo”, pozvan da se uspinje kroz stepene bitka tako što će iskustvom jačati svoje ja. Cijela pripovijest o Ademovom izgonu iz dženneta (pri čemu je Adem više pojam, a manje ime za konkretnu osobu), posvećena je ovoj temi.

Koji su faktori koji jačaju jastvo? Na prvom mjestu, strpljivost u teškim okolnostima. Potom: namaz. Ikbal posvećuje

123 Ibid., str. 125.

124 Iako citira brojne ajete u pokušaju definiranja sopstva, Ikbal se u analizi jastva uvijek vraća modernim tokovima, npr. modernoj psihologiji i Jamesu koji svijest shvata kao “tok misli”, odnosno kao “svjesno protjecanje vremena čiji je kontinuitet zapažen”. Ibid., str. 128.

125 Ibid., str. 101.

126 Ibid.

127 Ibid., str. 96.

čitavih nekoliko stranica nečemu što bi se moglo nazvati filozofijom namaza, i naslanjajući se na Jamesa, tvrdi kako je namaz “oblik asimilacije” i čin “pomoću kojeg malo ostrvo naše ličnosti iznenada otkriva da je smješteno u većoj životnoj cjelini”.¹²⁸ Namaz, koji je “po porijeklu instinktivan”, osnovno je sredstvo duhovnog uzdizanja u islamu, jer je vjersko iskustvo dublje od iskustva mišljenja i “teži dubljoj spoznaji stvarnosti”. To ne znači da je namaz lišen spoznajne komponente. Naprotiv. Razlika između vjerskog i intelektualnog iskustva sastoji se u činjenici da vjersko iskustvo sadrži “intimniju povezanost sa onim što spoznaje”.¹²⁹ Kao takav, namaz je bijeg jastva od mehanizma ka slobodi; kao takav, namaz je nužna nadogradnja objektivnog proučavanja prirode.¹³⁰ “Namaz treba biti gledan kao nužna dopuna intelektualnoj aktivnosti promatrača Prirode, naučno promatranje Prirode drži nas u uskoj vezi sa ponašanjem realnosti...”¹³¹ Ikbal ide i korak dalje, tvrdeći kako je “svako traženje znanja vrsta namaza. Promatrač prirode je jedna vrsta mističkog istraživača u činu namaza.”¹³² Namaz posjeduje mogućnost ne samo prodiranja u tajne prirode već i stapanja sa njom.

Evolucija i pitanje besmrtnosti

Šta se događa sa jastvom nakon smrti? “Ja” umire i njegova evolucija se tu završava? Ikbal smatra kako su tri stvari u Kur’anu “savršeno jasne”: da jastvo ima početak u vremenu, da nema mogućnosti povratka na ovu zemlju i da “konačnost nije nesreća”. Da li konstatacija kako “konačnost nije nesreća” znači da “ja” evoluirao i nakon smrti?

Ikbal smatra, pojednostavljeno kazano, kako dunjaluk i ahiret ne stoje u diskontinuitetu. Sudnji dan nije nikakva provalijska između njih. Naprotiv, dunjaluk i ahiret su jedan ne samo moralni i teleološki već i biološki kontinuitet. Razvoj ne prestaje

128 Ibid., str. 114.

129 Ibid., str. 113.

130 Ibid., str. 133.

131 Ibid., str. 114.

132 Ibid.

činom umiranja, niti se stvaranje zaustavlja smakom poznatog svijeta. Kur'anska koncepcija "sudbine čovjeka" je, kako tvrdi Ikbal, dijelom etička, *dijelom biološka*. Istina, Ikbal nije siguran kakvo će oživljenje tačno izgledati, u kojoj formi individualnosti će se oživljenje čovjeka dogoditi, ali je "savršeno nevjerovatno" da će se ljudski razvoj "završiti raspadanjem njegovog tijela".¹³³

Osim toga, "ma kakva bila konačna sudbina čovjeka, to ne znači gubitak njegove individualnosti".¹³⁴ Tipična kur'anska eshatologija ovdje je izražena jezikom Bergsonove "stvaralačke evolucije": "konačni ego će se približiti beskonačnom egu da bi vidio posljedice svog prošlog rada i ocijenio mogućnosti svoje budućnosti."¹³⁵ Ikbal eksplicitno prihvata koncept stvaralačke evolucije: "Kur'an ne može biti protivan ideji evolucije."¹³⁶ Ali ono autentično u njegovom misaonom postupku se sastoji u korištenju evolucije kao argumenta za ideju besmrtnosti:

"Savršeno je nevjerovatno da jedno biće, čija je evolucija trajala milionima godina, bude odbačeno kao beskorisna stvar."¹³⁷

Ikbal ne vidi ništa problematično u ideji evolucije – makar ne u onoj varijanti koja ne počiva na pretpostavci slučajnog nastanka. Ne postoji ni jedan razlog da evolucija, shvaćena kao razvoj kojim upravlja Božija stvaralačka svemoć i sveznanje, bude dogmatski opovrgavana. Ikbal pronalazi svojevrstu "teoriju evolucije" kod Ibn Miskevejha, ali i kod Rumija.

Šta će čovjek postati nakon smrti? U šta može da evoluirati? Nakon oživljenja ili "ponovnog pojavljivanja ega", čovjek će jasno vidjeti sudbinu čiji je sam stvaralac. Ikbal se u značajnoj mjeri udaljava od tradicionalne muslimanske eshatologije tvrdeći kako su "džennet i džehennem stanja, a ne mjesta".¹³⁸

133 Ibid., str. 148.

134 Ibid., str. 142.

135 Ibid., str. 142.

136 Ibid., str. 194.

137 Ibid., str. 143.

138 Ibid., str. 148.

Drugim riječima, džennet i džehennem su krajnja ishodišta ljudske evolucije.

“Opisi u Kur’anu su vizualne predstave unutarnje stvarnosti tj. karaktera. Džehennem je, prema Kur’anu, ‘vatra Allahova razbuktala, koja će do srca dopirati’ – žalosna realizacija čovjekovog pada. Džennet, to je likovanje nad snagama dezintegracije. Nema ništa u islamu što liči vječnom prokletstvu.”¹³⁹

“Džehennem nije dakle, prema kur’anskoj koncepciji, bezdan vječnih tortura koje je dosudio osvetoljubivi Bog; to je sredstvo korekcije koje može učiniti osjetljivim jedan okorjeli ego na živi dašak Božanske Milosti. Ni Džennet nije neka dokolica. Živo je jedan i on se nastavlja. Čovjek ide naprijed da bi primio uvijek nova svjetla koja dolaze od Beskrajne istine.”¹⁴⁰

Ako ne postoji vječno prokletstvo, šta je onda uopće vječnost? Kakav je odnos vječnosti i čistog trajanja? Rekli smo kako Kur’an govori o različitim vremenskim razinama i formatima. Postoji vrijeme meleka, postoji vrijeme ljudi koji spavaju i vrijeme ljudi koji umiru, ali i vrijeme ljudi koji će biti oživljeni. To sve implicira da je jastvo sposobno za “razne standarde vremena”. I napokon, Božije vrijeme. “Ako se sve više i više penjemo ljestvicama nematerijalnih bića dolazimo do Božanskog vremena – vremena koje je potpuno lišeno kvaliteta prolaženja...”¹⁴¹ To ne zneči da je vječnost statično trajanje; vječnost je promjena ali bez uzastopnosti. Božansko vrijeme je vječno ‘sada’ što, po Ikbalovom mišljenju, semantički odgovara kur’anskoj sintagmi *Ummu-l-kitab*.

Ikbalova teorija besmrtnosti sadrži s jedne strane nedvosmislenu kritiku ateističkog materijalizma, a s druge, i različitih tumačenja besmrtnosti unutar *falsafe*, što je, sjetimo se, bilo i predmet Gazalijeve kritike.¹⁴² Jedan od neoprostivih grijeha *falsafe*, po Gazaliju, bio je i negiranje tjelesnog oživljenja. Kasnije će, kao što je također poznato, Ibn Rušd odgovoriti na Gazalijeve

139 Ibid., str. 148.

140 Ibid., str. 148.

141 Ibid., str. 99.

142 Ibid.

kritike širokim opservacijama o ovom pitanju. Ikbal, međutim, Ibn Rušdove analize o ovoj temi smatra izrazito neubjedljivim i slabim. Ibn Rušd je povlačenjem razlike između *nefsa* i *ruha* (razuma i duha) učvrstio dualizam u islamskom mišljenju. Riječ je, prosto, o pogrešnoj interpretaciji Kur'ana.

“Ako se Ibn Rušdov dualizam temelji na Kur'anu, ja se ozbiljno bojim da se on prevario, jer riječ ‘nefs’ ne izgleda da je upotrebljavana u Kur'anu ni u kakvom tehničkom smislu koji joj je pridavan od strane islamskih teologa. Inteligencija, prema mišljenju Ibn Rušda, nije forma tijela; ona pripada drukčijem stepenu bića, i prevazilazi individualnost. Ona je, dakle, jedna, univerzalna i vječna.”¹⁴³

Zaključak: princip kretanja u islamu

Do sada smo govorili o Ikbalovoj epistemologiji, ontologiji i kosmologiji. Kako sve navedeno funkcionira u domenu povijesti? Da li je, naprimjer, povijest ciklična ili linearna? Ikbal bez ikakve zadržke odbacuje cikličnu teoriju povijesti.

“Vrijeme, gledano kao stalno kružno kretanje, čini besmrtnost apsolutno nepodnošljivom.”¹⁴⁴

“Vječno vraćanje nije vječno stvaranje; to je vječno ponavljanje.”¹⁴⁵

Isto tako je jasno kako povijest nema unaprijed određen *telos* ili, možda je ispravnije reći, *eshaton*; kada bi ga imala, povijest bi bila lišena svojstva slobodnog stvaralaštva. Pa kako se onda povijest uopće oblikuje? Postoji li neki treći pravac, mimo linearnog napredovanja i vječnog vraćanja istog? Je li riječ o nekom haotičnom razvitku?

Poviješću također upravlja *životna sila*; povijest je život koji postepeno sazrijeva i razvija se prema vlastitim potrebama. Ikbal navodi primjer pojave islama. Kada uzmemo u obzir sve povijesne okolnosti, Muhammed, a.s., poslan je onda kada je bio

143 Ibid., str. 136.

144 Ibid., str. 140.

145 Ibid., str. 168.

najpotrebniji. Kur'an je nužni događaj u određenoj povijesnoj fazi, jer "univerzalni život intuitivno brine o svojim vlastitim potrebama".¹⁴⁶ Kur'anski izraz za ovu "instinktivnu brigu univerzalnog života" jeste *wahy*; izraz koji označava Poslanikovo primanje Objave, ali se isto tako upotrebljava i za druge pojave u prirodi, naprimjer za pčele. Pčele na temelju Božijeg *wahya* znaju kako ići u potragu za nektarom, kako se vratiti u pčelinjak i kako praviti med. *Wahy* je metonimija za duboku instinktivnu inspiraciju. Na isti način je povijest iznjedrila Kur'an. Muhammed, a.s., dobio je *wahy* iz dubina prirode u onom trenutku kada je to bilo historijski neophodno. Kakvo je to vrijeme u kojem "instinktivna briga univerzalnog života" procjenjuje da je Kur'an neophodan?

Na duhovnom planu islam pripada starom svijetu. Ali na općem povijesnom planu, islam označava početak novog svijeta: oblikuje induktivnu svijest, ukida svećenstvo i nasljedno kraljevstvo, poziva na razum i iskustvo, definira sopstvo, prirodu i povijest kao izvore spoznaje. Posebno je važan odnos islama prema povijesti kao veliki korak u novi svijet. Nije smisao vjere da ponudi alternativu povijesti, već da učestvuje u njenom stvaralačkom oblikovanju. Odbacujući mit i mitologiju, islam insistira na hrabrom, duhovno inspirisanom, kritičkom suočavanju s poviješću.

Poglavlje o "duhu islamske kulture" Ikbala započinje izjavom jednog indijskog sufije koji se čudi Muhammedu, a.s., što se vratio s miradža. Da je on imao priliku susresti se sa Voljenim, nikada se ne bi vratio na dunjaluk, tj. u povijest. Upravo ova anegdota otkriva islamsku poziciju prema povijesti. Islam (kojeg simbolizira poslanik Muhammed, a.s.) odlikuje stvaralački susret sa poviješću. Taj susret mora biti nadahnut sa "mističnih" visina, ali samo nadahnut: povratak u konkretno iskustvo povijesti jedini put ne samo za obogaćenje povijesti već i vjerskog iskustva. Miradž i dunjaluk zajedno čine islam. U islamu

¹⁴⁶ Ibid., str. 174.

se, dakle, duhovno i svjetovno preklapaju. "U islamu, to je ista realnost koja se pojavljuje kao vjera, gledana iz jednog ugla, i kao država gledana iz drugog."¹⁴⁷

Kako se koncepcije epistemološkog i kosmološkog dinamizma reflektuju na savremeni islam? Šta sve navedeno znači za savremene muslimane? "Imamo priliku", kaže Ikbal, "da u fundamentalnim principima otkrijemo do sada neotkrivene aspekte".¹⁴⁸ O kojim je "neotkrivenim aspektima" riječ? O svemu onome što smo dosada iznijeli kao Ikbalovo tumačenje kur'anskog teksta. Vidjeli smo kako Ikbal insistira na kur'anskom dinamičkom pogledu. "Islam odbacuje statičku koncepciju svemira i usvaja dinamičko shvatanje."¹⁴⁹ Kur'an, također, poziva da svakodnevno posmatramo konkretni svijet, ali ne u cilju izvođenja apstraktnih sistema, već radi sticanja vitalnog iskustva i unapređenja života. Kur'an, svakako, poziva i stvaralačkom razvijanju povijesti. Sve su to smjernice za jedno savremeno tumačenje Kur'ana u skladu sa povijesnim okolnostima. Ovdje se, napokon, iskristaliziralo pitanje prema kojem smo se sve vrijeme kretali i koje, po našem mišljenju, stoji u osnovi Ikbalove motivacije: *kako to da su muslimani, čija Objava raskošno opisuje i naglašava sveopće stvaralačko kretanje, postali simbol pasivnosti?*

Ikbal ne troši mnogo vremena kako bi dokazivao tu pasivnost. Ona se podrazumijeva, kao jedna povijesna činjenica i nazire, kao važan podtekst. Na neki je način došlo do konceptualnog pervertiranja u muslimanskom povijesnom biću što je rezultiralo dugotrajnom muslimanskom stagnacijom. Potrebno je koncepte vratiti u izvorno stanje. A povijesni putovi su otvoreni i potrebno je uvjeriti muslimane da trebaju krenuti njima. U tome se sastoji ideja obnove vjerske misli u islamu. Potrebno je obnoviti onu vrstu mišljenja koje vjersko iskustvo otvara svijetu i svijet ponovo čini duhovnim izazovom vjerskom

¹⁴⁷ Ibid., str. 181.

¹⁴⁸ Ibid., str. 198.

¹⁴⁹ Ibid., str. 173.

iskustvu. Jedino tako mogu biti pokrenuti muslimanski stvaralački potencijali i obnovljeni njihovi životni resursi. Obnova muslimanske misli znači, u najkraćem, muslimanski povratak kur'anskom vitalizmu. Kur'an poziva životu, a život se uvijek živi u sadašnjosti s pogledom u budućnost.

Kakvo je mjesto tradicije s obzirom na ovaj Ikbalov dinamizam? Čovjek i da hoće ne može da se riješi svoje tradicije, on je uvijek nosi sa sobom. Problem je kada čovjek, koji nosi prošlost, prestane da se kreće. Tradicija ne znači stajanje u mjestu, već stalno kretanje prema budućnosti u skladu sa zahtjevima života. Život je taj koji je nadređen tradiciji, a ne obrnuto. To je princip kretanja u islamu. "Koncepti teoloških sistema, koji su se prekrili terminologijom praktički mrtve metafizike, ne mogu više biti ni od kakve pomoći za one koji posjeduju jedno različito intelektualno oblikovanje."¹⁵⁰ Kada, međutim, disproporcija između tradicije i života postane prevelika, dolazi do pada vitalnosti i petrifikacije. A to je upravo ono što se dogodilo muslimanima. Navedena disproporcija je posebno vidljiva između muslimanske pravne tradicije i života. Jer, "dok narod evoluirao, pravo ostaje nepomično".

"Smatram da je potpuno opravdana želja sadašnje generacije naprednih muslimana da ponovo interpretiraju osnovne pravne principe u svjetlu svog vlastitog iskustva i izmijenjenih uvjeta savremenog života. Kur'an poučava da je život proces konstantnog progresivnog stvaranja, što znači da svaka generacija, vođena ali neometana radom svojih prethodnika, ima pravo da rješava svoje vlastite probleme."¹⁵¹

Kako prepoznati zahtjeve života kako bi se u skladu s njima oblikovala pravna tradicija? Pomoću *idžtihada*. Princip kretanja u islamu naziva se *idžtihad*. Budući da je *idžtihad* pojedinačni, a ne kolektivni poduhvat, za njega su potrebni jaki i samosvjesni pojedinci. Muslimanska povijest u posljednjih pet stoljeća je bila lišena takvih pojedinaca pošto je bila "praktički nepokretna".

150 Ibid., str. 121.

151 Ibid., str. 196.

Otuda je prvi i posljednji zadatak svih muslimana stvaranje pojedinaca snažnog sopstva.

Zaključak

Ikbalov doprinos modernoj muslimanskoj filozofiji se ogledao ne samo u dubokom, vjerodostojnom i jedinstvenom razumijevanju utjecaja modernosti na islam i muslimane već i u angažiranom pokušaju konstruiranja modernog muslimanskog sopstva u prvim desetljećima dvadesetog stoljeća.¹⁵² Iako je bio pjesnik i filozof, koliko spekulativan, toliko i analitičan, njegov osnovni cilj je bio veoma praktičan: unutrašnja i vanjska transformacija pojedinca i zajednice. Filozofija *hudija* je bila Ikbalov intelektualni odgovor na političku i kulturnu realnost svoje epohe. Navedenu koncepciju Ikbal je najprije izložio u svojoj prvoj knjizi poezije iz 1915. *Asrar-i Hudi (Tajne hudija)*, gdje je ustvrdio kako svaki *hudi* sadrži mogućnost nepojmivog rasta, ali i mogućnost nepojmive propasti. U ovakvom gledištu odjekuje kur'anski koncept kako čovjek potencijalno može biti Božiji namjesnik, ali i pasti na najniži mogući nivo.¹⁵³

Već se u spomenutoj knjizi nameće ideja razvoja *hudija* koji nije jednom zavazda dat. Isto vrijedi, naravno, i za ideje i koncepte koji se, također, neprestano izgrađuju u vremenu. Sopstvo, dakle, nije ništa drugo do nagomilano samoostvarivanje, jedan svojevrсни *autopoiesis* što svoju prošlost, tromo ili stvaralački, nosi u budućnost. Pošto je sopstvo bitno potencijalnost, od čovjeka i njegove stvaralačke aktivnosti zavisi šta će napraviti od samog sebe. Nije bitno šta čovjek o sebi misli, već ono šta čovjek *jeste*. A čovjek jeste ono što radi. Muslimani su u povijesnom smislu to što jesu, jer su to sami napravili od sebe. Ali isto tako muslimani mogu biti nešto drugo, ukoliko se potrude da "to drugo" postanu.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Riffat Hassan, "Introduction", u: *Muhammad Iqbal: Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought*, priredili: H. C. Hiller i Basit Bilal Koshul, Edinburgh University Press, 2015, str. 3.

“Uzalud se žaliti na Božiju odluku –
Zašto ti sam nisi Božija odluka.”¹⁵⁴

Moderni muslimani su vlastito sopstvo delegirali Božijoj odluci: svako je onakav kakvim ga je Bog stvorio. Prema Ikbalu, ništa nije bilo dalje od islamskog učenja od takvih fatalističkih interpretacija povijesti i sopstva koje su stoljećima dominirali muslimanskim imaginarijem. Muslimani, tapkajući u mjestu, nisu shvatili kur’ansku poruku na osnovnoj razini, jer *šta je vjera, ako ne pokreće?*

Kako, dakle, postati Božija odluka?

Rehabilitirajući perzijski pojam *hudi*, Ikbal je ideju sopstva učinio središnjim pitanjem modernog islamskog iskustva: kako izgraditi autentično sopstvo u okolnostima stalnih napetosti i dilema između sigurnosti tradicije i izazova savremenosti. Naslijeđeno sopstvo je poput obične ljuske, nema unutarnju snagu. Sopstvo bez tradicije je, opet, lišeno ne samo temelja nego i cilja. Ikbalova pozicija je, kao što ćemo vidjeti, bila krajnje izbalansirana, što je razumljivo ako se ima u vidu da je riječ o “misliocu koji je u svemu težio sintezi”.¹⁵⁵ Ukratko: jako se sopstvo gradi samo kroz trajni dijalog tradicije i savremenosti. Sopstvo se očituje u povijesti, ono je dijete svoje savremenosti. S druge strane, jako sopstvo stoji na ramenima prošlosti koju, s velikim poštovanjem ali i kritički, nosi u budućnost.

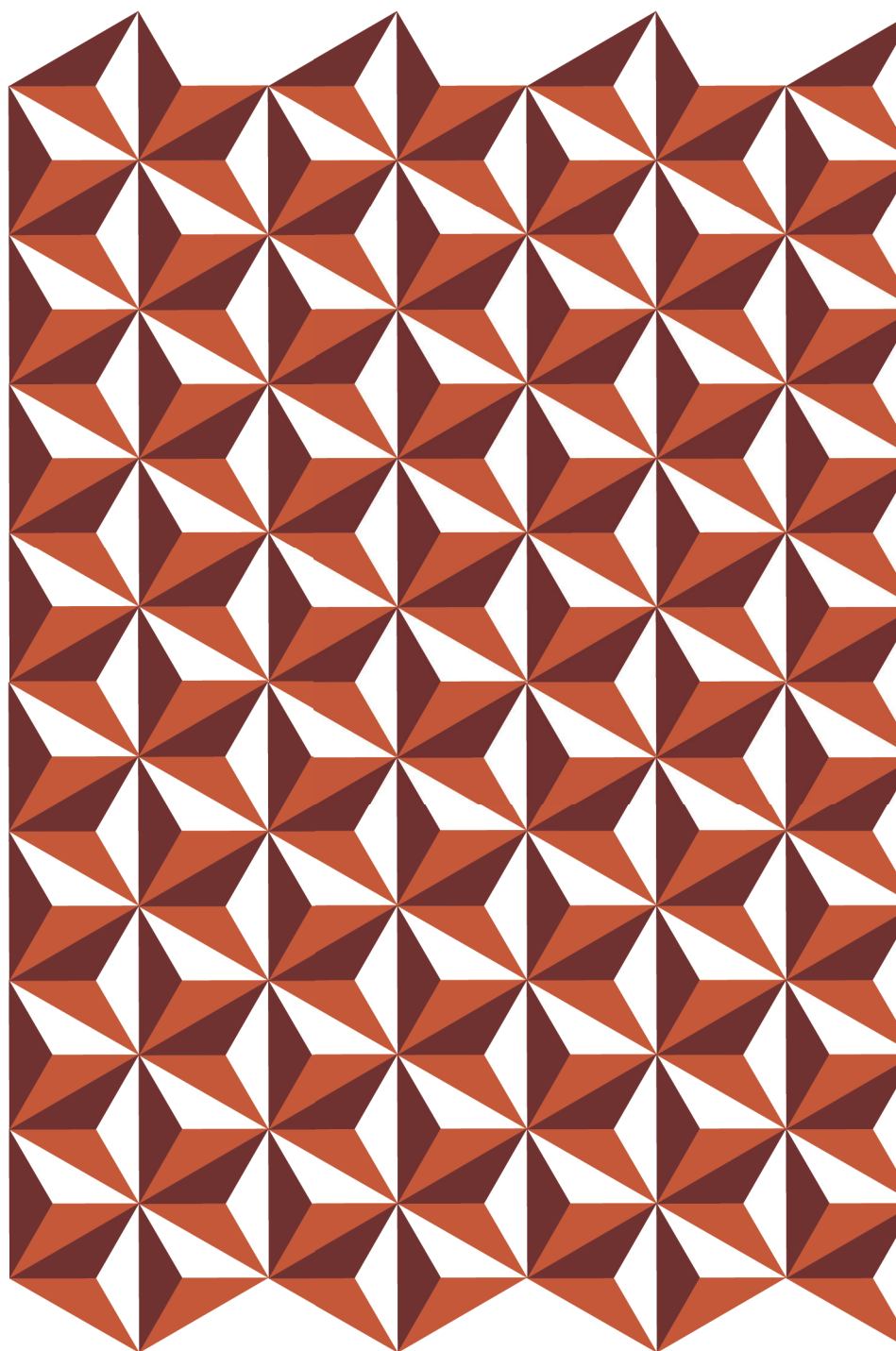
Literatura

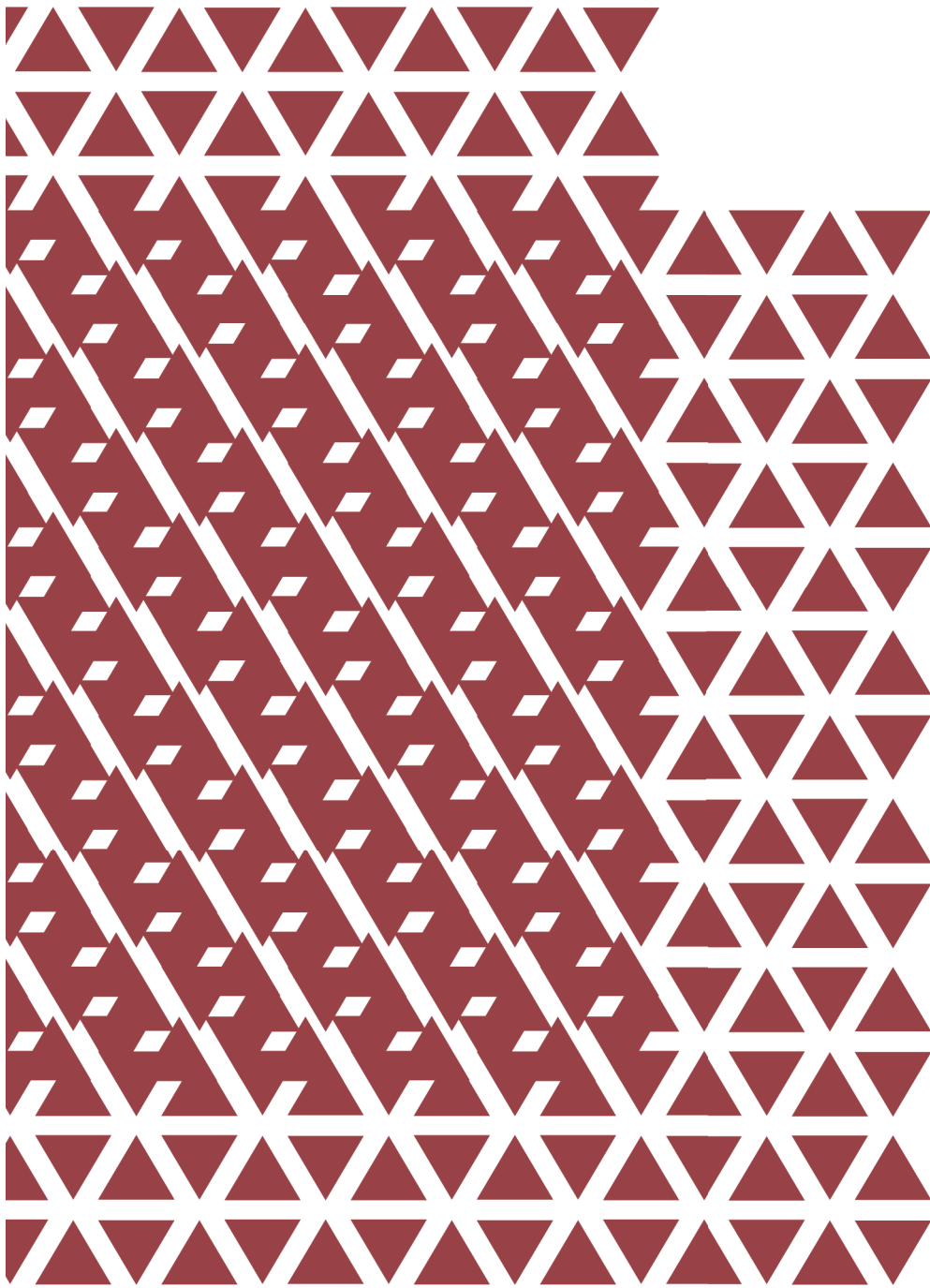
- Berberović Jelena, *Znanje i istina*, “Filozofske studije”, Beograd, 1972.
Bergson Anri, *Materija i pamćenje*, Fedon, Beograd, 2013.
Bergson Anri, *O smehu*, Vega media, Novi sad, 1994.
Bergson Anri, *Stvaralačka evolucija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1991.
Bergson Henri, *Ogled o neposrednim datostima svijesti*, Demetra, Zagreb, 2000.

154 Mustansir Mir, *Ikbal: velikan islamske civilizacije*, Tugra, Sarajevo, 2008, str. 60.

155 Fazlur Rahman, *Duh islama*, Izdavački zavod “Jugoslavija”, Beograd, 1983, str. 310.

- Damian A. Howard u studiji *Being Human in Islam: The Impact of the Evolutionary Worldview*, u poglavlju pod nazivom "Bergson i muslimani", Reutledge, 2014.
- Diagne Souleymane Bachir, "Achieving Humanity: Convergence between Henri Bergson and Muhammad Iqbal" u: *Muhammad Iqbal: Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought*, priredili: H. C. Hiller i Basit Bilal Koshul, Edinburgh University Press, 2015.
- Filipović Vladimir, *Filozofijski rječnik*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1989.
- Hassan Riffat, "Introduction", u: *Muhammad Iqbal: Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought*, priredili: H. C. Hiller i Basit Bilal Koshul, Edinburgh University Press, 2015.
- Hassan Riffat, "Introduction", u: *Muhammad Iqbal: Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought*, priredili: H. C. Hiller i Basit Bilal Koshul, Edinburgh University Press, 2015.
- Hofman Murad, *Islam kao alternativa*, Bemust, Sarajevo, 1996.
- Iqbal Muhamed, *Obnova vjerske misli u islamu*, El-Kalem, Sarajevo.
- James William, *Raznolikosti religioznog iskustva*, Naprijed, Zagreb, 1990.
- Mir Mustansir, *Iqbal: velikan islamske civilizacije*, Tugra, Sarajevo, 2008.
- Moosa Ebrahim, "The Human Person in Iqbal's Thought", u: *Muhammad Iqbal: Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought*, priredili: H. C. Hiller i Basit Bilal Koshul, Edinburgh University Press, 2015.
- Rahman Fazlur, *Duh islama*, Izdavački zavod "Jugoslavija", Beograd, 1983.
- Schimmel Annemarie, *Džibrilovo krilo*, El-Kalem, Sarajevo, 2013.





DINA SIJAMHODŽIĆ-NADAREVIĆ

Primjena obrazovnih taksonomija u pisanju i evaluaciji ishoda učenja u visokoškolskom obrazovanju

Dina Sijamhodžić-Nadarević
*vanredna profesorica na Katedri
za religijsku pedagogiju i
religijsku psihologiju
dina.sijamhodzic-nadarevic@
fin.unsa.ba*

Stručni rad

Primljeno: 14. 09. 2022.

Prihvaćeno: 18. 10. 2022.

Ključne riječi

obrazovne taksonomije,
visoko obrazovanje, nastava,
ishodi učenja, planiranje,
evaluacija

Sažetak

U prvom dijelu rada najprije se kratko analiziraju pitanja ishoda učenja u kontekstu bolonjskog procesa, odrednica ishoda učenja, prednosti i kritike ishoda učenja. Obrazovne taksonomije ili klasifikacije učenja obično se koriste kao način opisivanja različitih razina učenja ali i stavova, emocija, vrijednosti koje želimo da naši studenti razvijaju kroz visokoškolsko obrazovanje. U tom smislu naglasak u radu je stavljen na analizu kognitivne i afektivne domene koje promiču poznate obrazovne taksonomije, a među kojima su obrađene Bloomova, Andersonova, Krathwohlova, Finkova taksonomija suštinskog učenja i SOLO taksonomija. U uvodnom dijelu rada poveznica je uspostavljena s vlastitim iskustvima rada i zapažanjima kao jednog od predavača na univerzitetskom programu stručne doedukacije akademskog kadra (TRAIN) u području didaktike i razvoja kurikuluma na Univerzitetu u Sarajevu u kontekstu teme rada.

Application of Educational Taxonomies in Writing and Evaluation of Learning Outcomes in Higher Education

تطبيق التصنيفات التعليمية في وضع وتقويم مآلات التعلم في التعليم الجامعي

Keywords:

educational taxonomies, higher education, teaching, learning outcomes, planning, evaluation

الكلمات المفتاحية:

التصنيفات التعليمية، التعليم الجامعي، الدراسة، مآلات التعلم، التخطيط، التقويم

Abstract:

In the first part of the paper, the issues of learning outcomes in the context of the Bologna process, determinants of learning outcomes, advantages and criticisms of learning outcomes are briefly analyzed. Educational taxonomies or learning classifications are usually used as a way of describing different levels of learning, but also the attitudes, emotions, and values that we want our students to develop through higher education. In this sense, the emphasis in the paper is on the analysis of the cognitive and affective domains promoted by known educational taxonomies, among which Bloom's, Anderson's, Krathwohl's, Fink's taxonomy of essential learning, and SOLO taxonomy are discussed. In the introductory part of the paper, a connection is established to my own work experiences and observations relevant to the context of this paper as one of the lecturers at the university program for Professional Further Education of Academic Staff (TRAIN) in the field of didactics and curriculum development at the University of Sarajevo.

الملخص:

يتم في الجزء الأول من البحث أولاً تحليل قضايا مآلات التعلم في سياق مشروع بولونيا، وسممة مآلات التعلم، ومحاسن وانتقادات مآلات التعلم. وتُستعمل التصنيفات التعليمية عادةً طريقةً وصف مراتب التعلم المختلفة، وكذلك المواقف، والانفعالات، والقيم التي نريد من طلابنا تنميتها من خلال التعليم الجامعي. وبهذا الصدد، يُؤكد في البحث على تحليل الجانب المعرفي والانفعالي الذي يروّجه تصنيف التعلم الجوهرية لبلوم وأندرسون وكراثول وفينك، وتصنيف «سولو». وفي مقدمة البحث تمت إقامة الارتباط بخبرات العمل الشخصية وملاحظاتي بوصفي واحداً من المدرّسين في البرنامج الجامعي لتدريب الكوادر الأكاديمية التخصصية في مجال التدريس وتنمية المنهج الدراسي بجامعة سراييفو في سياق موضوع البحث.

Uvod

Ishodi učenja su priznati kao jedan od osnovnih sastavnica Bolonjske obrazovne reforme. Ovo je zato što predstavljaju praktični alat i metodološki pristup koji je usvojen kako bi se poboljšala konkurentnost, transparentnost, priznavanje i mobilnost evropskog obrazovanja. Oni predstavljaju važan dio modernog pristupa visokoškolskom obrazovanju i preispitivanje vitalnih pitanja o tome šta, ko, kako, gdje i kada poučavamo i evaluiramo.

Ishod učenja je pisana izjava o onome šta se očekuje da će uspješan student biti u mogućnosti učiniti na kraju modula/predmeta ili kvalifikacije. Obično se definiraju u smislu mjешavine znanja, vještina, sposobnosti, stavova i razumijevanja koje će pojedinac postići kao rezultat uspješnog angažmana u određenom nizu visokoškolskih iskustava. Oni također dokazuju određeni metodološki pristup za izražavanje i opis kurikulu (modula, jedinice i kvalifikacije) i nivoe, ciklus i deskriptore kvalifikacija.

Iako postoje neke kritike obrazovanja utemeljenog na ishodima u literaturi, pristup ishoda učenja nastavi i učenju je dobio snažnu podršku na međunarodnoj razini. Naprimjer, Jenkins i Unwin (2001) tvrde da ishodi učenja: Pomažu nastavnicima da saopće studentima tačnije ono što se očekuje od njih i da uče učinkovitije; pomažu nastavnicima da učinkovitije dizajniraju svoje materijale i da odaberu odgovarajuću strategiju poučavanja usklađenu s planiranim ishodima učenja; pojašnjavaju šta će studenti postići praćenjem određenog predmeta; promiču razmišljanje o evaluaciji; daju jasne informacije poslodavcima i visokoškolskim institucijama o postignućima i kvalifikacijama; povećavaju transparentnost i usporedivost standarda kvalifikacija; doprinose mobilnosti studenata; pojednostavljaju kreditni transfer itd.¹

1 Alan Jenkins & Dave Unwin. (2001) *How to write learning outcomes*; <http://www.ncgia.ucsb.edu/education/curricula/giscc/units/format/outcomes.html>, pristupljeno 5. 5. 2022.

Međutim, pored prednosti ishoda učenja neki stručnjaci su elaborirali i slabije tačke ishoda učenja. Primjerice S. Adam (2008) analizira stavove autora koji su suzdržani o pitanju usvajanja pristupa ishoda učenja i iznosi dvije glavne primjedbe: (1) osnovna konceptualna/filozofska primjedba i (2) praktična/tehnička primjedba. U smislu filozofije, prigovor slijedi stav da visokoškolsko obrazovanje ne može biti stiješnjeno i/ili reducirano na niz ishoda učenja koji onemogućuju i propisuju proces učenja. Akademske studije su po definiciji otvorene, a detaljni specifični ishodi su oprečni tradicionalnoj univerzitetskoj funkciji. Zagovornici ovog gledišta smatraju da je strukovno obrazovanje više pogodno za ishode učenja zbog prirode takvih tečajeva utemeljenih na vještinama i kompetencijama. Ishodi učenja se vide kao napad na liberalnu koncepciju obrazovanja. Praktične/tehničke primjedbe prema ishodima učenja povezane su sa njihovim formulacijama i implementacijama u smislu pripreme nastavnog osoblja, vremena i novca. Tvrdi se nadalje da ishodi učenja pisani kao izjava o pragu postignuća može ograničiti učenje i gušiti kreativnost, kao i osiromašiti učenje. Ishodi učenja mogu biti previše opisani i nedovoljno opisani (previše specifični ili previše generalni).²

Prethodno navedene i slične kritike mogu imati svoje mjesto i trebaju biti ozbiljno razmatrane ukoliko se ishodi učenja loše razumiju i implementiraju.

U praksi, gore navedeni prigovori i kritike mogu se prevladati, pod uvjetom da se ishodi učenja razvijaju i evaluiraju s pažnjom i osjetljivošću pri čemu je svakako neophodno poznavanje obrazovnih taksonomija i njihova relevantna primjena u visokoškolskoj nastavi. U fokusu ovoga rada je elaboracija kognitivnih i afektivnih komponenata obrazovnih taksonomija zbog važnosti

2 Stephen Adam, An introduction to learning outcomes A consideration of the nature, function and position of learning outcomes in the creation of the European Higher Education Area, Introducing Bologna objectives and tools; http://is.muni.cz/do/1499/metodika/rozvoj/kvalita/Adam_IH_LP.pdf, pristupljeno 7. 5. 2022.

razvijanja viših misaonih procesa studenata, kritičkog mišljenja ali uporedo i afektivnog, emocionalnog i etičkog djelovanja.

Govoreći iz ugla prakse kroz vlastita iskustva rada kao jednog od predavača na univerzitetskom programu stručne doedukacije akademskog kadra (TRAIN) u području didaktike i razvoja kurikuluma na Univerzitetu u Sarajevu u periodu od skoro deset godina iznosim zapažanja o planiranim ishodima učenja u pogledu afektivne domene visokoškolske nastave na univerzitetu.

Realizacijom modula Didaktika u visokom obrazovanju i Planiranje kurikuluma u visokom obrazovanju kao jednim od modula doedukacije akademskog kadra i analizom brojnih zvaničnih predmetnih silabusa iz različitih akademskih područja koja se izučavaju na Univerzitetu u Sarajevu i koje su nam prezentirali polaznici modula (asistenti, viši asistenti, docenti, profesori...), došlo se jasnih zapažanja i saznanja u kontekstu primjene obrazovnih taksonomija u planiranju ishoda učenja. Naime, iako obrazovne taksonomije u svome pristupu njeguju i obrazlažu afektivnu (etičku, emocionalnu, vrijednosnu) dimenziju i visokoškolskog nastavnog procesa u većini analiziranih predmetnih silabusa tokom tri godišnja ciklusa edukacije, u periodu od skoro deset godina, nismo identificirali planirane ishode učenja u afektivnoj domeni. Izneseno zapažanje je vrlo lahko provjerljivo s obzirom na to da su silabusi dostupni i na web stranicama fakulteta. Sadržaj silabusa kroz nastavne teme također je u najvećoj mjeri izostavljao afektivnu komponentu nastave uz dominantan naglasak na kognitivnu domenu. Ova činjenica možda neće utjecati (ili ne utječe) na to da nastavnici kroz pristupe poučavanja, nastavne materijale, vlastiti primjer i sl. razvijaju afektivnu dimenziju nastave, ali je znakovito da je ovo tema kojoj dodatno, sistematično i ciljano treba pristupiti u visokoškolskoj nastavi.

Važnost promicanja afektivne dimenzije u nastavi nastojali smo približiti učesnicima kako elaboriranjem relevantnih izvora, naučnih saznanja, tako i kroz slikovite primjere za pojedina

akademska područja. Jedan od zornih primjera je i Hipokratova zakletva u medicinskoj oblasti koju ljekar polaže svečano obećavajući da će život posvetiti služenju čovječanstvu, brinuti o zdravlju i dobrobiti bolesnika, poštovati ljudski život, poštovati povjerene tajne, poštovati ljude bez obzira na dob, bolesti ili nemoći, vjeru, etničko porijeklo, rod, narodnost..., postupati u svom stručnom radu savjesno i dostojanstveno... a sve ovo ljekar obećava pozivajući se na svoju čast. Hipokratova zakletva koja snažno njeguje domenu etičkog i afektivnog upravo je ono što bi trebali biti neki ishodi medicinskog studiranja.

Nadalje su isticani primjeri iz etike ekonomskog poslovanja, društvene odgovornosti kod planiranja građenja i brojni drugi.

Nakon elaboracije teme o obrazovnim taksonomijama i daljnje diskusije o ovom aspektu nastave velika većina učesnika edukacijskog procesa složila se nakon gore iznošenih zapažanja da je važno planski, ciljano i osviješteno njegovati afektivnu dimenziju nastave. Promišljanja da cilj visokoškolskog obrazovanja nije i odgajanje studenata nego isključivo savladavanje akademskih sadržaja rijetko su bila od strane akademskog osoblja iznošena.

Primjena obrazovnih taksonomija u pisanju i evaluaciji ishoda učenja

Postoji značajan broj referentnih knjiga, priručnika, članaka itd. koji pružaju bogata saznanja o primjeni obrazovnih taksonomija u ishodima učenja, o tome kako pisati, implementirati i evaluirati ishode učenja. Ishodi učenja trebaju biti izrađeni tako da insistiraju na razvoju punih potencijala studenata, da pretpostavljaju poučavanje i nastavni sadržaj koji će razvijati složenije dimenzije znanja i mišljenja studenata (razumijevanje, sposobnost analize, sinteze, kritičkog procjenjivanja i vrednovanja itd.), afektivnih dimenzija, vještina, sposobnosti. Shodno tome, različite obrazovne taksonomije ili klasifikacije (Bloomova, Andersonova, Krathwohlova, Finkova...) pomažu u pisanju ishoda učenja, načinu opisivanja različitih dimenzija učenja, ponašanja i osobina koje želimo da studenti razvijaju.

Ishodi učenja se mogu pisati za predmetnu disciplinu i znanja i/ili vještine specifične za nju i općenito (generički, ponekad se nazivaju prenosivim ili transverzalnim vještinama) koji se odnose na bilo koje i sve discipline, npr. vještine pisanja, usmene, vještine rješavanja problema, informacijske tehnologije, sposobnosti timskog rada itd.

Izjave ishoda učenja obično počinju s formulacijom “na završetku učenja (predmeta/ modula ili kvalifikacije) uspješan student će biti u mogućnosti”. Takve izjave su obično karakterizirane korištenjem aktivnih glagola.

Istraživači daju i praktične savjete za pisanje ishoda učenja i preporučuju korištenje “jasnih akcijskih glagola”. Fry (2000), naprimjer, popisuje mnoge primjere glagola iz Bloomove taksonomije u svojim preporukama za pisanje ishoda učenja. Ističe da u pisanju ishoda svaki ishod učenja treba početi s akcijskim glagolom, nakon čega objekt glagola slijedi fraza koja daje kontekst; koristiti samo jedan glagol po ishodu učenja; izbjegavati nejasne pojmove koji su povezani više s nastavnim ciljevima nego sa ishodima učenja, kao što su znati, razumjeti, učiti, biti upoznat s, biti opskrbljen s, biti svjestan; izbjegavati komplicirane rečenice; osigurati da se ishodi učenja u modulu odnose na ukupne ishode programa; imati na umu vremenski okvir unutar kojeg se rezultati trebaju postići; prije finaliziranja ishoda učenja, pitati kolege, a možda i bivše studente, da li ishodi učenja imaju smisla za njih. Važno je također osigurati da je ostvarene ishode moguće evaluirati. Ako su ishodi učenja vrlo široki, teško se mogu evaluirati učinkovito. Ako su ishodi učenja vrlo uski, popis ishoda učenja može biti predug i detaljan.³

Koncipiranjem evaluacije učenja studenata u kojoj se ne evaluiraju viši nivoi ishoda učenja studenata, nego znanje i informacije na razini jednostavne reprodukcije nastavnog sadržaja,

3 Fry, H., Ketteridge, S., Marshall (2000) *A Handbook for Teaching and Learning in Higher Education*. London: Kogan Page. ; Writing Learning Outcomes A guide for academics, University of Limerick 2007; http://www.nfqnetwork.ie/_fileupload/Image/Writing%20Learning%20Outcomes%20at%20Programme%20and%20Module%20Levels.pdf, pristupljeno 14. 5. 2022.

davanje testova u kojima je studentu dovoljno da prepozna informacije i eventualno uvidi odnose između činjenica, pojava i sl. kako bi položio ispit, nastavnici uskraćuju studenta za razvijanje motivacije za samostalno proučavanje i razumijevanje materije kao osnove dugoročnog pamćenja.

U planiranju i evaluaciji ishoda učenja, najčešće se koristi najstarija obrazovna taksonomija, taksonomija Blooma i njegovih saradnika (1956), poznatija kao Bloomova taksonomija. U posljednjih nekoliko godina, učinjeni su pokušaji da se revidira Bloomova taksonomija (Anderson, Krathwohl, Fink...). Neke od ovih taksonomija će biti prikazane u ovom radu.

Bloomova taksonomija kognitivnih i afektivnih domena u evaluaciji ishoda učenja

Hijerarhija i evaluacija ishoda učenja u kognitivnoj domeni

Bloom je bio nadareni nastavnik koji je proveo istraživanja razvoja klasifikacije razina razmišljanja tokom procesa učenja. Smatrao je da bi nastavnici trebali osmisliti lekcije i zadatke za pomoć studentima kako bi postigli navedene ciljeve. Prilikom poučavanja i evaluacije studenata treba imati na umu da je učenje proces i da nastavnik treba pokušati misaone procese učenika pomjerati prema fazama višeg reda. Bloom je identificirao tri domene učenja – kognitivnu, afektivnu i psihomotoričku – a unutar svake od ovih domena je prepoznao uzlazni redoslijed složenosti. Njegov rad je najviše napredovao u kognitivnoj domeni gdje je izradio klasifikaciju (ili taksonomiju) razmišljanja od jednostavnog prizivanja činjenica do procesa analize i evaluacije. Djelo *Taksonomija obrazovnih ciljeva: Priručnik 1, kognitivna domena* (Bloom et al., 1956) naširoko se koristi diljem svijeta kako bi se pomoglo u pripremi nastavnog plana i evaluaciji materijala. Taksonomija daje okvir u kojem se na temelju prethodnog učenja mogu graditi složenije razine razumijevanja.

Bloom je predložio da se kognitivna ili domena znanja sastoji od šest uzastopnih razina raspoređenih hijerarhijski. U

ovoj hijerarhiji, svaka razina ovisi o sposobnosti studenta za obavljanje naredne razine/razina.

1. Znanje
2. Razumijevanje
3. Primjena
4. Analiza
5. Sinteza
6. Evaluacija

Tabela 1. Hijerarhija kognitivne domene (Bloom)

Bloomova taksonomija se često koristi za pisanje ishoda učenja jer pruža gotove strukture i popis glagola. Bloomov izvorni popis glagola bio je ograničen te je proširen od strane različitih autora tokom godina. Lista glagola u nastavku sastavljena je od kombinacije Bloomovog izvornog rada i iz moderne literature u ovom području. Predloženi popis glagola za svaku razinu učenja nije iscrpan.

1. Znanje (Knowledge)

Znanje se može definirati kao sposobnost da se podsjetimo ili zapamtimo činjenice bez da ih nužno razumijemo. Svaki ishod učenja počinje s akcijskim glagolom. Neki od akcijskih glagola koji se koriste za pisanje i evaluaciju znanja su kako slijedi:

urediti, prikupiti, definirati, opisati, duplicirati, nabrojiti, ispitati, pronaći, identificirati, označiti, popisati, dosjetiti, imenovati, poredati, potcrtati, prezentirati, citirati-navoditi, podsjetiti, prepoznati, sjetiti, zabilježiti, prepričati, odnositi, ponavljati, reproducirati, pokazati, iskazati, urediti, reći.

Neki primjeri ishoda učenja za predmete u različitim disciplinama demonstriraju dokaz znanja uključujući sljedeće:

- Identificirati i razmotriti etičke implikacije znanstvenih istraživanja.
- Opisati kako i zašto se zakoni mijenjaju i posljedice promjena na društvo.
- Navesti koje kriterije treba uzeti u obzir pri...

- Definirati ona ponašanja koja čine neprofesionalnim praksu u odnosu...
- Opisati procese koji se koriste u...

2. Razumijevanje – (Comprehension)

Razumijevanje se može definirati kao sposobnost da se razumiju i interpretiraju naučene informacije. Neki od akcijskih glagola koji se koriste za pisanje ishoda i evaluaciju razumijevanja su kako slijedi:

pridružiti, promijeniti, pojasniti, klasificirati, konstruirati, suprotstaviti, pretvoriti, dekodirati, braniti, opisati, razlikovati, diskriminirati, raspravljati, procijeniti, objasniti, izraziti, proširiti, generalizirati, identificirati, ilustrirati, pokazati, zaključiti, tumačiti, locirati, parafrazirati, predvidjeti, prepoznati, izvijestiti, prepravljati, prepisati, pregledati, odabrati, riješiti, prevesti.

Neki primjeri ishoda učenja koji pokazuju dokaze razumijevanja su:

- Razlike između...
- Predvidjeti...
- Objasniti društvene, ekonomske i političke posljedice...
- Klasificirati reakcije...
- Prepoznati snage koje su obeshrabrile rast obrazovnog sistema u...

3. Primjena (Application)

Aplikacija ili primjena određuje se kao sposobnost korištenja naučenog materijala u novim situacijama, npr. staviti ideje i koncepte za rad u rješavanju problema. Neki od akcijskih glagola su:

primijeniti, procijeniti, izračunati, izabrati, kompletirati, izračunati, izgraditi, pokazati, razvijati, otkrivati, dramatisirati, upotrijebiti, ispitati, eksperimentirati, pronaći, ilustrirati, tumačiti, manipulirati, mijenjati, raditi, organizirati, vježbati, predvidjeti, pripremiti, proizvoditi, dovesti u odnos, rasporediti, odabrati pokazati, skicirati, riješiti, transferirati, koristiti.

Neki primjeri ishoda učenja koji pokazuju dokaze aplikacija su:

- Konstruirati vremenski značajne događaje u povijesti...
- Primijeniti znanje...
- Odabrati i upotrijebiti sofisticirane tehnike za analizu...
- Povezati promjene...

4. Analiza (Analysis)

Analiza se može definirati kao sposobnost da se razlože informacije u njihove komponente, npr. tražiti međuodnos i ideje (razumijevanje organizacijske strukture). Neki od akcijskih glagola koji se koriste za evaluaciju analize su sljedeći:

analizirati, ocijeniti, organizirati, razložiti, proračunati, kategorizirati, razvrstati, usporediti, povezati, suprotstaviti, kritizirati, raspraviti, zaključiti, utvrditi, odrediti, razlučiti, razlikovati, podijeliti, ispitati, eksperimentirati, identificirati, ilustrirati, pregledati, ispitati, dovesti u vezu, odvojiti, isticati, uraditi potpodjelu, testirati.

Neki primjeri ishoda učenja koji pokazuju dokaze analiza su:

- Analizirati zašto...
- Usporediti i suprotstaviti različite modele...
- Usporediti učioničku praksu novokvalificiranog nastavnika s praksom nastavnika sa višegodišnjim predavačkim iskustvom...

5. Sinteza (Synthesis)

Sinteza se može odrediti kao sposobnost da se sastave dijelovi zajedno. Neki od akcijskih glagola koji se koriste za pisanje ishoda i evaluaciju sinteze su sljedeći:

argumentirati, organizirati, okupiti, kategorizirati, prikupljati, kombinirati, sastaviti, skladati, konstruirati, izraditi, dizajnirati, razvijati, osmisliti, uspostaviti, objasniti, formulirati, generalizirati, generirati, integrirati, izumiti, napraviti, upravljati, mijenjati, organizirati, potjecati, planirati, pripremiti, predložiti, prerasporediti, rekonstruirati, dovesti u vezu, reorganizirati, revidirati, ponovno napisati, postaviti, rezimirati.

Neki primjeri ishoda učenja koji pokazuju dokaze sinteze su:

- Prepoznati i formulirati probleme koji su...
- Predložiti rješenja za složene probleme...
- Navesti uzroke i posljedice...

6. Evaluacija ili kritičko vrednovanje (Evaluation)

Evaluacija se može definirati kao sposobnost procjene vrijednosti materijala za određenu svrhu. Neki od akcijskih glagola koji se koriste za evaluaciju su:

procijeniti, utvrditi, tvrditi, procijeniti, priložiti, izabrati, usporediti, zaključiti, suprotstaviti, uvjeriti, kritizirati, odlučiti, braniti, diskriminirati, objasniti, procijeniti, ocijeniti, interpretirati, suditi, opravdati, mjeriti, predvidjeti, preporučiti, dovesti u odnose, rješavati.

Slijede neki primjeri ishoda učenja koji pokazuju dokaz sposobnosti evaluacije:

- Ocijeniti važnost ključnih sudionika u donošenju...
- Navedite glavne doprinose ... u području....
- Predvidjeti učinak ... na položaj...
- Procijeniti ključna područja koja doprinose vještinama i znanju iskusnih nastavnika...

Ističe se da glagoli koji se koriste u navedenih šest kategorija nisu isključivi za jednu određenu kategoriju. Neki se glagoli pojavljuju u više od jedne kategorije.⁴

Hijerarhija i evaluacija ishoda učenja u afektivnoj domeni

Dok je kognitivna domena najčešće korištena od Bloomove taksonomije, Bloom i njegovi suradnici također su provedli istraživanje o afektivnoj (“stavovi”, “osjećaji”, “vrijednosti”) domeni. Ovo područje bavi se pitanjima koja se odnose na emocionalnu komponentu učenja i kreće se od osnovne

4 Declan Kennedy, Aine Hyland, Norma Ryan. *Writing and Using Learning Outcomes: a Practical Guide*; http://sss.dcu.ie/afi/docs/bologna/writing_and_using_learning_outcomes.pdf, pristupljeno 25. 5. 2022.

spremnosti za primanje informacije do integracije uvjerenja, ideja i stavova.

Kako bi se opisao način na koji se bavimo stvarima emocionalno, Bloom i saradnici razvili su pet glavnih kategorija:

1. Primanje (Receiving)

Primanje se odnosi na spremnost za usvajanje informacija, npr. pojedinac prihvata potrebu za predanost službi, sluša druge s poštovanjem, pokazuje osjetljivost na društvene probleme, itd.

2. Reagiranje (Responding)

To se odnosi na aktivno sudjelovanje pojedinca u učenju, npr. pokazuje interes za predmet, voljan održati prezentaciju, sudjeluje u razrednim raspravama, uživa pomagati drugima, itd.

3. Pristajanje uz vrijednosti (Valuing)

Pristajanje uz vrijednosti varira od jednostavnog prihvatanja vrijednosti, od opredjeljenja, npr. pojedinac pokazuje uvjerenje u demokratske procese, cijeni ulogu nauke u svakodnevnom životu, pokazuje brigu za dobrobit drugih, pokazuje osjetljivost prema individualnim i kulturalnim razlikama itd.

4. Organizacija (Organisation)

Odnosi se na proces kroz koji pojedinci prolaze kada okupljaju različite vrijednosti, rješavaju sukob među njima i počinju da internaliziraju vrijednosti, npr. prepoznaju potrebu za ravnotežom između slobode i odgovornosti u demokratiji, prihvataju odgovornost za vlastito ponašanje, prihvataju profesionalne etičke standarde, prilagođavaju ponašanje u sistemu vrijednosti itd.

5. Karakterizacija (Characterisation)

Na ovoj razini pojedinac ima sistem vrijednosti u smislu svojih uvjerenja, ideja i stavova kojima kontrolira svoje ponašanje na dosljedan i predvidiv način, npr. pokazuje samooslanjanje u samostalnom radu, prikazuje profesionalnu predanost etičkoj

praksi, pokazuje dobro lično, društveno i emocionalno prilagođavanje, održava dobre zdravstvene navike, itd.

Glavne kategorije u afektivnom području i neki aktivni glagoli koji se obično koriste prilikom pisanja ishoda učenja za tu domenu su prikazani u tabeli 2.

GLAVNE KATEGORIJE U AFEKTIVNOM PODRUČJU	NEKI AKTIVNI GLAGOLI
5. Karakterizacija	<i>djelovati, pridržavati, cijeniti, pitati, prihvatiti, odgovoriti, pomoći, pokušati, kombinirati, završiti, konformirati, surađivati, braniti, pokazati (vjerovanje u), razlikovati, razmotriti, prikazivati, sporiti, prigrliti, slijediti, držati, inicirati, integrirati, opravdati, slušati, naručiti, organizirati, sudjelovati, praktcirati, pridružiti, imati udjela, suditi, pohvaliti, odnositi se, izvijestiti, riješiti, podržati, sažeti, vrednovati</i>
4. Organizacija	
3. Pristajanje uz (prihvatanje) vrijednosti	
2. Odgovaranje ili reagiranje	
1. Primanje	

Tabela 2. Hijerarhija afektivne domene (Bloom)

Neki primjeri ishoda učenja u afektivnoj domeni su kako slijedi:

- Prihvatiti potrebu za profesionalnim etičkim standardima.
- Cijeni potrebu za povjerljivošću u profesionalnom odnosu s klijentima.
- Vrijednost spremnosti na samostalni rad.
- Odnositi se dobro prema studentima raznih sposobnosti u učionici.
- Pokazuje spremnosti da komunicira dobro s kolegama.
- Rješava pitanja između sukobljenih ličnih uvjerenja i etičkih razmatranja.
- Sudjeluje u razrednim raspravama s kolegama i nastavnicima.
- Prikazuje profesionalnu predanost etičkoj praksi...⁵

5 Declan Kennedy, Aine Hyland, Norma Ryan. *Writing and Using Learning Outcomes: a Practical Guide*;

Miller (Miller et al., 1998) objašnjava da teškoća univerzitetskih nastavnika nije toliko u prepoznavanju značaja afektivne domene, kao što je u odlučivanju da li afektivnu domenu treba uvrstiti kao dio formalne sheme evaluacije, potom ako je treba evaluirati, na koji način i do koje mjere evaluirati.

Iz opisanih nivoa afektivne domene, jasno je da je primjerena svakom predmetu u okviru visokoškolskog obrazovanja. Važnost afektivne domene u područjima poput teologije, socijalnog rada, pedagogije, psihologije, medicine ali i svih drugih područja je osjetljiva i očita. Suštinski dio svakodnevnog posla diplomanata ticat će se rada sa pojedincima i grupama u kojem etika, sistem vrijednosti, savjetovanje klijenata itd. mogu biti u konfliktu ili u najmanju ruku da ne budu prepoznati. Stoga se mora očekivati da se u određenim fazama profesionalnog osposobljavanja studenata zahtijeva od studenta da demonstrira prihvatanje određenih vrijednosti drugih ljudi i njihove preferencije i predanost sistemu vrijednosti koje nisu u suprotnosti sa vrijednostima relevantne branše u njihovoj izabranoj profesiji.

Istraživači tvrde da moraju postojati okolnosti kada će studenti moći direktno demonstrirati vrstu predanosti koja se traži, u čijem slučaju će nastavnik morati smisliti načine testiranja studentovih uvjerenja i vrijednosti kao što su npr. igre uloga u sociodrami ili identifikacija ili učešće u stvarnim situacijama, volontiranje. Testiranje viših domena afektive domene pomoću testovnih pitanja ili izvještaja o opisanim projektima bio bi manje validan metod evaluacije afektive domene nego direktna opservacija studentovog povremenog djelovanja. Po-teškoća nastavnika je davanje ocjene jer je teško komparirati studente koji učestvuju u različitim aktivnostima. Najlogičnija opcija za nastavnika je da uradi vodič koji će uspostaviti standarde uključivanja u zajednicu (ili druge aktivnosti) i da koristi vodič kako bi odredio da li svaki student zadovoljava zahtjeve

http://sss.dcu.ie/afi/docs/bologna/writing_and_using_learning_outcomes.pdf, pristupljeno 25. 5. 2022.

predmeta ili ne zadovoljava u pogledu “predanosti”. (U: Miller et al., 1998:68–69).

Bitno je naglasiti da pitanje, dileme i poteškoće u evaluaciji afektivne domene tiče se ne samo Bloomove taksonomije, nego i drugih taksonomija koje uključuju afektivnu domenu u svojim postavkama (naprimjer, Krathwohlova, Finkova taksonomija).

Andersonova taksonomija kognitivne domene

Andersonova taksonomija iz 2001. godine je slična mnogim drugim u svojoj hijerarhijskoj naravi. Izvorna taksonomija ima tri domene, a to su kognitivna, afektivna i psihomotorička. Kognitivna domena je dobila najviše pažnje kako u Bloomovoj, tako i u drugim taksonomijama.

Revidirana Bloomova kognitivna domena ima hijerarhiju kategorija koja pokriva proces učenja, od jednostavnog pamćenja podataka do stvaranja nečeg novog:

Zapamtiti
Razumjeti
Primijeniti
Analizirati
Evaluirati
Kreirati

Tabela 3. Andersonova taksonomija kognitivne domene

Na ove razine Anderson je dodao dimenziju znanja (činjenično, konceptualno, proceduralno i metakognitivno). Tabela 4. u nastavku ukazuje na strukturu Bloomove korigirane taksonomije i neke glagole koji bi mogli biti korisni u pisanju ishoda učenja odgovarajući na pojedine vrste vještina koje želimo da studenti pokažu.⁶

6 <http://oregonstate.edu/instruct/coursedev/models/id/taxonomy/>, pristupljeno 1. 6. 2022.

	ZAPAMTITI	RAZUMJETI	PRIMIJENITI	ANALIZIRATI	EVALUIRATI	KREIRATI
ČINJENIČNO ZNANJE	navesti	sumirati	klasificirati	poredati	rangirati	kombinirati
KONCEPTUALNO ZNANJE	opisati	interpretirati	eksperimentirati	objasniti	procijeniti	planirati
PROCEDURALNO ZNANJE	urediti	predvidjeti	izračunati	razlikovati	zaključiti	sastaviti
METAKOGNITIVNO ZNANJE	odgovarajuća upotreba	izvršiti	konstruirati	postići	djelovati	aktualizirati

Tabela 4. Andersonova kognitivna domena, matrica dimenzija znanja i razina postignuća

Krathwohlova taksonomija afektivne domene

Krathwohlova taksonomija (1964) afektivne domene je razvijena iz Bloomove originalne i najpoznatije afektivne domene, te uključuje pojmove poput primanja ideja; reagiranja na ideje, pojave; vrednovanja ideja, materijala, organizacija ideja, vrijednosti; karakterizacija prema skupu vrijednosti (ili djelovati dosljedno u skladu s internaliziranim vrijednostima). Student prelazi od svijesti o onome šta uči u fazu internaliziranja (pounutrašnjavanja) učenja, tako da to igra važnu ulogu u usmjeravanju njihovih postupaka. Cilj je da studenti razvijaju sposobnost reagiranja sa visoko razvijenim sistemom vrijednosti na svijet oko njih i to u izražavanju ove vrsta ishoda, možemo koristiti okvir afektivne domene.⁷

⁷ <http://classweb.gmu.edu/ndabbagh/Resources/Resources2/krathstax.htm> (Seels i Glasgow, 1990), pristupljeno 1. 6. 2022.

NIVO	KARAKTERISTIKA	NEKI GLAGOLI
Primanje	Razvijanje svijesti o idejama i pojavama	<i>pitati, slijediti, odgovoriti, prihvatiti, preferirati</i>
Reagiranje	Predavanje idejama itd. pomoću reagiranja na njih	<i>odgovoriti, deklamovati, izvoditi, izvijestiti, odabrati, slijediti, istražiti, pokazati</i>
Vrednovanje	Voljnost ili spremnost da se vidi kako vrednuje određene ideje ili materijale	<i>opravdati, predložiti, raspraviti, odreći se, odbraniti, inicirati</i>
Organizacija i konceptualizacija	Početi usklađivati internalizirane vrijednosti	<i>rasporediti, kombinirati, usporediti balansirati, teoretizirati</i>
Karakteriziranje putem vrijednosti	Djelovati u skladu s internaliziranim vrijednostima	<i>odvojiti, pitati, revidirati, promijeniti</i>

Tabela 5. Krathwohlova afektivna domena

SOLO taksonomija (struktura promatranih ishoda učenja)

Alternativa Bloomovoj kognitivnoj domeni koja se obično koristi u visokoškolskom obrazovanju je SOLO taksonomija (struktura promatranih ishoda učenja – *Structure of observed learning outcomes*), razvijena od strane Biggsa i Colliasa (1982). Ona opisuje razinu povećanja složenosti u studentskom razumijevanju predmeta, kroz pet faza i tvrdi se da se odnosi na bilo koje područje. SOLO taksonomija ne koristi se samo kao pomoć u pisanju ishoda učenja već također za korištenje kategoriziranja odgovora, a često se koristi u kriterijima evaluacije. Postoji pet hijerarhijskih razina koje se kreću od nesposobnosti do stručnosti.

Postoje prilično jasne veze ne samo sa Säljö koncepcijama učenja (duboki i površni pristup učenju) već također, u naglasku na stvaranje veza i kontekstualizaciju, s Batesonovim razinama učenja, pa čak i sa Bloomovom taksonomijom u kognitivnoj domeni. Poput piramidalnog predstavljanja kod Bloomove taksonomije, ova taksonomija dodaje nešto više:

- Predstrukturalna: ovdje studenti jednostavno stječu dijelove nepovezanih informacija, koje nemaju organizaciju i nemaju smisla.
- Unistrukturalna: jednostavne i očite veze su napravljene, ali njihov značaj nije shvaćen.

- Multistrukturalna: broj veza može biti, ali meta-veze između njih ne postoje, kao i njihov značaj za cjelinu.
- Relacijska razina: student je sada u mogućnosti cijiniti značaj dijelova u odnosu na cjelinu.
- Proširena apstraktna razina: student je stvorio veze ne samo unutar određenog predmetnog područja već i izvan njega, može generalizirati i prenijeti principe i ideje koje su temelj određenom slučaju.⁸

NIVO	KARAKTERISTIKA	NEKI GLAGOLI
Predstrukturalna	Nesposobni-nekompetentni, ništa ne znaju o području	-
Unistrukturalna	Jedan relevantni aspekt je poznat	<i>navoditi, imenovati, pamtiti</i>
Multistrukturalna	Nekoliko relevantnih nezavisnih aspekta poznato	<i>opisati, razvrstati, kombinirati</i>
Relacijska razina	Aspekti znanja su integrirani u strukturu	<i>analizirati, objasniti, integrirati</i>
Proširena apstraktna razina	Znanje je generalizirano u novoj domeni	<i>predviđjeti, reflektirati, teoretizirati</i>

Tabela 6. Razine učenja prema SOLO taksonomiji

Neka istraživanja o primjeni SOLO taksonomije u visokoškolskoj nastavi pokazuju mnoge pozitivne učinke korištenja. Utvrđeno je da je SOLO vrijedan alat na mnogo načina, posebno u pogledu njegove mjerljivosti, fleksibilnosti i potencijala za povećanje kvalitete učenja i motivacije za dublje učenje. Lucander i saradnici (2010) proveli su studiju pronalazeći statističku značajnost među svojom testnom grupom koja je imala značajne rezultate na relacijskoj razini. Kontrolna skupina, bez ove upute, djelovala je na multistrukturalnoj razini i niže. Ispitna skupina vjerovala je da su SOLO taksonomiju trebali upoznati ranije jer je poboljšala svijest o vlastitom učenju i omogućila im efektivnije pronalaženje odnosa između činjenica. Prakash i saradnici (2010) također su pronašli korelaciju između postignuća njihove ispitne i kontrolne grupe nakon što su ih upoznali s korištenjem SOLO-a za strukturiranje svojih odgovora i savjetovali im da će tako biti ocjenjivani.

8 <http://www.learningandteaching.info/learning/solo.htm>, pristupljeno 7. 6. 2022.

Finkova taksonomija “suštinskog učenja”

Za razliku od prethodne dvije taksonomije, Fink (2003) predstavlja taksonomiju “suštinskog učenja” koja nije hijerarhijska.

Prema Finku, studenti će uvijek učiti nešto, ali dobri nastavnici žele da njihovi studenti nauče nešto važno ili suštinsko, a ne nešto relativno beznačajno. To dovodi do pitanja koji je ključ cijelog nastavnog poziva: koji su načini kojima učenje može biti suštinsko? Ako se razvije jezik i konceptualni okvir za identificiranje više načina na koje učenje može biti suštinsko, tada nastavnici mogu odlučiti koju od različitih vrsta značajnih učenja žele podržati i promovirati u dati predmet ili iskustvo učenja. Ova misao vodila je Finka prilikom kreiranja nove taksonomije učenja *Taksonomija suštinskog učenja i Stvaranja suštinskog iskustva učenja – Creating Significant Learning Experiences* (Fink, 2003:29–35).

Nova taksonomija se može vidjeti kao nasljednik klasične ili Bloomove taksonomije. Iako ova grupa ustvari generira tri taksonomije (kognitivne, afektivne i psihomotoričke), nastavnici najčešće koriste taksonomiju u kognitivnom području. Nema sumnje o vrijednosti onoga što su Bloom i njegovi suradnici ostvarili ovom taksonomijom. Međutim, Fink ističe da pojedinci i organizacije koji su uključeni u visokoškolsko obrazovanje izražavaju potrebu za važnim vrstama učenja koje ne reflektiraju lahko iz Bloomove taksonomije, koje idu izvan kognitivne domene, naprimjer: učiti kako učiti, vodstvo i interpersonalne vještine, etika, komunikacijske vještine, karakter, tolerancija, sposobnost prilagođavanja promjenama, itd. Finkova taksonomija opisuje nekoliko načina na koji učenje može biti suštinsko. Da bi se dogodilo učenje, mora biti neka vrsta promjene kod studenta. Tamo gdje nema promjene, nema učenja. Uz ovu perspektivu na umu, Fink je kreirao taksonomiju da obuhvaća šest vrsta suštinskog učenja. Osim toga ona pokriva širi presjek domena s izuzetkom psihomotoričke domene. Slična je Andersonovoj taksonomiji u svom naglasku na metakogniciju (učiti kako učiti), ali također

uključuje više afektivne aspekte poput “ljudske dimenzije” i “brige: identificiranje/mijenjanje nečijih osjećaja”. Tabela 7. naglašava neke odgovarajuće glagole povezane s određenim ponašanjem učenja koji mogu biti od koristi u pisanju i evaluaciji ishoda učenja.

DIMENZIJA	OPIS	NEKI GLAGOLI
Učiti kako učiti	Naučiti kako postaviti i odgovoriti na pitanja postati samousmjeren student	<i>kritička analiza</i>
Temeljno znanje	Razumjeti i zapamtiti	<i>imenovati, popisati, opisati</i>
Primjena	Kritičko, kreativno i praktično razmišljanje; rješavanje problema	<i>analizirati, tumačiti primijeniti</i>
Integracija	Pravi veze između ideja, predmeta, ljudi	<i>opisati, integrirati</i>
Ljudska dimenzija	Učenje o nekom i utjecanje na nekog; razumijevanje i interakcija s drugima	<i>reflektirati, procijeniti</i>
Briga	Prepoznavanje/utjecanje na nečija osjećanja, interese, vrijednosti	<i>razmišljati, interpretirati</i>

Tabela 7. Finkova taksonomija (2003)

1. Temeljno znanje (Foundational knowledge)

Znanje, kao što se koristi ovdje, odnosi se na sposobnost studenta da razumije i zapamti određene informacije i ideje. Važno za ljude danas je da imaju valjano temeljno znanje, naprimjer, o nauci, povijesti, književnosti, geografiji, itd. Oni također trebaju shvatiti glavne ideje ili perspektive.

2. Primjena (application)

Ova vrsta učenja javlja se kada studenti uče kako sudjelovati u nekoj novoj vrsti djelovanja, koje može biti intelektualno, fizičko, socijalno, itd. Učenje kako da se uključe u razne vrste razmišljanja (kritičko, kreativno, praktično) važan je oblik primjene učenja. Međutim, ova kategorija suštinskog učenja uključuje razvoj određenih vještina (npr. komunikacija) ili učenja kako upravljati složenim projektima. Posebna vrijednost: primjena učenja omogućuje drugim vrstama učenja da postanu korisne.

3. Integracija (Integration)

Kada su studenti u mogućnosti da vide i razumiju veze između različitih stvari, važna vrsta učenja se dogodila. Ponekad su date veze između određenih ideja, između čitavih oblasti ideja, između ljudi i/ili između različitih područja života (npr., između studija i rada ili između studija i razonode u životu). Posebna vrijednost: čin stvaranja novih veza daje studentima novi oblik vlasti – moći, posebno intelektualne snage.

4. Ljudska dimenzija (Human Dimension)

Kada studenti uče nešto važno o sebi i/ili o drugima, to im omogućuje da komuniciraju učinkovitije sa sobom ili s drugima. Oni otkrivaju lične i/ili socijalne implikacije onoga što su naučili. Ono što uče ili način na koji oni uče ponekad daje studentima novo shvaćanje sebe (slika o sebi) ili novu viziju onoga što žele postati (samoideal). U drugim vremenima, oni steknu bolje razumijevanje drugih: kako i zašto drugi djeluju onako kako rade, ili kako student može komunicirati učinkovitije s drugima. Posebna vrijednost: ova vrsta učenja informira studente o ljudskom značaju onoga što uče.

5. Briga (Caring)

Ponekad iskustvo učenja mijenja stepen do kojeg studenti brinu o nečemu. To bi se moglo odraziti u obliku novih osjećaja, interesa i/ili vrijednosti. Svaka od tih promjena znači da studenti brinu o nečem u većem stepenu ili na način koji nisu činili ranije. Posebna vrijednost: kada studenti brinu o nečemu, onda oni imaju energiju koja im je potrebna da uče više o tome i da učine to dijelom njihovih života. Bez energije za učenje, ništa značajno se ne događa.

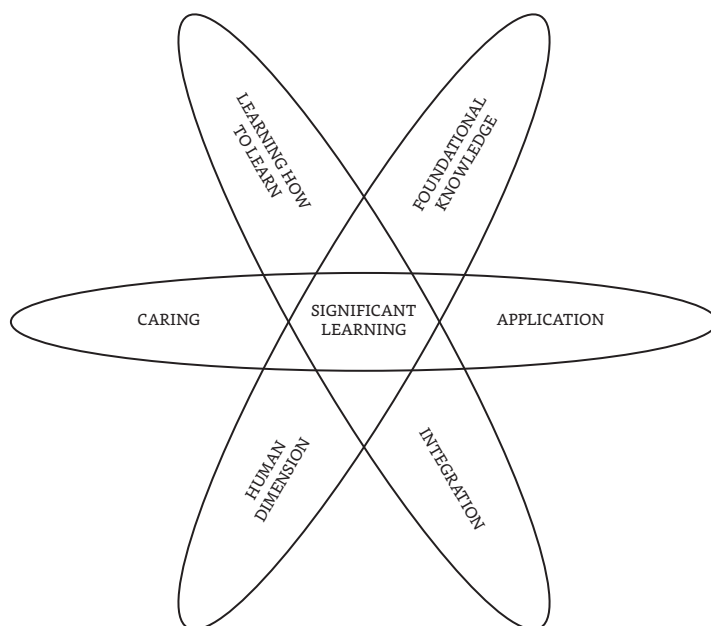
6. Učiti kako učiti (Learning How to Learn)

Ova vrsta učenja događa se kada su studenti naučili nešto o samom procesu učenja. Oni mogu učiti kako biti bolji student, kako sudjelovati u određenoj vrsti istraživanja (npr. znanstvena metoda), ili kako postati samousmjereni student. Sve to

predstavlja važne oblike učenja kako učiti. Posebna vrijednost: ova vrsta učenja osposobljava studente za nastavak učenja u budućnosti i to s većom učinkovitošću.

Interaktivna priroda značajnih učenja

Jedna važna karakteristika ove taksonomije je da ona nije hijerarhijska, već relacijska, pa čak i interaktivna. Dijagram prikazan na Slici 1. ilustrira interaktivni karakter ove taksonomije.



Slika 1. Interaktivni karakter taksonomije

Ovaj dinamičniji dijagram namijenjen je za prikazivanje (a) da se svaka vrsta učenja odnosi na druge vrste učenja i (b) da postizanje bilo koje vrste učenja istodobno povećava mogućnost postizanja druge vrste učenja.

Interaktivna karakteristika je važna za nastavnika, jer to znači da su razne vrste učenja sinergične. A to onda nadalje znači da nastava nije više igra "suma nula". Naime, nastavnici ne odustaju automatski od jedne vrste učenja kako bi se postiglo drugo učenje. Umjesto toga, kada nastavnik pronalazi način da

pomogne studentima da postiču jednu vrstu učenja, to može ustvari poboljšati, a ne smanjiti, postignuće studenata u drugim vrstama učenja. Kada je nastavni predmet ili iskustvo učenja u mogućnosti da promiče svih šest vrsta učenja, tada osoba ima iskustvo učenja koje se uistinu može smatrati “suštinskim”.

Naposlijetku rada radi preglednosti nudi se kroz tabelu pregled razvoja taksonomija kao i revidiranih uz naznaku da su većina od naznačenih elaborirane u ovom radu sa naglaskom na kognitivnu i afektivnu domenu.

	KOGNITIVNA	AFEKTIVNA	PSIHOMOTORIČKA
1950	Bloom 1956 kognitivna	Bloom 1956 (1964) afektivna	Bloom 1956, Dave (1967/70), Simpson (1966/72), Harrow (1972) psihomotorička
1960		Krathwohl (1964) afektivna	
1970	Biggs & Collis (1982) SOLO taksonomija		Dave (1970) psihomotorička
1980			
1990			
2000-10	Anderson (2001) kognitivna sa dimenzijom znanja	Fink (2003) Temeljno znanje; Briga; Učenje o sebi	

Tabela 8. Pregled razvoja taksonomija i njihovih domena

Zaključak

Ishodi učenja trebaju biti planirani tako da insistiraju na razvoju punih potencijala studenata, da pretpostavljaju poučavanje i nastavni sadržaj koji će razvijati složenije dimenzije znanja i mišljenja studenata (razumijevanje, sposobnost analize, sinteze, kritičkog procjenjivanja i vrednovanja itd.), afektivnih dimenzija, vještina, sposobnosti. Shodno tome, različite

obrazovne taksonomije ili klasifikacije (Bloomova, Andersonova, Krathwohlva, Finkova, SOLO taksonomija...) pomažu u pisanju ishoda učenja, načinu opisivanja različitih dimenzija učenja, ponašanja i osobina koje želimo da studenti razvijaju te pomažu u njihovu evaluiranju.

Nakon analize primjene poznatijih obrazovnih taksonomija u formuliranju i evaluaciji ishoda učenja studenata, značajno je istaknuti neke kritičke misli prilikom istraživanja taksonomija. Okviri u taksonomijama samo su vodič za razvijanje niza studentskih iskustava učenja, a ne recept, oni moraju biti kontekstualizirani za različite discipline/predmetna područja.

Ne treba se osjećati isključenim nekim terminima koji se čine da se ne odnose na naše područje. Kada se istraže ovi koncepti dodatno, odnose se na većinu područja/predmeta/disciplina i često mogu reflektirati neke temeljne vrijednosti područja/disciplina koje se ne može lahko pokriti kada se koristi samo kognitivna domena.

Literatura

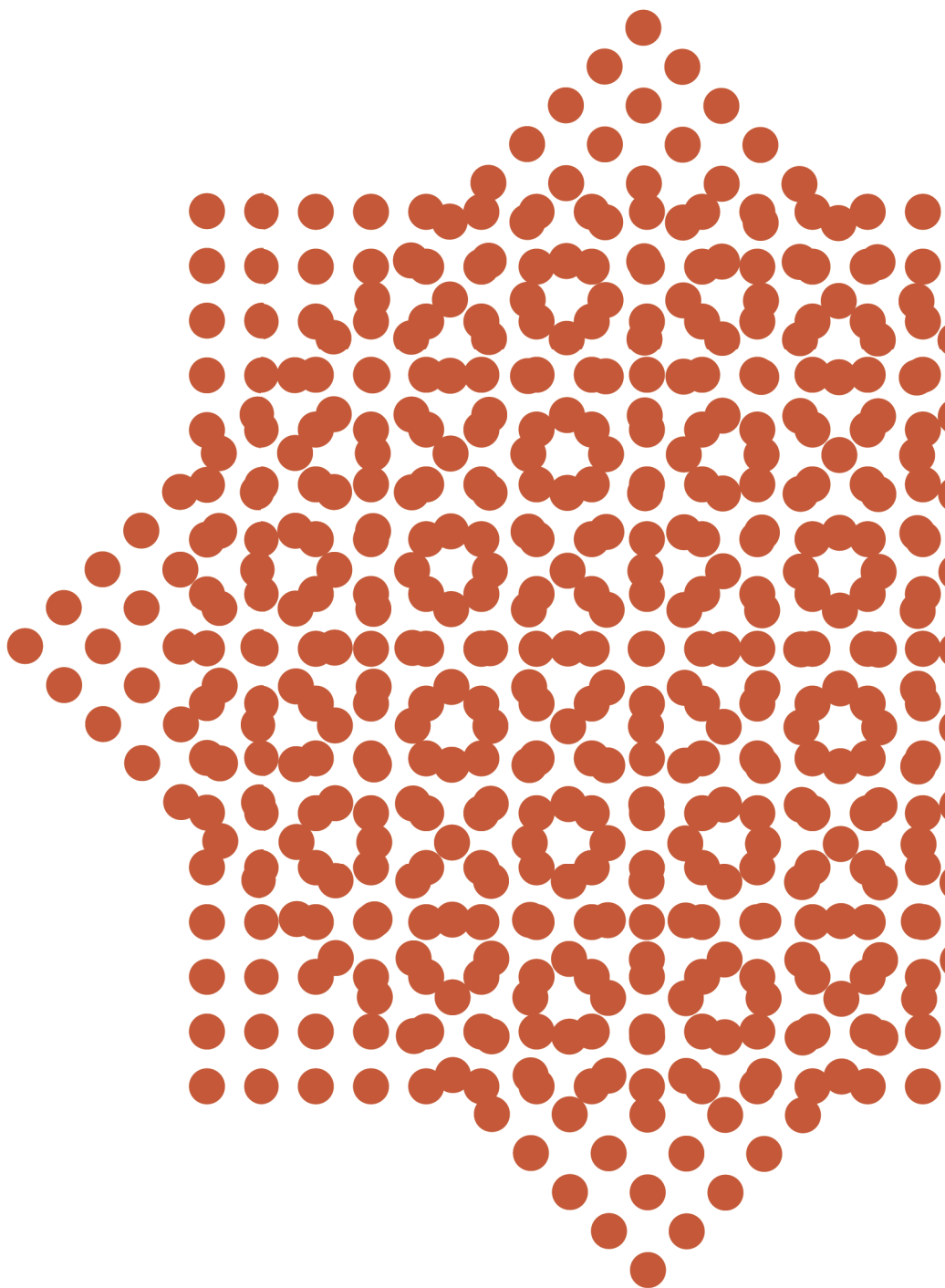
Knjige i članci

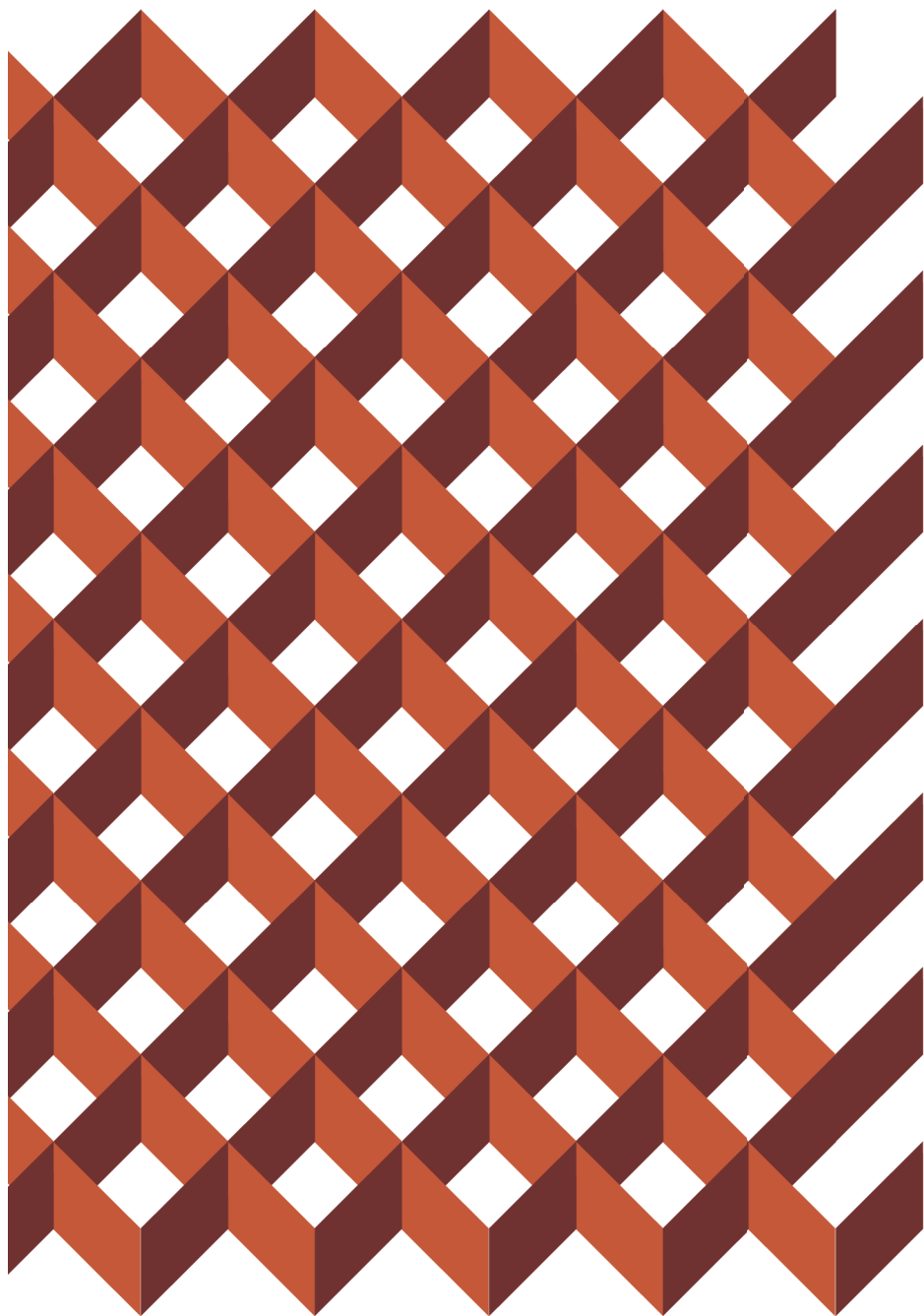
- Bloom et al. (1956). *Taxonomy of Educational Objectives, Handbook 1: Cognitive Domain*: Longmans, SAD.
- Fink, L. Dee (2003). *Creating Significant Learning Experiences: An Integrated Approach to Designing College Courses*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Fry, H., Ketteridge, S., Marshall (2000). *A Handbook for Teaching and Learning in Higher Education*. London: Kogan Page.
- John Burville Biggs, Kevin Francis Collis (1982). *Evaluating the Quality of Learning*: Academic Press.
- Lucander, H., Bondemark, L., Brown, G., & Knutsson, K., (2010): The Structure of observed learning outcome (SOLO) taxonomy: a model to promote dental students' learning. *European Journal of Dental Education*. Pp 145-150.
- Miller, Allen H Bradford W Imrie, Kevin Cox (1998). *Student Assessment in Higher Education: A handbook for Assessing Performance*. London: Kogan Page Limited.

- Prakash, E. S., Narayan, K. A., Sethuraman, K. R (2010) Student perceptions regarding the usefulness of explicit discussion of "Structure of the Observed Learning Outcome" taxonomy. *Advances in Physiology Education*, Vol 34 pp 145-149,
- Suskie, Linda (2004). *Assessing Student Learning – A Common Sense Guide*. Massachusetts: Anker Publishing Company.

Internetski izvori

- Adam, Stephen. *An introduction to learning outcomes: A consideration of the nature, function and position of learning outcomes in the creation of the European Higher Education Area, Introducing Bologna objectives and tools*; http://is.muni.cz/do/1499/metodika/rozvoj/kvalita/Adam_IH_LP.pdf
- Kennedy, D., Aine Hyland, Norma Ryan. *Writing and Using Learning Outcomes: a Practical Guide*;
http://sss.dcu.ie/afi/docs/bologna/writing_and_using_learning_outcomes.pdf
- <http://oregonstate.edu/instruct/coursedev/models/id/taxonomy/>
- <http://classweb.gmu.edu/ndabbagh/Resources/Resources2/krathstax.htm>) (Seels I Glasgow, 1990).
- <http://www.learningandteaching.info/learning/solo.htm>.





AHMED ČOLIĆ

Pedagoško i religijsko razumijevanje odgajanikove prirode

Ahmed Čolić

viši asistent na Katedri za
religijsku pedagogiju i
religijsku psihologiju
ahmed.colic@fin.unsa.ba

Pregledni članak

Primljeno: 10. 09. 2022.
Prihvaćeno: 21. 11. 2022.

Ključne riječi

odgajanik, ljudska priroda
(*fitra*), slike o ljudskoj prirodi,
pedagoška gledišta, islamsko
gledište

Sažetak

Razumijevanje prirode i bitnih karakteristika odgajanika temeljni je preduvjet svakog odgojnog djelovanja. Ovo je zahtjev koji se postavlja pred svakog religijskog odgajatelja. Rad počinje s predstavljanjem četiri vrste (sa)znanja koja odgajatelj treba spoznati i osvijestiti pri svakom odgojnom procesu, nakon čega operacionalizira prvo i najvažnije znanje – *znanje o onome koga odgajamo*, predstavljajući slike i predodžbe o odgajanikovoju (ljudskoj) prirodi prisutne kod različitih autora i pedagoga u općoj i islamskoj pedagoškoj literaturi. U nastavku, poseban fokus rada stavljen je na islamsko viđenje odgajanikove prirode kroz prikaz različitih predodžbi o ljudskoj prirodi u islamskoj interpretativnoj tradiciji. U posljednjem dijelu rada izloženi su kur'anski opisi odgajanikove prirode, njegovih dimenzija, bitnih karakteristika, te pohvala i ograničenja.

Pedagogical Understanding of an Educator's Nature

الفهم التربوي لفطرة المتعلم

Key words:

educator, human nature (*fitra*), images of human nature

الكلمات المفتاحية:

المتعلم، الفطرة، صور الفطرة

Abstract:

Understanding the nature and essential characteristics of an educator is a fundamental prerequisite for any educational activity, but plays a significant role within religious education. The paper begins with the presentation of four types of knowledge that the educator should recognize and become aware of in every educational process, after which he or she operationalizes the first and most important knowledge - *knowledge about the one we are educating*, presenting images and ideas about the educator's (human) nature present in various authors and pedagogues in general and Islamic pedagogical literature. In the following work, emphasis is placed on the Islamic view of the educator's nature through the presentation of different ideas about human nature in the Islamic interpretative tradition. In the last part of the work, the Qur'anic descriptions of the educator's nature, its dimensions, essential characteristics, as well as praise and limitations are presented.

الملخص:

إن فهم فطرة وخصائص المتعلم المهمة شرط أساسي لأي عمل تربوي. وذلك من المتطلبات التي توضع أمام المؤدّب الديني. ويبدأ البحث بتقديم أربعة أنواع المعارف التي يجب على المؤدّب إدراكها والوعي بها عند أي عملية تربوية، مما يقوم بعده بتطبيق المعرفة الأولى والأهم - معرفة من تتمّ تربيته، وذلك بعرض الصور والتصورات لفطرة المتعلم (البشرية) الموجودة عند المؤلفين والتربويين المختلفين في المراجع التربوية العامة والإسلامية. وفيما بعد، يتمّ في البحث التأكيد الخاص على وجهة النظر الإسلامية حول فطرة المتعلم عن طريق عرض التصورات المختلفة للفطرة في التراث التفسيري الإسلامي. وفي الجزء الأخير من البحث تمّ عرض الأوصاف القرآنية لفطرة المتعلم، وأبعاده، وخصائصه المهمة، والأمداح والحدود.

Uvod

U općoj i islamskoj pedagoškoj literaturi, na osnovu različitih mišljenja i stavova pedagoga i odgajatelja, mogu se susresti različita shvaćanja ljudske, odnosno odgajanikove prirode. Neki pedagozi i odgajatelji vjeruju da je ljudska priroda zla, drugi da je dobra, dok treći smatraju da je ambivalentna; jedni smatraju da se može oblikovati, a drugi da se na nju nikako ne može utjecati; jedni su optimisti, drugi pesimisti; jedni smatraju da je ona produkt naslijeđa, drugi da je produkt okoline, a teći da je produkt kombinacije navedena dva faktora. Osim navedenih, svaki odgajatelj ima svoju implicitnu, ponekad svjesnu, a ponekad nesvjesnu, sliku o prirodi i naravi odgajanika s kojim radi, pa se tako još više multipliciraju predodžbe o ljudskoj prirodi. S obzirom da svaka od gore navedenih predodžbi za sobom povlači i posljedice u konkretnoj odgojnoj praksi, od velikog je pedagoškog značaja ispravno poznavati, razumijevati i tretirati odgajanikovu prirodu.

Četiri vrste (sa)znanja prisutna u svakom odgojnom djelovanju

Svako odgojno djelovanje i nastojanje odgajatelja da utječe na razvoj ličnosti odgajanika u sebi sjedinjuje četiri vrste (sa)znanja koja su, ponekad eksplicitno a ponekad implicitno, prisutna u svakom pedagoškom činu odgajatelja: a) *saznanje o onome koga se odgaja* (priroda i ličnost odgajanika), b) *saznanje o onome čemu se odgaja* (odgojni sadržaji), c) *saznanje o tome zašto se odgaja* (smisao i svrha odgajanja) i d) *saznanje o tome kako se odgaja* (metode odgajanja).¹ Bez obzira da li je odgajatelj svjestan toga ili ne, on uvijek ima *neku* predstavu i sliku o odgajaniku, njegovoj prirodi, ličnosti i karakteristikama. On uvijek koristi *neki* odgojni sadržaj, ostvaruje *neku* pedagošku svrhu i koristi *neke* odgojne metode. Kako bi osigurao adekvatnost odgojnih

1 Mujo Slatina, *Od individue do ličnosti – uvođenje u teoriju konfluentnog obrazovanja*, Dom štampe, Zenica, 2005, str. 19.

postupaka, obaveza odgajatelja je da bude svjestan *koga*, čemu, *zašto* i *kako* odgaja, jer će u protivnom, odgojno djelovanje dovesti do neželjenih pedagoških posljedica.

Prvo znanje koje religijski odgajatelj treba osvijestiti pri odgojnom djelovanju jeste *znanje o onome koga odgaja*, odnosno znanje o odgajaniku (čovjeku, djetetu). Poznato je da majstor, kada želi kvalitetno oblikovati određeni materijal (npr. kamen ili drvo), mora poznavati njegovu prirodu, narav i karakteristike, jer se svi materijali ne mogu podjednako koristiti za izradu svih predmeta, niti obrađivati na isti način, istim metodama, tehnikama i postupcima. Takav je slučaj i s religijskim odgajateljem čija je obaveza da pozna prirodu, narav i čud djece koju odgaja.² Poznavanje prirode odgajanika predstavlja nužni uslov za njegovo kvalitetno odgojno djelovanje. Osim toga, obaveza religijskog odgajatelja je da poznaje karakteristike uzrasta, spola i razvojnog stupnja na kojem se odgajanik nalazi, te njegove individualne i specifične osobine (temperament, temeljne osobine ličnosti, karakterne osobine, stilove učenja, vrste inteligencije, interese, motive, specifične potrebe, navike i druge karakteristike). Navedena potreba utemeljena je na principima primjerenosti i individualizacije koji predstavljaju temeljna odgojna načela.³

Nakon što religijski odgajatelj osvijesti svoje znanje o prirodi, naravi i karakteristikama svoga odgajanika, tj. istinski upozna onoga koga odgaja, naredni korak je usvajanje *znanje o onome čemu odgaja*, odnosno izbor primjerenog i adekvatnog odgojnog sadržaja na kojem će zasnovati planirano odgojno djelovanje. Ukoliko odgajatelj ne usvoji spoznaje o prirodi djeteta i njegovim karakteristikama, velika je vjerovatnoća da odabrani sadržaji neće biti primjereni, shvatljivi i pogodni za odgojni rad s konkretnim odgajanikom. U tom slučaju, odgojni sadržaj neće prerasti u odgojno-obrazovno dobro, odgajanik će ostati

2 Jordan Kuničić, *Kršćanska pedagogija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1970, str. 150.

3 Ante Vukasović, *Pedagogija*, Radna organizacija za grafičku djelatnost "Zagreb", Zagreb, 1990, str. 345.

uskraćen za odgojnu pouku, a odgojni rezultat neće biti ostvaren.⁴ Kako bi religijski odgajatelj osigurao kvalitetan i produktivan odgojni proces i postigao odgojne ciljeve, potrebno je da odgojne sadržaje utemelji na poznavanju prirode, naravi, čudi i karakteristika odgajanika.

Kada religijski odgajatelj upozna odgajanikovu prirodu i karakteristike, te na osnovu navedenih saznanja odabere adekvatne odgojne sadržaje pogodne za njegovo odgajanje, sljedeći korak je usvajanje *znanja o tome zašto odgaja*, odnosno koji je konkretni cilj, smisao i svrha njegovog odgojnog djelovanja. Bez smisla i svrhe odgajanja, odnosno konkretnog pedagoškog cilja, nije moguće odabrati adekvatne načine, metode i postupke odgajanja. Neophodno je da cilj bude intencionalan, odnosno da ga odgajatelj osvijesti, jer ukoliko je on samo funkcionalan, nesvjestan i nenamjieran, onda odgajatelj neće biti u stanju kontrolisati odgojne rezultate. Svaki religijski odgajatelj bi tokom planiranja odgojnog procesa trebao postaviti jasne pedagoške ciljeve koje želi ostvariti.⁵ Nakon što svjesno i jasno anticipira rezultate koje želi postići, te osmisli i formulira adekvatne odgojne ciljeve, odgajatelj će biti u mogućnosti odabrati valjane i primjerene oblike, strategije, metode, tehnike i postupke odgajanja.

Četvrta i ujedno posljednja vrsta znanja, *saznanje o tome kako se odgaja*, odnosi se na načine, oblike, strategije, metode, tehnike i konkretne postupke odgajanja. Ovo (sa)znanje o metodama i postupcima odgajanja neodvojivo je od znanja o prirodi odgajanika, njegovih psihofizičkih i individualnih obilježja; od poznavanja odgojnog sadržaja koji se transponira u odgojni proces i nastoji učiniti odgojnim dobrom; kao što je neodvojivo i od konkretne intencije, svrhe, smisla, ciljeva i zadataka odgajanja. Tek nakon što odgajatelj upozna prirodu, narav i karakteristike odgajanika, odabere adekvatne odgojne sadržaje, te postavi jasan i nedvosmislen cilj, on može pristupiti odabiru konkretnih

4 Mujo Slatina, *Nastavni metod*, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 1998, str. 258.

5 Chris Kyriacou, *Temeljna nastavna umijeća*, Educa, Zagreb, 1997, str. 35.

metoda i postupaka odgajanja koji će, samo u tom slučaju, biti primjereni odgajaniku, sadržaju i svrsi/cilju odgajanja. Prema tome, ako odgajatelj želi ostvariti kvalitetan odgojni rezultat, neophodno je da sebi osvijesti četiri vrste (sa)znanja, i to navedenim redoslijedom, kako bi osigurao uspješno i produktivno odgojno djelovanje, te kako bi izbjegao neželjene posljedice u procesu razvoja odgajanika.

Slike i predstave o odgajanikovoј prirodi

S obzirom na to da svaki religijski odgajatelj odgojnom procesu pristupa na osnovu vlastitog razumijevanja odgajanikove prirode, postavlja se pitanje iz čega proizlaze i na čemu se temelje postojeća shvaćanja, slike i predodžbe o ljudskoj prirodi. Njihovo utemeljenje se nerijetko pronalazi u povijesti, znanosti, filozofiji i religiji.⁶ S pojavom različitih kultura i civilizacija, religija, svjetonazora i filozofskih pravaca, pojavljivala su se i razvijala različita shvaćanja, interpretacije i pogledi na čovjeka i njegovu prirodu. Svaka od postojećih slika i predstava imala je neposredan i bitan utjecaj na odnos odgajatelja prema odgajaniku.

U literaturi se mogu susresti različita shvaćanja o ljudskoj prirodi. Pojedini autori smatraju da je čovjekova priroda zla, drugi da je dobra, dok su treći mišljenja kako čovjek u sebi nosi predispozicije dobra i zla, pa u određenom trenutku prevladava jedno ili drugo. Pojedini pedagozi smatraju da je ljudska priroda pogodna za pedagoško interveniranje, dok drugi vjeruju kako se ona ni pomoću najboljeg pedagoškog rada ne može dotaknuti. Jedni smatraju da je čovjek produkt naslijeđa, zagovarajući isključivi biološki determinizam, dok drugi zastupaju stav da je čovjek u cijelosti produkt okoline/okruženja. Jedni zagovaraju pedagoški pesimizam, drugi pedagoški optimizam, treći teoriju konvergencije itd.⁷ Svako od navedenih razumijevanja ljudske prirode na svoj način uslovljava, diktira i usmjerava pristup

6 M. Slatina, *Od individue do ličnosti*, str. 21.

7 Ante Vukasović, *Pedagogija*, str. 49.

odgajatelja u odgojnom radu. U nastavku je navedeno nekoliko primjera.

August Hermann Francke (1663–1727) smatrao je kako je čovjek po prirodi zao.⁸ Prema tome, na odgajanikovu prirodu je moguće utjecati, ali ju je potrebno stalno ispravljati i korigirati. Ovakav pedagoški pristup podrazumijevao bi odgojne postupke koji su negativno orijentirani prema odgajaniku, poput ispravljanja, korekcije, prisile i kazne. S druge strane, Jan Amos Komensky (1592–1670), kojeg smatraju začetnikom moderne pedagogije, čovjeka vidi kao “najodličnijeg stvora” kojeg je moguće formirati u cjelini njegova bića.⁹ Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) vjerovao je u dobrotu ljudske prirode, tretirajući dijete kao biće svoje vrste koje je u osnovi dobro, ali ga institucije mogu učiniti zlim.¹⁰ Zastupao je mišljenje da se u odgoju prvenstveno treba voditi računa o dobroti odgajanikove prirode, te da sva odgojna nastojanja treba temeljiti na navedenoj percepciji. Poznata je njegova misao da se “biljke oplemenjuju njegovanjem, a ljudi odgojem”.¹¹ Ovaj pristup i paradigma odgoja nazvana je “prirodnim odgojem”, a njen cilj je slobodan čovjek koji cijeni svoju slobodu. Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827) smatrao je da u svakom čovjeku postoje tri sloja ili stanja o kojima je potrebno povesti računa: “životinjsko”, “društveno” i “čudoredno”.¹² S jedne strane, čovjek je vrlo jednostavan i ponaša se shodno svome naslijeđu i naslijeđenim slabostima, dok se s druge strane pokušava prilagoditi društvu i njegovim normama, ali ga to u potpunosti ne zadovoljava. Tek kada odgajnik shvati da se treba samostalno oplemenjivati i razvijati vlastite čudoredne vrline, što se postiže odgojem i samoodgojem, on doseže vrhunac i ispunjava cilj svoga postojanja.

S aspekta mogućnosti utjecaja na odgajnika, odnosno odgojivosti njegove prirode, izdvojit ćemo četiri stajališta: pedagoški

8 Herbert Gudjons, *Pedagogija – temeljna znanja*, Educa, Zagreb, 1994, str. 68.

9 A. Vukasović, *Pedagogija*, str. 14.

10 H. Gudjons, *Pedagogija – temeljna znanja*, str. 69.

11 Marija Bratanić, *Mikropedagogija*, Školska knjiga, Zagreb, 1993, str. 15.

12 H. Gudjons, *Pedagogija – temeljna znanja*, str. 73.

pesimizam, pedagoški optimizam, teoriju konvergencije i multifaktorsku teoriju.¹³ *Pedagoški pesimizam* je utemeljen na teoriji nativizma prema kojoj je naslijeđe glavni i jedini faktor čovjekovog razvoja, pa je prema tome čovjek produkt naslijeđa. Navedena teorija dovodi do biološkog i psihološkog fatalizma, determinističkog pogleda na život, vjerovanja u nemoć odgoja, teorije rođenih zločinaca, književnosti koja čovjeka opisuje kao “sablasi” ili “zvijer”, te vjerovanja da djeca nasljeđuju grijeh predaka.

S druge strane, *pedagoški optimizam* se javlja kao suprotan stav, zasnovan na teoriji empirizma, vjerujući u gotovo neograničenu moć odgoja. Predstavnici ovog mišljenja utemeljenje za svoje stavove pronalaze kod sofista, Platona, Aristotela, pedagoga humanista i prosvjetitelja. Leibniz je govorio: “Dajte nam u ruke pravi odgoj i mi ćemo za manje od jednog stoljeća izmijeniti karakter Evrope”.¹⁴ Također, poznata je Kantova izjava: “Čovjek može postati čovjekom samo putem odgoja. On nije ništa drugo do ono što iz njega učini odgoj.”¹⁵ Posebno mjesto među predstavnicima ove teorije zauzima John Locke (1632–1704), protagonist prosvjetiteljstva i pedagoškog optimizma, koji je smatrao da je ljudski duh “tabula rasa”, tj. prazna ploča koju je potrebno popunjavati sadržajima izvana.¹⁶ Teorija empirizma negira ulogu naslijeđa, a vanjsku sredinu, okolinu i odgoj doživljava temeljnim faktorima čovjekovog razvoja.

Teorija koja je pokušala prevladati jednostrani pristup pedagoškog pesimizma i optimizma je *teorija konvergencije*. Prema ovoj teoriji, naslijeđeni elementi, odnosno genetske dispozicije, važan su preduvjet čovjekovog razvoja, dok od uvjeta iz okoline i ukupnih odgojnih nastojanja ovisi u kojoj mjeri će se razviti odgajaničke dispozicije. Bez naslijeđa i dispozicija odgajanje i razvoj čovjeka ne bi bili mogući, ali i dispozicije bez odgoja ne bi značile ništa jer se sposobnosti i kompetencije odgajnika ne

13 A. Vukasović, *Pedagogija*, str. 49.

14 A. Vukasović, *Pedagogija*, str. 50.

15 Ibid., str. 50.

16 H. Gudjons, *Pedagogija – temeljna znanja*, str. 67.

razvijaju spontano i slučajno. Prema tome, dispozicije su biološki dane, a sposobnosti pedagoški zadane, pa se kombinacijom ovih faktora ostvaruje odgoj. Ipak, i ova teorija zanemaruje jedan važan faktor, a to je odgajnik i njegov utjecaj na proces odgoja.

Prema shvaćanju odgoja opisanog kroz *multifaktorsku teoriju*, na razvoj čovjeka utječe naslijeđe, okolina kroz proces odgajanja, ali i sam odgajnik koji je tretiran kao aktivan sudionik odgojnog procesa. Iako su prethodne teorije zanemarivale ulogu odgajnika u odgojnom procesu, on ipak aktivno utječe na vlastito odgajanje. Prema tome, odgajnik je aktivni sudionik u procesu odgoja i formiranja vlastite ličnosti, pa je time i samoodgoj jedan od temeljnih faktora svakog odgojnog procesa.¹⁷ Mogli bismo kazati da su dispozicije odgajnika dominantne i najviše prepoznatljive u njegovom ranom djetinjstvu, ali i da one ostaju prisutne tokom cijelog života igrajući važnu ulogu pri svakom odgojnom utjecaju iz okoline. Ipak, okolinski odgojni utjecaji se vremenom intenziviraju i počinju dominirati u procesu razvoja odgajnika. Onog trenutka kada odgajnik postane svjestan važnosti odgojnog procesa i počne aktivno utjecati na proces vlastitog razvoja, kontrolirajući dispozicije i utjecaje iz okoline, možemo reći da počinje proces samoodgoja.

Na osnovi navedenih predodžbi o ljudskoj prirodi i razumijevanja granica i mogućnosti odgojnog djelovanja, u pedagoškoj literaturi se mogu susresti različite slike i metafore kojima se identificira proces odgoja ili odnosa između odgajatelja i odgajnika. Tako Gudjons navodi jedanaest slika o odgoju, prisutnih kod dvojice autora, Scheuerla i Krona, od kojih je osam različitih, dok se četiri preklapaju. Prema ovim autorima, odgoj se može vidjeti kao: 1) *puštanje sjemenke da raste*, 2) *utiskivanje na voštanoj ploči (tabula rasa)*, 3) *pomoć pri rađanju*, 4) *vođenje na pravi put*, 5) *buđenje ili prosvjetljenje*, 6) *vučenje*, 7) *upravljanje* i 8) *prilagođavanje*.¹⁸ Od navedenih osam predodžbi o odgoju,

17 A. Vukasović, *Pedagogija*, str. 51–52.

18 H. Gudjons, *Pedagogija – temeljna znanja*, str. 149.

dvije su dominantne u pedagoškoj literaturi, opisane kao slika o *odgajatelju vrtlaru* i *odgajatelju kiparu*.

Slika o odgoju kao *puštanju sjemenke da raste* implicira odgajatelja koji sliči *vrtlaru* ili *rataru*. Pri tome se ljudska priroda razvija poput “prirodne prirode”, iz sebe same, a uloga vrtlara je da joj pruža njegu i zaštitu u procesu razvoja. Prema navedenoj naturalističkoj orijentaciji, i dijete se razvija samostalno, na prirodan način, analogno rastu biljke, a odgajatelj mu kroz odgojni proces pruža pomoć, njegu i zaštitu. Druga dominantna slika odgoja u odgajatelju vidi *kipara* koji predmetu daje željeni oblik i formu. Pri tome, odgajatelj vodi računa o usklađenosti metoda i načina odgajanja s odgajaničkom prirodom, baš kao što kipar usklađuje svoje načine i tehnike obrade s prirodom materijala koji obrađuje. Zbog navedene dvije slike o odgoju pojavila i lažna dilema: “Voditi ili pustiti da raste”.¹⁹ Međutim, odgoj upravo i nastaje u preplitanju “vođenja” i “puštanja da raste”. Ako bismo odgajaničkom pustili da raste, odgoj bi ukinuo samoga sebe, a ako bismo se ograničili samo na vođenje, takav odgoj bi postao totalitaran, te bi zanemario samoodgoj i samozrelost odgajaničkom.²⁰

Nadalje, slika o odgoju kao *utiskivanju na voštanoj ploči*, kao i teorija pedagoškog pesimizma, zanemaruje djetetove dispozicije, urođene osobine, potencijale i kapacitete, posmatrajući dijete kao praznu voštanu ploču (tabula rasa). Dijete je daleko više od prazne ploče, na biološkom, intelektualnom, emocionalnom i duhovnom planu, te mu je potrebno pristupiti uvažavajući njegove dispozicije i potencijale. Ostale navedene slike impliciraju kako je uloga odgajatelja da pomogne djetetu u procesu razvoja, a pomoć se sastoji od vučenja, upravljanja i prilagođavanja na jednoj strani, gdje se umanjuje aktivna uloga odgajaničkom u procesu odgoja; do pomoći, buđenja i vođenja na drugoj strani, prema kojima je odgajaničkom aktivni sudionik odgojnog procesa, odnosno saradnik i partner u odgajanju.

19 M. Slatina, *Od individue do ličnosti*, str. 20.

20 H. Gudjons, *Pedagogija – temeljna znanja*, str. 151.

Videnja odgajanikove prirode u islamskoj interpretativnoj tradiciji

Kada su u pitanju slike i predstave o ljudskoj prirodi koje se mogu susresti u bogatoj islamskoj interpretativnoj tradiciji, važno je naglasiti da su one prvenstveno utemeljene na razumijevanju Kur'ana i sunneta poslanika Muhammeda, a.s. Zastupajući različita mišljenja, o ljudskoj prirodi pisali su brojni klasični i savremeni muslimanski autori, poput El-Kurtubija, En-Nevevija, Es-Sabunija, Ibn Tejmije, Ibn Kajjima, El-Farukija, El-Attasa, Muhameda Asada, Seida Kutba... Muhammed Yasin u svojoj knjizi *Priroda čovjeka u islamu* iznosi četiri interpretacije ljudske prirode koje se mogu susresti kod muslimanskih klasika, neoklasika i modernista: 1) *predestinacijsko*, 2) *neutralističko*, 3) *dualističko* i 3) *pozitivističko viđenje ljudske prirode*.²¹

Predestinacijsko viđenje ljudske prirode utemeljeno je na isključivom determinizmu, prema kojem sva dešavanja u svijetu i svi postupci ljudskih bića bivaju direktno i konstantno vođeni od strane Allaha, dž.š. Zagovornici ovog viđenja, kao što su Ibn Mubarek i Sehl et-Tusteri, smatraju da je Allah, dž.š., onako kako je stvorio sve na svijetu, tako stvorio i ljudske postupke, pa su i dobro i zlo Njegova kreacija. Prema tome, "svaka individua je, Božijom odlukom, dobra ili zla po svojoj prirodi".²² Ovakva slika o ljudskoj prirodi u praktičnom smislu sličij pedagoškom pesimizmu, jer bez obzira na okolinu, vanjske faktore i odgoj, svaki čovjek živi svoj život prema unaprijed oblikovanoj shemi koja je kreirana isključivo za njega i koja se ne može promijeniti. U tom slučaju, bilo kakvo pedagoško uplitanje i odgojno djelovanje postaje bespotrebno.

Kao odgovor na predestinacijsko viđenje ljudske prirode, razvilo se *neutralističko viđenje* prema kojem se dijete rađa bez ikakvih sklonosti i svojom prirodom nije predodređeno ni za dobro, niti za zlo. Zagovornici neutralističkog viđenja ljudske

21 Muhammed Yasin, *Priroda čovjeka u islamu*, Libris, Sarajevo, 2003, str. 43.

22 Ibid., str. 45.

prirode, od kojih je najpoznatiji Ibn Abd el-Berr, kao utemeljenje za svoj stav, uzimaju kur'anski ajet: *Allah vas iz trbuha majki vaših izvodi, vi ništa ne znate (...)*.²³ Stanje neznanja je ovdje opisano kao "prazno – kompletno stanje lišeno u osnovi bilo kakvog znanja o dobru i zlu".²⁴ Na izvjestan način, navedeno viđenje ljudske prirode odgovara pedagoškom optimizmu, i to onoj verziji koju je zagovarao John Locke, u kojoj je dijete prazna ploča (tabula rasa) na kojoj odgajatelji ispisuju sadržaje izvana. Dijete se tako rađa u stanju nevinosti, zatim postepeno stiče znanja o dobru i zlu, usljed utjecaja vanjskih faktora, a kada dostigne odgovarajući stepen razvoja, što je u islamu punoljetstvo, ono samostalno bira put kojem će se prikloniti, put dobra ili zla. Razumijevajući ljudsku prirodu na ovaj način, dolazimo do zaključka da su odlučujući faktori za čovjekov razvoj vanjski faktori, odnosno odgoj, te samoodgoj.

Predstavници *dualističkog viđenja* ljudske prirode, kao što su Sejjid Kutb i Ali Šeri'ati, smatraju da je čovjek po svojoj prirodi sklon i dobru i zlu, te da zbog toga cijeli njegov život podrazumijeva konstantnu borbu između dobra i zla. Zagovornici ovog viđenja ljudske prirode osnovu za svoje stavove pronalaze u dinamičnom konceptu života i konstantnoj borbi između znanja i neznanja, pravde i nepravde, te dobra i zla. Također, svoje stavove argumentiraju i kur'anskim ajetima: *I duše i Onoga koji je stvorio; pa joj put dobra i put zla shvatljivim učini, uspjeh će samo onaj ko je očisti, a biće izgubljen onaj ko je na stranputicu odvođi!*²⁵ Shodno navedenim ajetima, čovjekova priroda se sastoji iz dva osnovna elementa koji diktiraju njegovo životno usmjerenje: *duha* koji je od Allaha i predstavlja osnovu za dobro i *gline* koja je od zemlje i predstavlja osnovu za zlo.²⁶ Prema tome, čovjek je stalno u stanju borbe (*džihad*), te kontinuirano balansira svoje postupke i usmjerenja između dijela prirode koji je od zemlje i koji ga vuče prema zlu i dijela prirode koji se sastoji od

23 Kur'an: En-Nahl, 78.

24 M. Yasin, *Priroda čovjeka u islamu*, str. 48.

25 Kur'an: Eš-Šems, 7–10.

26 M. Yasin, *Priroda čovjeka u islamu*, str. 66–67.

božanskog duha i koji ga vuče ka dobru. Ovakva interpretacija odgajanikove prirode zahtijeva pedagoško uplitanje, te kontinuirano i cjeloživotno odgojno djelovanje.

Prema *pozitivističkom viđenju* ljudske prirode koje zastupa većina muslimanskih mislilaca (npr. Ibn Tejmije, Es-Sabuni, El-Faruki, El-Attas, Tantavi, Šejh Velijjullah), svako dijete se rađa u stanju urođene dobrote, a usljed djelovanja okruženja i vanjskih faktora dolazi do različitih devijacija, pa se ono može razvijati u destruktivnom ili progresivnom smjeru. Prema tome, dobro je sastavni dio ljudske prirode, dok je zlo nešto što se pojavljuje nakon djetetovog rođenja, pod utjecajem vanjskih faktora, okoline i konteksta u kojem dijete živi i odrasta. Osnova za ovaj stav je hadis: *Svako dijete se rađa sa 'fitrom'. Zatim ga roditelji učine židovom, kršćaninom ili vatropoklonikom.*²⁷ Zagovornici pozitivističkog viđenja ovaj hadis dodatno pojašnjavaju ajetom u kojem Allah, dž.š., kaže: *Ti upravi lice svoje vjeri, kao pravi vjernik, djelu Allahovu (fitra), prema kojoj je On ljude načinio – ne treba se mijenjati Allahova vjera, ali većina ljudi to ne zna.*²⁸ Kada god je Ebu Hurejre, r.a., citirao ovaj hadis, citirao je i navedeni kur'anski ajet, dovodeći ih u suglasje i objašnjavajući ih međusobno. Prema tome, pojam "fitra" u ovom hadisu označava "čovjekovu urođenu prirodnu predispoziciju prema stvarima", tj. "prirodnu osnovu s kojom je dijete stvoreno u majčinoj utrobi", odnosno "pravu vjeru – islam, opisanu kao 'Allahova fitra'".²⁹ Na osnovu navedenog, može se zaključiti da čovjek u sebi nosi potencijal za dobro i prihvaćanje dobra, da je ljudska priroda naklonjena vjerovanju u Allaha, dž.š., te da ona predstavlja čovjekovu nepotvrđenu vjeru (*iman*), prije nego osoba svjesno potvrdi vjerovanje.

Čovjekova priroda (*fitra*), prema pozitivističkom viđenju, posjeduje sljedeće tri karakteristike: *uopćenost* (obuhvata i odnosi se na sve ljude), *nestečenost* (ona je Božije urođeno davanje

27 *El-Buharijev Sahih: Dženaza, O djeci idolopoklonika*, br. 1385.

28 Kur'an: Er-Rum, 30.

29 M. Yasin, *Priroda čovjeka u islamu*, str. 20. i 51.

koje nije moguće drugačije steći) i *stalnost* (ona je nepromjenjiva i ne iščezava).³⁰ Prema tome, svi ljudi se rađaju u čistoj prirodi koja je u svojoj esenciji dobra i orijentirana prema islamu. Kada ne bi bilo negativnih utjecaja izvana i kada bi se dijete ostavilo na čistoj prirodi u kojoj rođeno, ono bi izabralo put obožavanja samo jednog Boga (*tevhid*).³¹ Na ovoj pretpostavci nastala su književna i filozofska djela, poput Ibn Tufejlavog djela *Živi sin Budnoga* (*Hajj ibn Jakzan*), u kome je, između ostaloga, opisan čovjek koji bez negativnih utjecaja vanjskih faktora, ali i bez Objave, spoznaje sebe i svoga Gospodara.³² Međutim, iako je čovjekova priroda u svojoj biti nepromjenjiva, čovjek se tokom života i djelovanja može postepeno udaljavati od nje, što je posljedica utjecaja različitih vanjskih faktora: roditelja, porodice, prijatelja, škole, društva, medija i svih drugih odgojnih faktora koji se pojavljuju u životu odgajanika.

S obzirom da je odgajanik podložan utjecaju negativnih faktora izvana, obaveza je religijskih odgajatelja i cjelokupne odgojne sredine da takvo djelovanje preduprije i spriječe kroz svoje aktivno, kontinuirano i predano odgajanje i unapređivanje života djece i drugih odgajanika, s ciljem njihovog izvođenja na "pravi put", zadržavanja na njemu i dostizanja "istinskog cilja" koji se ogleda u sreći i zadovoljstvu na oba svijeta.³³ Čovjek će se razvijati u pozitivnom smjeru i u svim svojim kapacitetima samo ako odgajatelj polazi od postavke da je odgajanik po svojoj prirodi dobar i konstruktivan, te ako u procesu razvoja bude podržan od strane svih faktora odgoja: roditelja, odgajatelja, učitelja, profesora i drugih ljudi.³⁴ Ako odgajatelji budu razumijevali odgajanika kao dobrog po njegovoj prirodi, onda će odgojni postupci i nastojanja biti pozitivno orijentirani s ciljem razvoja

30 Mohammadali Barzanoi, "Traganje za principima islamske edukacije", u: *Novi Muallim*, god XIII, br. 51, Sarajevo, 2012, str. 66.

31 Sulejman Topoljak, "Poslanikove odgojne metode", u: *Novi Muallim*, br. 5, Sarajevo, 2001, str. 26.

32 Ibn Tufejl, *Živi sin Budnoga*, "Veselin Masleša", Sarajevo, 1985.

33 Vahid Fazlović, "Mekteb – Misija i profesija", u: *Novi Muallim*, god XVII, br. 66, Sarajevo, 2016, str. 5.

34 Ladislav Bogнар, *Metodika odgoja*, Pedagoški fakultet, Osijek, 1999, str. 17.

i unapređenja odgajanikove pozitivne prirode koju već posjeduje. Na taj način će se obezbijediti stimulativna i motivirajuća okolina i atmosfera u kojoj će se razvijati aktivne crte volje i cjelovita ličnost odgajanika.

Shodno navedenom, vrlo je važno pravilno razumjeti prirodu čovjeka koji se u Kur'anu i sunnetu Poslanika, a.s., pojavljuje kao središnja tema. Zbog njega su objavljivane objave i slani poslanici, pa tako i Kur'an s Muhammedom, a.s. Upravo se čovjeka nastoji uputiti, izgraditi i odgojiti u skladu s Objavom, te njenim propisima i načelima. Čovjek se u kontekstu objave pojavljuje kao odgajanik s kojim je potrebno raditi i kojeg je potrebno odgajati. Kur'an nastoji izgraditi i odgojiti čovjeka, a Poslanik, a.s., pojavljuje se kao učitelj i odgajatelj ashaba, ali i svih budućih naraštaja i generacija. Kako bi religijski odgajatelj ispravno pristupio odgajaniku i odabrao adekvatne odgojne metode i postupke, on je obavezan poznavati njegovu prirodu, osobine i karakteristike, baš kako ih je poznao i Poslanik, a.s. U ovom zadatku, religijski odgajatelj na prvom mjestu polazi od opisa i shvatanja čovjeka u Kur'anu i sunnetu Poslanika Muhammeda, a.s.

Kur'anski opis odgajanikove prirode i njegovih bitnih karakteristika

Govoreći o čovjeku, u Kur'anu se susreću pojmovi, izrazi i opisi koji pobliže određuju njegovu prirodu, narav, svojstva i osobine. Neki od tih pojmova su sljedeći: primordijalna priroda (*fitra*); duh (*ruh*); duša, jastvo, ego (*nefs*); intelekt ('*akl*); srce (*kalb*, *fu'ad*, *sadr*); volja; sloboda izbora; kolektivni identitet; ljudska ograničenja i dr.³⁵ Prvi od pojmova, *primordijalna priroda čovjeka (fitra)*, predstavlja temeljni pojam od čijeg razumijevanja zavisi pristup drugim navedenim pojmovima. Priroda odgajanika predstavlja spomenuto "znanje o onome koga se odgaja", što je temeljno pitanje koje bi svaki odgajatelj sebi trebao postaviti prije odgojnog djelovanja. Upravo od razumijevanja odgajanikove

35 Husro Bakeri, *Ponovni pogled na islamski odgoj*, Ibn Sina, Sarajevo, 2009, str. 15–53.

prirode zavisi cjelokupni pristup religijskog odgajatelja procesu odgajanja djetetove duše, intelekta, srca, volje i identiteta.

Kao što smo ranije naveli, pretežno razumijevanje čovjekove prirode u islamu je pozitivističko viđenje, prema kojem se dijete rađa u stanju urođene dobrote, a od vanjskih utjecaja ovisi u kojem smjeru će se dalje razvijati.³⁶ Iz navedenog proizlazi obaveza religijskog odgajatelja da podstiče i unapređuje ličnost i ponašanje odgajanika, da usmjerava i razvija njegovu urođenu dobrotu, te da predupređuje i sprečava pojavu negativnih svojstava, osobina i oblika ponašanja koji se mogu pojaviti pod utjecajem okolinskih faktora. Radi boljeg razumijevanja prirode odgajanika, ukratko ćemo predstaviti pojmove kojima je čovjek opisan u Kur'anu.

Primordijalna priroda (*fitra*) svoje ishodište pronalazi u pozivu koji je Allaha, dž.š., uputio svim dušama nakon što ih je stvorio. 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.'*³⁷ Još u "ezelu", svaki čovjek, odnosno svaka duša, spoznala je Allaha, dž.š., i dala zavjet da Njega prihvata kao svoga Gospodara. Ova spoznaja se naziva i "pravom vjerom" (*hanifijjet*) koja čini temelj čovjekove primordijalne prirode. Ona je ukorijenjena u čovjekovoj biti, te predstavlja njegovu prirodu, odnosno njenu suštinsku narav i esencijalnu karakteristiku. Razumijevajući djetetovu prirodu kao stvorenu od Allaha, dž.š, dobru i čistu, obilježenu pečatom monoteizma i vjerovanjem u jednog Boga, religijski odgajatelj će paziti da je ne povrijedi i ne skrnavi negativnim utjecajima. On će je njegovati, unapređivati i podsticati, a s druge strane čuvati od bilo kakvih štetnih utjecaja.

Duh (*ruh*) je pojam koji se u Kur'anu upotrebljava u nekoliko značenja: melek Džibril, ishodište života u postojanju, život

36 M. Yasin, *Priroda čovjeka u islamu*, str. 50.

37 Kur'an: El-E'araf, 172.

u stvorenjima i dr., ali u antropološkom smislu označava “faktor i izvor života u stvorenom čovjekovom tijelu”.³⁸ Duh je ono što je Allah, dž.š., od Sebe udahnuo u čovjeka i što ga čini živim. On je vitalna snaga koja održava čovjekovo tijelo.³⁹ S druge strane, duša (*nefs*) je ono što čovjeka čini individuum, suština bića svakog čovjeka pojedinačno, princip njegove svijesti i ono zbog čega je odgovoran za svoja djela. Prema tome, duša (*nefs*), koja se opisuje i kao “sebstvo”, “jastvo”, “ja” i “ego”, podrazumijeva čovjekovo tijelo s duhom (*ruhom*) koji mu pripada, te njegovu svijest o vlastitoj odgovornosti. Tako se duša može pojavljivati u različitim stanjima i na različitim nivoima: “duša sklona zlu” (*nefsi emmare*), “duša koja sebe kori” (*nefsi levvame*), “nadahnuta duša” (*nefsi mulhemme*), “smirena duša” (*nefsi mutme’inne*), “zadovoljna duša” (*nefsi radijje*), “duša kojom je Bog zadovoljan” (*nefsi merdijje*) i “čista duša” (*nefsi safijje*) koja je ideal i konačni cilj koji vodi vječnom uspjehu.⁴⁰ Tako Allah, dž.š., kaže: *Uspjeće samo onaj ko je (dušu) očisti,*⁴¹ ili *Postići će šta želi onaj koji se očisti.*⁴² Zbog toga je cilj svakog čovjeka da očisti svoju dušu, ali i cilj svakog religijskog odgajatelja da radi na čišćenju duša svojih odgajanika. Upravo će na navedenoj kategorizaciji duša religijski odgajatelj nastojati razvijati i odgajati djecu, podstičući ih da od duše koja može biti sklona zlu dosegnu stepen koji je ideal odgojnog djelovanja, a to je duša koja je u potpunosti čista.

Pod intelektom (*‘akl*), Bakeri podrazumijeva sljedeće: čovjekov um i inteligenciju, pozitivnu kontrolu, kontrolu emocija, raspolaganje znanjem, intelektualne aktivnosti, sprečavanje koje ima za cilj postizanje odmjerenosti i promišljanja, djelovanje uz razmišljanje i odmjerenost u djelovanju.⁴³ Intelekt ne uključuje samo umne napore i aktivnosti, već uzima u obzir cijelo čovjekovo biće, a posebno njegovo praktično djelovanje.

38 H. Bakeri, *Ponovni pogledi na islamski odgoj*, str. 17.

39 Almir Fatić, “Čovjekova narav u Kur’anu”, u: *Glasnik*, br. 11–12, 2018, str. 885–886.

40 Amel Alić, *Kulturalni modeli odgajanja*, Perfecta, Sarajevo, 2018, str. 259.

41 Kur’an: Eš-Šems, 9.

42 Kur’an: El-E’ala, 14.

43 H. Bakeri, *Ponovni pogledi na islamski odgoj*, str. 21–28.

Koliko god čovjek umovao, ako se rezultat intelektualnog napora ne osjeti na njegovim djelima, on se ne može smatrati u potpunosti obdarenim razumom (*'akl*). Prema El-Attasu, intelekt (*'akl*) podrazumijeva snagu duše koja postaje vidljiva u čovjeku kao "racionalna duša".⁴⁴ Baš kako duša (*nefs*) predstavlja princip čovjekove svijesti, tako intelekt (*'akl*) predstavlja princip čovjekove spoznaje i prakse. Stoga, u islamskoj pedagogiji, religijski odgajatelj će posebnu pažnju posvetiti razvoju djetetovog uma, intelekta, raznih intelektualnih aktivnosti i sposobnosti, pravilne upotrebe znanja i informacija u granicama etičkog kodeksa, pozitivne kontrole emocija i ponašanja, odmjerenosti i promišljanja prilikom djelovanja i dr. sposobnostima koje podrazumijeva intelekt (*'akl*).

Kada je u pitanju čovjekovo srce (*kalb*), potrebno je naglasiti da Kur'an ne govori o srcu kao tjelesnom organu, već kao duhovnom entitetu koji se odnosi na tri kategorije: razumijevanje, osjećanja (emocije) i djelovanje (praksa). Prema tome, srce se smatra faktorom razumijevanja, emocija i volje, pa se svojim značenjem približava značenju pojma "duša" (*nefs*). Tako se u Kur'anu govori o "duši koja je sklona zlu", ali i o "grešnom srcu", a ono postaje takvo kada se okrene ka grijehu, baš kao i duša koja se okrene ka zlu. Govori se i o "čistoj duši", ali i o "čistom srcu" koje će postići ono što želi. Na taj način, ova dva pojma se približavaju jedan drugom po svome značenju. Drugi arapski termin koji se koristi za srce jeste *fu'ad*, a označava centar osvjeđenja, centar emocija i čežnje, ali se koristi i kao sinonim za intelekt.⁴⁵ Prema tome, religijski odgajatelj će kod djeteta razvijati i ovaj duhovni entitet koji podrazumijeva pravilno razumijevanje, kontrolu emocija i djelovanje u praksi. Navedeni termini odgovaraju kognitivnoj, afektivnoj i konativnoj (voljnoj) dimenziji čovjeka, koje pronalazimo u psihologiji ličnosti.

44 Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul*, IIIT, Kuala Lumpur, 1990, str. 28.

45 H. Bakeri, *Ponovni pogledi na islamski odgoj*, str. 29–31.

Kao što je moguće primijetiti, navedena tri pojma: duša (*nefs*), intelekt (*'akl*) i srce (*kalb, fu'ad*), bliskog su značenja, ali je među njima potrebno praviti terminološku razliku zbog specifičnosti koje podrazumijevaju. Smatramo da je važno napomenuti kako se čovjek u Kur'anu na najviše mjesta opisuje upravo s navedena tri termina, što govori o važnosti navedenih dimenzija čovjeka. Ovi pojmovi impliciraju i važnost njihovog tretiranja i razvijanja u odgojnom procesu, zbog čega se religijski odgajatelj treba usmjeriti na njihov simultan, harmoničan i jedinstven razvoj.

Osim navedenih, čovjek je u Kur'anu opisan i drugim pojmovima, terminima, svojstvima i osobinama. Kur'an na čovjeka gleda kao na biće koje posjeduje vlastitu volju i slobodu izbora. Iako je čovjek pod stalnim pritiscima, kako unutrašnjim, tako i vanjskim, ne postoje takve sile koje mogu osujetiti i isključiti njegovu slobodnu volju i slobodu izbora. Čak i kada je čovjek produkt naslijeđa negativnih karakteristika i osobina, snagom svoje volje i slobode izbora, on ima mogućnost mijenjati ih i usvojiti druge pozitivne karakteristike i osobine. Na ovom pravilu temelji se i princip čovjekove odgovornosti, prema kome je čovjek odgovoran u onolikoj mjeri u kojoj raspolaže svojom vlastitom voljom i slobodom izbora.⁴⁶ Ako čovjek bude prisiljen na neko djelovanje, on će biti oslobođen odgovornosti, jer nije imao mogućnost za vlastiti izbor. Na ovakvom razumijevanju, u metodici religijskog odgoja djece, utemeljen je princip aktivnosti, odnosno aktiviteta ili angažiranosti odgajanika. Zbog djetetove slobode izbora i odgovornosti koja iz nje proizlazi, religijski odgajatelj će se truditi da dijete bude aktivan sudionik odgojnog procesa, te da svaka promjena bude rezultat vođenja i podsticanja, ali u konačnici, djetetov izbor.

Čovjek se u Kur'anu spominje kao pojedinac (*individua*), ali i kao dio kolektiva (*ummet*), prema kojem ima određene obaveze i odgovornosti, ali i pod čijim je konstantnim utjecajem, bilo da

46 H. Bakeri, *Ponovni pogledi na islamski odgoj*, str. 37–40.

se radi o pojedincima iz kolektiva, cijeloj zajednici, društvu ili *ummetu* općenito. S obzirom da se djela čovjeka mogu podijeliti u dvije kategorije: djela čije posljedice osjeti samo on i djela čije posljedice osjete i drugi ljudi, čovjek biva pod konstantnim utjecajem vlastitih djela, ali i djela drugih pojedinaca iz kolektiva čiji rezultati prelaze granice njihovih individua. Čovjek utječe na sebe, ali i na druge članove kolektiva, te na kolektiv u cjelini, ali i kolektiv i drugi članovi utječu na čovjeka kao pojedinca.

Čovjek/dijete je biološki zadano društveno biće u čiju prirodu je ugrađen snažan impuls kontakta s drugima. Taj impuls čovjeka podstiče na kontakt i odnose s drugima, te traži da ga se konstantno održava.⁴⁷ Prema tome, čovjek kroz kontinuiran odnos s drugima formira vlastiti individualni, ali i kolektivni identitet, te je obavezan voditi računa o svom odnosu prema drugim pojedincima i kolektivu, ali i o utjecaju drugih pojedinaca i kolektiva na njega samoga. Allah, dž.š., kaže: (...) *kad čujete da Allahove riječi poriču i da im se izruguju, ne sjedite s onima koji to čine dok ne stupe u drugi razgovor, inače, bićete kao i oni (...)*⁴⁸ Ovaj ajet upozorava čovjeka da vodi računa o utjecaju kolektiva na njega i njegov razvoj. U drugom ajetu, Allah, dž.š., upozorava čovjeka na odgovornost koju ima prema drugim članovima kolektiva na koje može potencijalno utjecati svojim djelovanjem: *Da bi na Sudnjem danu nosili čitavo breme svoje i dio bremena onih koje su, a da oni nisu bili svjesni, u zabludu doveli. A grozno je to što će oni nositi!*⁴⁹ Čovjeku je potrebno osvijestiti da njegova djela i ponašanje utječu na druge pojedince i kolektiv u cjelini, te da je za taj utjecaj odgovoran. Zbog navedenih pozicija čovjeka, Fazlur Rahman u djelu *Glavne teme Kur'ana*, čovjeku posvećuje dva poglavlja, tretirajući ga u dvije posebne teme: "Čovjek kao pojedinac" i "Čovjek u društvu", uvažavajući individualni i kolektivni identitet čovjeka.⁵⁰ Prema tome, osim što je čovjeka potrebno odgajati kao pojedinca, potrebno ga je

47 Mujo Slatina, "Principi učenja i razvoj ličnosti", u: *Novi Muallim*, br. 2, 2000, str. 13.

48 Kur'an: En-Nisa', 140.

49 Kur'an: En-Nahl, 25.

50 Fazlur Rahman, *Glavne teme Kur'ana*, CNS i El-Kalem, Sarajevo, 2011, str. 53. i 87.

odgajati i kao dio kolektiva (zajednice, društva, *ummeta*) koji ga na izvjestan način određuje i obilježava, te prema kome je čovjek u aktivnom odnosu. Zbog toga je potrebno poznavati i ovu dimenziju čovjeka koja sa sobom nosi određena obilježja, posebno u kontekstu razvoja socijalnog i moralnog područja odgoja.

Osim navedenih određenja, Kur'an opisuje čovjekove osobine i karakteristike koje se javljaju kao pohvale, počasti, pokude i kritike, te kao ograničenja koja ga prate u životu i djelovanju. Kada su u pitanju pohvale i počasti, Fatić navodi sljedeće: čovjekovo namjesništvo na zemlji, naučni kapacitet čovjeka, priroda (*fitra*) kojom čovjek prepoznaje i spoznaje Boga, čovjek kao odabrano i izabrano biće, čovjekova plemenitost, čast, odlikovanje, moralna savjest i dr.⁵¹ Prema tome, čovjek je učinjen namjesnikom (*halifa*) na zemlji, te je stoga odabran među svim živim bićima. Njegova priroda je u suštini dobra, pozitivna i orijentirana ka Allahu, dž.š. Date su mu velike mogućnosti i potencijali u pogledu sticanja znanja, te moralna savjest kako bi ispravno postupao.

Osim pohvala i počasti, Kur'an navodi i pokude i kritike koje Bakeri opisuje kao ograničenja koja je Allah, dž.š., dao čovjeku s ciljem da se pomoću svoje slobodne volje i poslane upute izdigne iznad njih, te da one budu tačke njegovog preokreta prema boljem, s ciljem postizanja Allahovog, dž.š., zadovoljstva. Bakeri ih je podijelio u tri kategorije: 1) *ograničenja vezana za čovjekovo stvaranje* (slabost, nejakost, malodušnost, nestrpljivost, žurba, brzopletost, čovjekova spremnost da raspravlja), 2) *ograničenja koja proistječu iz situacija i uvjeta u kojima se čovjek nađe* (nemir, odbojnost, nepristupačnost, nepravednost prema sebi, lahkomislenost, neznanje, objest, pobuna protiv pravila, nezahvalnost, naglost, škrtost, očajavanje, umišljenost, razmetljivost, gubljenje nade) i 3) *ograničenja koja čovjek producira svojom voljom i vlastitim djelovanjem* (negiranje znakova i dokaza,

51 A. Fatić, "Čovjekova narav u Kur'anu", str. 888.

spletkarenje, nepriznavanje i poricanje ajeta).⁵² Ovo nisu sva svojstva, osobine i karakteristike čovjeka koja pobliže određuju njegovu prirodu. Jedna od njih je i podložnost grijšenju, što je sastavni dio ljudske prirode, a kojeg je moguće odgajati, ograničavati i kontrolirati, kao i ostale. Poslanik, a.s., kaže: *Svaki čovjek je grešnik, a najbolji su oni grešnici koji se kaju*.⁵³ Prema tome, čovjek je stvoren kao dobar, ali kao slabašan i nejak, zbog čega mu je potrebna pomoć na putu vlastitog razvoja i unapređenja. On je opisan kao malodušan i nestrpljiv, stvoren od žurbe i spreman da raspravlja, pa je u potrebi da ograničava i kontroliše navedena svojstva.

Zaključak

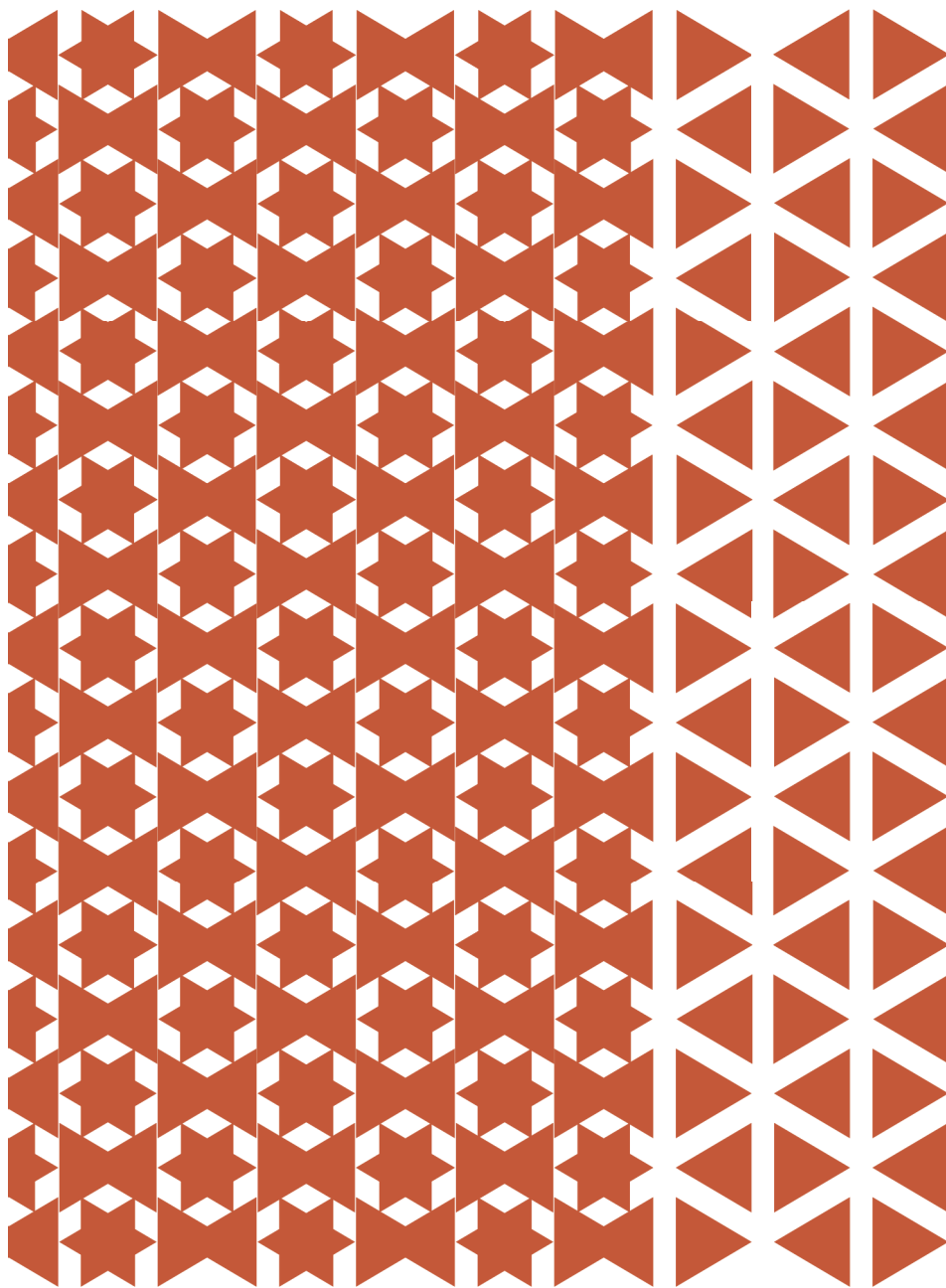
Analizirajući viđenja o ljudskoj prirodi, kao i kur'anske i hadiske opise, pohvale i ograničenja čovjeka, može se zaključiti kako se religijski odgajatelj pojavljuje u ulozi voditelja koji uz pomoć Upute i valjanih pedagoških akata nastoji voditi odgajanika ka izgradnji harmonične, svestrane i cjelovite ličnosti. Ukoliko je religijski odgajatelj zaista svjestan prirode čovjeka/djeteta i njegovih ograničenja, on će biti u stanju bolje razumjeti odgajanika, njegovu ličnost, potrebe, motive, postupke i reakcije. U tom slučaju odgajatelj neće očekivati od odgajanika da bude bezgrešan i perfektan, neće se iznenaditi ukoliko odgajanik pogriješi ili opetovano ponavlja grešku, nego će situaciju razumijevati shodno njegovim karakteristikama i ograničenjima (čovjekova sklonost ka grijšenju, nestrpljivost, slabost, zanemarivanje, brzopletost, neznanje i zaboravnost), nipošto ne zanemarujući njegovu primordijalnu, urođeno dobru prirodu. Stoga je poznavanje prirode, karakteristika i ograničenja odgajanika neophodan preduvjet za kvalitetno odgojno djelovanje.

52 H. Bakeri, *Ponovni pogledi na islamski odgoj*, str. 41.

53 *Et-Tirmizijev Sunen: Opis Sudnjeg dana*, Poglavlje, br. 2499, prema Sheikh Muhammed Salih al-Munajjid, *The Prophet's Methods for Correcting People's Mistakes*, bez izdavača, mjesta i godine izdanja, str. 15, dostupno na: https://d1.islamhouse.com/data/en/ih_books/single/en_Correcting_People_Mistakes.pdf, posjećeno 10. 6. 2018.

Literatura

- Alić, Amel, *Kulturalni modeli odgajanja*, Perfecta, Sarajevo, 2018.
- Bakeri, Husro, *Ponovni pogled na islamski odgoj*, Ibn Sina, Sarajevo, 2009.
- Barzanooni, Mohammadali, "Traganje za principima islamske edukacije", *Novi Muallim*, god XIII, br. 51, str. 62–68.
- Bognar, Ladislav, *Metodika odgoja*, Pedagoški fakultet, Osijek, 1999.
- Bratanić, Marija, *Mikropedagogija*, Školska knjiga, Zagreb, 1993.
- Buhari (el-), Muhammed b. Ismail, *Sahihu-l-Buhari – Buharijeva zbirka hadisa*, prijevod: Hasan Škapur i dr., 4 toma, Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, Sarajevo, 1429/2008.
- Fatić, Almir, "Čovjekova narav u Kur'anu", *Glasnik*, br. 11–12, 2018.
- Fazlović, Vahid, "Mekteb – Misija i profesija", *Novi Muallim*, god. XVII, br. 66, str. 3–8.
- Fazlur Rahman, Malik, *Glavne teme Kur'ana*, CNS i El-Kalem, Sarajevo, 2011.
- Gudjons, Herbert, *Pedagogija – temeljna znanja*, Educa, Zagreb, 1994.
- Ibn Tufejl, Živi sin Budnoga, "Veselin Masleša", Sarajevo, 1985.
- Kuničić, Jordan, *Kršćanska pedagogija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1970.
- Kur'an s prevodom, prijevod: Besim Korkut, Kompleks Hadimu-l-Haremejni-š-šerifejni-l-Melik Fahd za štampanje Mushafi Šerifa, Medina, 1412. po H.
- Kyriacou, Chris, *Temeljna nastavna umijeća*, Educa, Zagreb, 1997.
- Slatina, Mujo, "Principi učenja i razvoj ličnosti", *Novi Muallim*, 2000, br. 2, str. 9–26.
- Slatina, Mujo, *Nastavni metod*, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 1998.
- Slatina, Mujo, *Od individue do ličnosti – uvođenje u teoriju konfluentnog obrazovanja*, Dom štampe, Zenica, 2005.
- Tirmizi (el-), Ebu Isa, *Tirmizijin džami'-sunen*, prijevod i komentar: Mahmut Karalić, 7 tomova, El-Kelimeh i Fakultet za islamske studije, Novi Pazar, 2010.
- Topoljak, Sulejman, "Poslanikove odgojne metode", *Novi Muallim*, 2001, br. 5, str. 25–40.
- Vukasović, Ante, *Pedagogija*, Radna organizacija za grafičku djelatnost "Zagreb", Zagreb, 1990.
- Yasin, Muhammed, *Priroda čovjeka u islamu*, Libris, Sarajevo, 2003.
- Attas (el-), Syed Muhammad Naquib, *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul*, IIIT, Kuala Lumpur, 1990.



EDIN JAHIĆ

Suvremenost u prostornim konceptijama i arhitektonskom izrazu Sinānovih džamija

Edin Jahić

vanredni profesor na
Internacionalnom univerzitetu
u Sarajevu (Fakultet prirodnih i
tehničkih nauka)
ejahic@ius.edu.ba

Pregledni članak

Primljeno: 11. 08. 2022
Prihvaćeno: 04. 10. 2022.

Ključne riječi

Sinān, džamija, osmanska
arhitektura, prostorna
konceptija, kupola

Sažetak

Stvaralaštvo najznačajnijeg osmanskog arhitekta Sināna smatra se vrhuncem klasične osmanske arhitekture. Pripisuje mu se više od 300 različitih građevina među kojima dominiraju džamije. Ova studija ima za cilj analizu razvoja Sinānovog petodecenijskog rada, preciznije njegovo istraživanje i optimiziranje prostornih konceptija džamija. Njegova ultimativna ideja je formiranje jedinstvenog neprekinutog prostora u kojem su svi elementi podređeni cjelini. Jezgro njegove prostorne postavke je kupolni baldahin oslonjen na četiri, šest, ili osam oslonaca. Ovaj dominantni prostorni sklop diktira cjelokupnu definiciju plana džamije, tako i različitih pokrovnih formi. Njegovo eksperimentiranje s konstruktivnim i prostornim rješenjima, te međusobnim odnosima centralne kupole i podređenih elemenata prostora, u svakom narednom projektu rezultira "osuvremenjavanjem" cjelokupnog arhitektonskog izraza. U ranoj fazi on nastoji da postigne ravnotežu ravnih i zakrivljenih oblika, te da ih podredi centralnoj kupoli. Cjelovitu harmoniju svih elemenata u prostoru doseže u klasičnoj fazi. Nastavljajući da eksperimentira, u poznoj fazi on logično odstupa od postulata klasičnog stila što rezultira novim formama i odnosima u prostoru. Analizom odabranih primjera uočeno je da Sinān tokom cjelokupnog stvaralačkog razdoblja teži za inoviranim ili reinterpretiranim konceptijama, oblicima kao i cjelokupnim poretom elemenata u prostoru i na fasadama, u čemu do kraja i uspijeva.

Contemporaneity in Spatial Concepts and Architectural Expression of Sinān Mosques

الحدائثة في الخطط المساحية والتعبير المعماري لمساجد سنان

Key terms:

Sinān, mosque, Ottoman architecture, spatial concept, dome

الكلمات المفتاحية:

سنان، المسجد، المعمارية العثمانية، الخطة المساحية، القبة

Abstract:

The work of the most renowned Ottoman architect Sinān is considered the pinnacle of classical Ottoman architecture. More than 300 different buildings are attributed to it, among which mosques dominate. This study aims to analyze the developmental phases of Sinān's five-decade work, more precisely his research and optimization of the spatial concepts of mosques. His ultimate idea is to form a unique uninterrupted space in which all the elements are subordinate to the whole. The core of its spatial setting is a domed baldachin supported by four, six, or eight supports. Such dominant spatial form dictates the overall definition of the mosque plan with side extensions and the various roofing forms. He experiments with structural and spatial solutions and never repeats the same scheme. Each subsequent work resulted in the "modernization" of the overall architectural expression. In the early phase, he strives to achieve a balance of all elements of the space and to subordinate them to the domical baldachin. He reaches the complete harmony of all elements of the space in the classical phase. Continuing to experiment, in his late mature period, he logically deviates from the postulates of the classical style, which results in new forms and relationships in space. The analysis of selected examples showed that Sinān sought innovatively or reinterpreted concepts and forms and the overall order of elements in space and facades, in which he succeeded.

الملخص:

يُعتبر إبداع أهمّ معماري عثماني، سنان، قمة المعمارية العثمانية القديمة. ويُنسب إليه أكثر من ٣٠٠ مبنى مختلف معظمها مساجد. وتستهدف هذه الدراسة تحليل تطوير عمل سنان المستغرق خمسة عقود، أي دراسته وتحسينه لخطط المساجد المساحية. وفكرته الحقيقية تشكيل الساحة الموحدّة غير المقطّعة التي تخضع فيها جميع العناصر للوحدة. ولبّ منظومته المساحية سقيفة القبة المستندة على أربعة، أو ستة، أو ثمانية أركان. وتلك المنظومة المساحية تسيطر على التحديد الكامل لخطة المسجد، وكذلك أشكال السقف المختلفة. وتجاربه بالحلول الهيكلية والمساحية، وعلاقات القبة المركزية بعناصر الساحة الخاضعة، نتج عنها في كل مشروع لاحق «تحديث» التعبير المعماري الكامل. وفي المرحلة المبكرة حاول سنان إنجاز التوازن بين الأشكال المسطّحة والمعوجة، وإخضاعها للقبة المركزية. والتوافق الكامل بين جميع العناصر في الساحة وصل إليه في المرحلة القديمة. وبمواصلة التجارب، هو عدل في المرحلة المتأخرة عن مبادئ الأسلوب القديم، مما نتجت عنه الأشكال والعلاقات الجديدة في الساحة. وبتحليل الأمثلة المختارة يُلاحظ أنه كان سنان خلال مرحلته الإبداعية الكاملة يسعى إلى الخطط والأشكال المتجدّدة أو المتغيّرة، وكذلك إلى ترتيب العناصر الكامل في الساحة والواجهات، مما نجح فيه تماما.

Uvod

Klasična osmanska arhitektura se općenito povezuje sa XVI stoljećem, a naročito u periodu kada je glavni arhitekt carstva bio Koca Mimār Sinān (1538-88).¹ Njegov pedesetogodišnji graditeljski opus se proteže u vrijeme sultana Süleymana I (1520-66), Selima II (1566-74), i Murata III (1574-95), u kojem Osmansko carstvo doseže vrhunac moći. Pripisuje mu se više od 300 religijskih i svjetovnih građevina. Sinānova kreativna era dolazi nakon što su njegovi prethodnici uspostavili temeljne postulate islamske, preciznije turske arhitekture. U njegovo vrijeme, gotovo svi poznati tipovi islamskih građevina u Anadoliji su uveliko razvijeni. Među njima naročitu ulogu imaju džamije. Osmanska arhitektura nastaje na samom početku XIV stoljeća kao nastavak seldžučke tradicije, dok u kontaktu s bizantskom tradicijom u XV stoljeću dobija dodatni razvojni impuls.

Džamije su bile najpogodnije građevine u čijem kreiranju je mogao na najbolji način da izrazi svoje razumijevanje i ideje prostora, nosivih konstrukcija, unutrašnjosti i vanjskog izgleda, kao i samog odnosa građevine i okolnog ambijenta. Naročito ga je zaokupljala ideja velikog jedinstvenog prostora za molitvu koji će istovremeno izražavati religijsku simboliku i moć carstva. Imajući u vidu koliko je bio sklon eksperimentiranju, onda je jasno da je svaki naredni zadatak za Sināna bio ujedno i složen konstruktivni izazov. Skoro svaka džamija koju je izgradio u toku duge karijere pokazuje posebnost što upućuje na zaključak

1 O Sinānovom porijeklu postoje različite teorije. Dok jedni ne spore njegovo tursko porijeklo, drugi, pak, navode da potiče iz kršćanske porodice, te da je s 21 ili 22 godine regrutiran u janičare. Kako je već dosegao maksimum godina, nije pristupio u Enderrun nego je školovan kao stolar ili arhitekt, te je još rano asistirao glavnim arhitektima prilikom gradnje znamenitih građevina. Kao janičar je učestvovao u pohodu na Rodos (1520), Beograd (1521), Mohaç (1526). Pretpostavlja se da je nakon toga o njemu saznao i Suleyman, te je promoviran u kapetana carske garde. Slijedila su daljna napredovanja i učešća u Bagdadu (1535) i Moldaviji, nakon čega je kao zreli oficir u četrdeset osmoj godini života naimenovan za Carskog arhitekta (1538/9). Da je uspješni zapovjednik konačno postao arhitekt, govori i činjenica da je Sinān već dokazao svoje umijeće kao inženjer prilikom izgradnje mostova i vojnih transportnih sredstava. U svojoj novoj ulozi, on nije isključivo zadužen za monumentalne građevine, nego i za popravke i održavanje postojećih, te organizaciju izgradnje i funkcioniranje cjelokupne gradske infrastrukture. Pogledaj više u: Godfrey Goodwin, *History of the Ottoman Architecture*, (New York, NY: Thames and Hudson Ltd., 1971), 199.

da je uvijek iznova tragao za novim formalnim izrazom. Pa ipak se u nizu različitih rješenja uočava disciplinirana dosljednost.

Osnovna prostorna struktura na kojoj Sinān zasniva sve svoje velike džamije je kupolni baldahin kvadratnog, šestero-kutnog ili osmerokutnog oblika. Glavna kupola je mjera koja određuje cjelokupan prostor i koja nameće ultimativno konstruktivno rješenje.² Njoj su podređene sve ostale krovne forme tako da njihov međusobni odnos diktira ostale segmente dizajna: artikulaciju volumena, unutarnji ambijent, vanjski izgled. Mnoge Sinānove prostorne koncepcije jasno pokazuju ovu ideju.

Sinān je proučavao i neosporno respektovao mnoge starije građevine što se vidi iz njegovih najvećih ostvarenja. Primarni izvor inspiracije za formiranje velikog prostora ispod kupole svakako je Aja Sofija (531-37),³ koja je također neposredni model Mimar Hayrettinu za Bejazitovu džamiju (1501-5). Osim ove, analizirao je i reinterpretirao Sultan Fatihovu džamiju u Istanbulu (1463-70). Alternativne načine oslanjanja centralne kupole Sinān je tražio u dva ključna spomenika: Džamiji Üç Şerefeli u Jedrenu (1438-1447)⁴ s heksagonalnim modelom oslanjanja centralne kupole, te crkvi Svetaca Sergija i Baha u Istanbulu (Mala Aja Sofija) (532-6) u kojoj je kupola oslonjena na osam tačaka. Na kraju krajeva, Sinān nije sasvim odbacio ni višekupolna rješenja što nam kazuje da je dobro poznavao Ulu džamiju u Bursi (1396-99), kao i Zincirlikuyu džamiju u

2 Doğan Kuban, "The Style of Sinan's Domed Structures," *Muqarnas*, vol. 4, Brill Academic Publishers (1987): 74.

3 Premda je Sinānova prva velika džamija nastala cijeli milenij nakon Aja Sofije, pojedini Zapadni historičari umjetnosti krajem XIX stoljeća ističu njegovo nemuslimansko porijeklo i smatraju da je "Grčki arhitekt" Sinān posljednji predstavnik bizantske arhitekture koji imitira Aja Sofiju za nove gospodare. Međutim, u prvoj evropskoj monografiji o osmanskoj arhitekturi Die Baukunst Konstantinopels (1907), njemački historičar arhitekture Cornelius Gurlitt ističe originalnost "turske" škole arhitekture koja se razvila nakon pada Bizanta. Iako i sâm prihvata Sinānovo grčko porijeklo, on tvrdi da uspjeh osmanskog imperijalnog stila ne proizilazi iz etničkog porijekla arhitekata, nego rigorozne obuke u obrazovnim institucijama osmanske države koja je proizvela, kako velike državnike, tako i kreativne genije kao što je bio Sinān. Pogledaj više u: Gülru Necipoğlu, "Creation of a National Genius: Sinan and the Historiography of "Classical" Ottoman Architecture," *Muqarnas*, vol. 24 (2007): 151-153.

4 Džamija s "tri šerefe". Prva velika džamija koja utemeljuje ideju monumentalnosti s centralnom kupolom, otvorenim dvorištem i nekoliko munara. Izgrađena u Jedrenu po analogu Sultana Murata II (1421-44 I 1445-51). Ime graditelja nije zabilježeno.

Istanbulu (1502-12), u to vrijeme jedinu s više jednakih kupola.⁵ On se, dakle, nije odrekao jezika tradicionalne islamske arhitekture, nego ga je razvio do perfekcije, a potom utemeljio i novu stilsku gramatiku.⁶ U prvim decenijama rada njegov opus je obilježen dosljednom primjenom klasičnih postulata koji svoj vrhunac doseže u Süleymaniyyi. Nakon toga slijedi eksperimentiranje s konceptima i odnosima u prostoru koje se nije okončalo ni u njegovom najzrelijem ostvarenju – Selimiyyi.

Premda je teško odrediti jasne vremenske granice, u ovoj studiji su Sinānove džamije svrstane u tri karakteristične faze koje pokazuju razvojni put njegovog stila. Iako su slične podjele prisutne i u drugim radovima o njegovom stvaralaštvu, svakako ih treba uzeti orijentaciono.⁷ Također treba imati u vidu nejasnoće u pogledu vremena izgradnje nekih njegovih građevina, tako da je izvjesno preklapanje stilskih pristupa u pojedinim primjerima. Ipak, većina analiziranih džamija sadrži izražajne odlike određene stilske faze. U ranoj, pretklasičnoj fazi (1538-50), ponekad poznatijom kao “šegrtovanje”, iako pod uticajem poznatih rješenja, Sinān teži jedinstvu prostora i skladu formi. Slijedi klasična faza (1550-70) koja ujedno označava najviši domet osmanske arhitekture općenito. Obiluje potpunim skladom i klasičnim redom, te naročito Sinānovom sklonošću za traženjem novih rješenja. U posljednjoj, postklasičnoj fazi (1570-85) uočava se istrajavanje u eksperimentiranju, ali lišeno klasičnih postulata, što djelomično ima za uzrok opadanje moći centralne vlasti.⁸

Tokom XVII stoljeća uočava se težnja za dosljednom primjenom klasičnog izraza. Međutim, Sinānov kreativni genij ostavio je njegove nasljednike bez ideja. Dvije carske (*selātin*) džamije tog doba, Yeni Valide Cami (1663-1597) i Sultan Ahmetova džamija

- 5 Bülent Özer, “The Architect of Domed Mosques as a Master of Pluralism”, *Environmental Design: Mimar Sinan, the Urban Vision* 1-2/6-6 (1987): 146-147.
- 6 Islamska tradicija je usadena u Sinānovo srce i um. Svaki aspekt rada je islamski. Godfrey Goodwin, *History of the Ottoman Architecture* (New York, NY: Thames and Hudson Ltd., 1971), 215.
- 7 Erzen prezentira sličnu podjelu s neznatnom vremenskom razlikom. Jale Erzen, “Sinan as Anti-Classical”, *Muqarnas*, vol. 5 (1988): 70.
- 8 Ibid., 79-80.

(17-1609), izgrađene su prema tradicionalnom konceptu Şehzade, koji Sinān nije ponovio niti dalje razvijao.⁹ Također i Sultan Fatihova džamija je nakon zemljotresa 1766. godine obnovljena u stilu njegove rane tradicionalne forme (1771). Očigledno da nasljednici nisu pokazali spremnost da tragaju za novim prostornim rješenjima koja će pratiti Sinānove eksperimente.

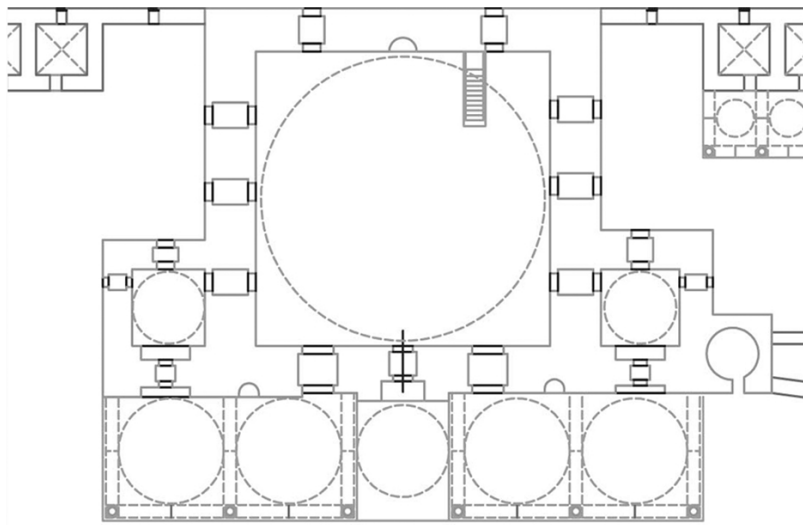
Za očekivati je da ovakav rad pruži barem kraći prikaz o pređašnjim publikacijama, knjigama, člancima, esejima, i dr. Međutim, kad je u pitanju mimar Sinān, postoji toliko velik broj naslova da bi i sažetije obrazlaganje postojećih prikaza njegovog života i djela zahtijevalo daleko više prostora. Naročito je u posljednjih nekoliko decenija nastalo dosta novih knjiga, članaka i eseja koji na svoj način nastoje da prezentiraju i objasne Sinānov genij. Mnogi od njih, nakon kraće i općeprihvaćene biografije, polemiziraju, teoretiziraju, uspoređuju, ili sistematiziraju Sinānova najznačajnija djela, svaki na svoj način. U tom smislu, ni ovaj rad ne pretendira da pruži nove opservacije o njegovima djelima. Osnovna svrha je da pokuša da na jednostavan način ilustrira razvojni put Sinānovih koncepcija džamija, te da ukaže na njegovu konstantnu privrženost eksperimentu, te traganju za novim ili inoviranjem poznatih arhitektonskih rješenja. U toku rada analizirano je nekoliko relevantnih publikacija, a kao neposredni izvori poslužili su dostupni nacrti, a naročito neposredni dojmovi prilikom posjeta nekim građevinama.

Pretklasična faza (od 1538. do 1550)

Sinānove prve džamije uglavnom slijede već oprobana rješenja. Prema mnogim navodima, njegova prva narudžba došla je od Sulejmanove supruge Hürrem Sultan (1502-1558).¹⁰ Džamija je dovršena oko 1540. godine u obliku jednostavne kubusne građevine s kupolom promjera 11 metara, trijemom sa šest stubova koji nose pet manjih kupola, te munarom prislonjenom

9 Godfrey Goodwin, *History of the Ottoman Architecture*, 340-44.

10 Filiz Özer, "The Complexes built by Sinan", *Environmental Design: Journal of the Islamic Environmental Design Research Centre* 1-2 (1987): 199.



Slika 1: Tlocrt Husrev Pašine džamije u Alepu. (Izvor: Archnet.org)

uz desni ugao. Pored nekoliko narudžbi u centru carevine, Sinān je zadužen i za gradnje u pokrajinama. U Alepu je izgradio prvu kuliju za Husrev Pašu, tadašnjeg guvernera (34-1531).¹¹ Husreviye džamija (1545) ima kvadratni tlocrt i pokrivena je relativno niskom kupolom na trompama¹² (Sl. 1). U tamburu¹³ kupole se nalazi šesnaest naizmjeničnih prozora i pilastera,¹⁴ te četiri para lebdećih kontrafora.¹⁵ Ispred ulaza je trijem sa šest stubova i pet manjih kupola. Sa strana su dvije manje *tabhane*¹⁶ koje dopunjuju ukupnu širinu trijema (Sl. 2). Na desnoj strani trijema je prislonjena poprilično zdepasta, ali dovoljno visoka i skladna munara poligonalnog presjeka. Džamija je konceptom

11 Godfrey Goodwin, *A History of the Ottoman Architecture*, 202.

12 U početku polukonusni, a kasnije polukupolni svodovi u uglovima kvadratne prostora, primjenjivani u svrhu prelaza u osmerokutnu, a potom kružnu osnovicu kupole. Potiču s Bliskog istoka, a primjenjuju se od ranog razdoblja islamske arhitekture.

13 Od franc. *tambour*. Cilindrični element kružnog ili poligonalnog tlocrta, koji predstavlja osnovicu kupole. Primjenjivan često u bizantskoj arhitekturi, a u islamskoj historiji prvi put primijenjen u Velikoj džamiji Umejada u Damasku (705-15).

14 Pravokutni vertikalni istak u zidu konstruktivne ali i dekorativne namjene. Predstavlja ojačanje tambura, a u zidovima oslonce lukova ili drugih krovnih elemenata.

15 Potporanj koji se završava polulučno i pridržava zidove, svodove i kupole izložene horizontalnom opterećenju. Evoluirao u doba gotičke arhitekture XII-XIV stoljeća.

16 Turski izraz koji se odnosi na prenočište uz neke džamije gdje putnici, obično mistici, mogu boraviti tri dana besplatno. U ranim džamijama to su zasebni aneksi, ali su ugrađeni u glavni dio kasnijih džamija. <http://www.islamic-art.org/glossary/>

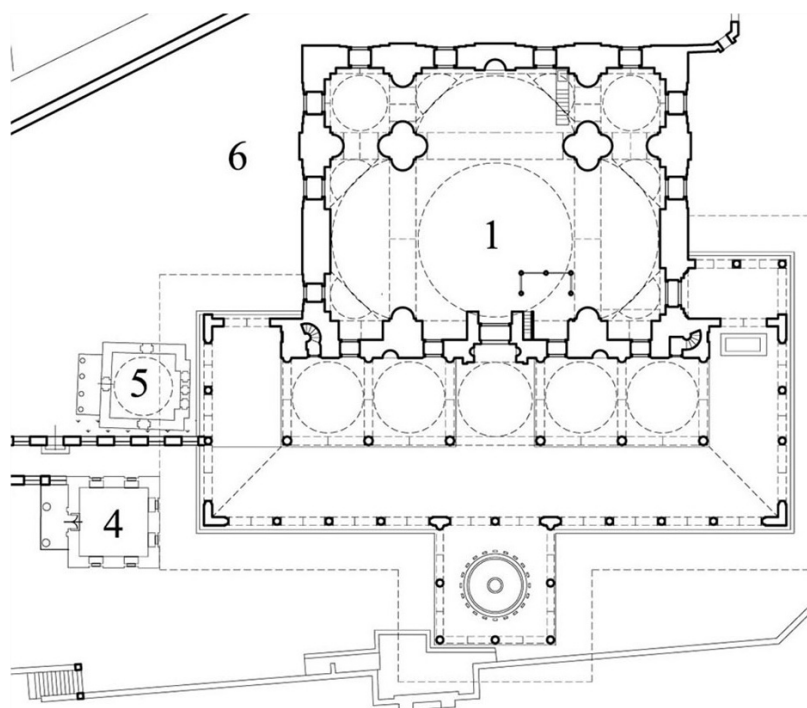


Slika 2: Husrev Pašina džamija u Alepu. (Izvor: Archnet.org)

nedvojbeno osmanska, dok se u načinu izrade pojedinih detalja uočava uticaj mamelučke tradicije zidanja (*ablaq*).¹⁷

Prilikom realizacije dvije velike narudžbe sa Süleymano-
vog dvora, Sinān pokazuje umješnost u logičnom unapređenju poznatih rješenja i traženju uravnoteženog centralnog koncepta za veliku džamiju. U vrijeme izgradnje Şehzade džamije u Istanbulu i Mihrimah džamije u Üsküdaru (1543-48), pored Aja Sofije postojale su tri velike džamije: Sultan Fatihova, Sultan Beyazitova i Sultan Selimova džamija. Nakon rješenja s centralnom kupolom i jednom polukupolom u Sultan Fatihovoj, zatim dvije polukupole u Sultan Bayezitovoj džamiji, Sinān dalje razvija koncept obostrane simetričnosti. U rješenju Mihrimah džamije, centralnoj kupoli promjera 11 metara podređene su polukupole sa tri strane, južne, zapadne i istočne (Sl. 3). Kvadratni baldahin se sastoji od kupole na

17 Pogledaj više u: Cigdem Kafescioglu, "In The Image of Rum': Ottoman Architectural Patronage in Sixteenth-Century Aleppo and Damascus", *Muqarnas*, vol. 16 (1999).



Slika 3: Tlocrt Mihrimah džamije u Üsküdaru.
(Izvor: Archnet.org)

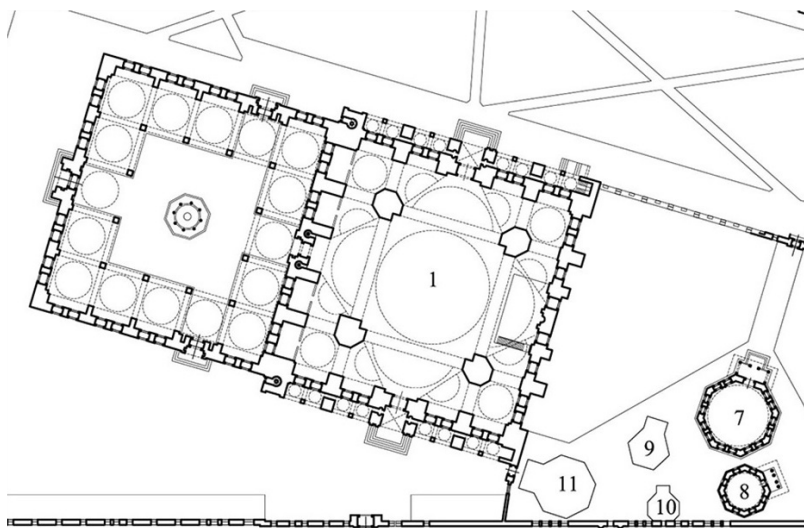
pandantivima¹⁸ koju podupiru dva slobodnostojeća i dva stuba u sjevernom zidu. Kao i u onovremenoj Fatihovoj džamiji, izostanak četvrte kupole na samom ulazu uvodi posjetioca preuranjeno pod visoku glavnu kupolu. Sudeći po položaju strme uzvišice i nedostatku prostora ispred džamije, dvorište nije moglo doći u obzir. Formiran je dvostruki trijem, kod kojeg je unutarnji dio natkriven s pet kupola od kojih je središnja nešto veća i viša, dok je vanjski trijem natkriven kosim krovom oslonjen na niz stubova s lukovima.¹⁹ U vanjskom

18 Od franc. *pendentif*. Konkavni trokutasti elementi koji imaju ishodišnu tačku u uglovima kvadratne prostorije, a gornjom zakrivljenom ivicom formiraju kružnu osnovicu kupole. Potiču iz kasne antičke tradicije II i III stoljeća n.e. a zenit dosežu u bizantskoj arhitekturi VI stoljeća.

19 Prije Sināna, dvostruki trijem nije bio uobičajen. Sinān ga je imao prilike susresti prilikom boravka u Siriji. Godfrey Goodwin, *History of the Ottoman Architecture*, 213. Dvostruki trijem je podigao još u Rüstem Pašinim džamijama u Tekirdađu (1550-52), Eminönü (1561-63), te Semiz Ali Pašinoj u Babaeski (1561-65).

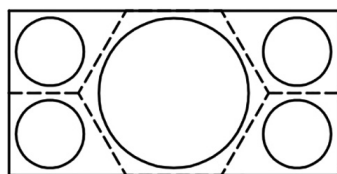


Slika 4: Mihrimah džamija u Üsküdaru. (Foto: autor)

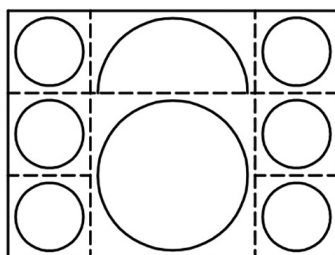


Slika 5: Tlocrt Şehzade džamije u Istanbulu. (Izvor: Archnet.org)

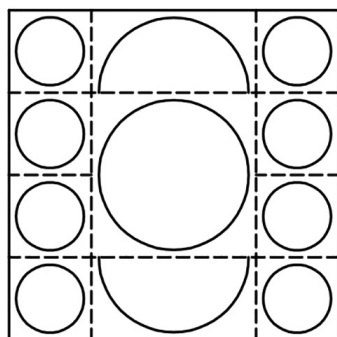
izgledu dominira kockasti baldahin koga dodatno naglašavaju dvije munare (Sl. 4). Kao i druge džamije iz XV i početka XVI stoljeća Mihrimah ima relativno mali broj prozora što rezultira slabijom osvjetljenošću.



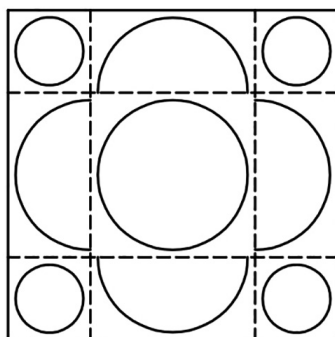
1



2



3



4

Slika 6: Sheme razvoja prostornih koncepcija osmanske džamije:

(1) Üç Şerefeli, (2) Sultan Fatihova, (3) Sultan Beyazitova,
(4) Şehzade džamija.

U odnosu na Mihrimah, u Şehzade džamiji je postignuta dosljedna simetričnost centralnog prostora s kupolom promjera 19 metara koju okružuju polukupole na sve četiri strane (Sl. 5).²⁰ Njen koncept je napredniji od Sultan Bayezitove džamije a njena centralna kupola nema ulogu simboliziranja procesije kao u Aja Sofiji (Sl. 6).²¹ Vizure su ujednačene i neznatno prekinute položajem četiri masivna stuba (Sl. 7). S obzirom da se bočni potisci od težine velike kupole prenose na osam pravokutnih stubova u vanjskim zidovima, preostale rasterećene površine

20 Obostrano simetrični koncept sa četiri polukupole, poznat i kao "četverolisni" plan, Sinānu je vjerovatno bio poznat po Fatih Pašinoj džamiji u Dijarbakiru (1520), ili Piri Mehmet Pašinoj džamiji u Hasköyü, u Istanbulu (1523). Doğan Kuban, "The Style of Sinan's Domed Structures," *Muqarnas*, vol. 4 (1987): 84.

21 Godfrey Goodwin, *History of the Ottoman Architecture* (New York, NY: Thames and Hudson Ltd., 1971), 207.

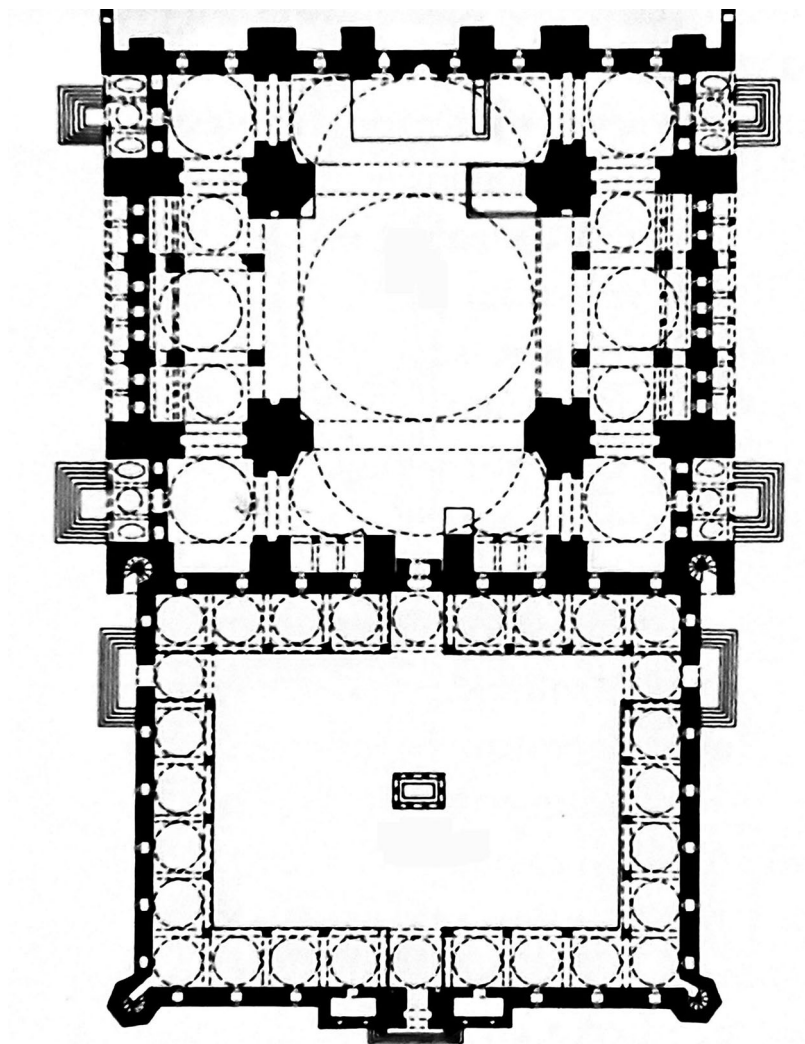


Slika 7: Pogled prema kupoli Şehzade džamije. (Foto: autor)



Slika 8: Izgled stepenaste kompozicije krovnih elemenata u Şehzade džamiji. (Foto: autor)

vanjskih zidova omogućavaju znatno veći broj prozora. Od tada je Sinānova težnja ka ujednačenom dnevnom osvjetljenju džamijskog prostora konstantno isprepletana s konstruktivnim



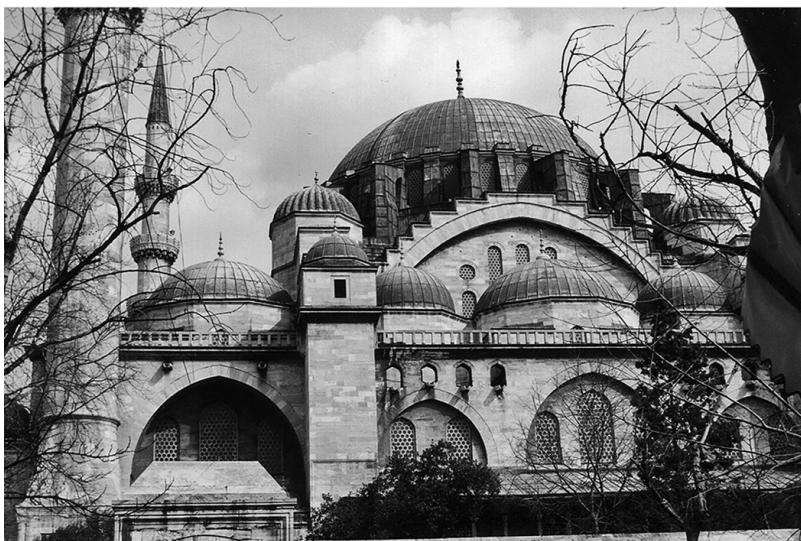
Slika 9: Tlocrt Süleymaniye. (Izvor: prema Godfrey Goodwin, A History of Ottoman Architecture)

sistemom i formalnom koncepcijom spoljašnjeg izgleda. Simetričnost je također izražena u tretmanu bočnih fasada. Centralna osa istok-zapad prolazi kroz bočne ulaze ispred kojih se nalaze galerije s arkadama. Ovo je i prvi slučaj u osmanskoj arhitekturi gdje je bočnim fasadama dato iznimno značenje (Sl. 8).

U svojoj ranoj fazi Sinān nastoji da ujednači sve dijelove džamije i podredi ih cjelokupnom hijerarhijskom odnosu. Krovni



Slika 10: Izgled velike kupole Süleymaniye. (Izvor: Archnet.org)



Slika 11: Izgled zapadne fasade Süleymaniye. (Foto: autor)

sistem s kupolama i polukupolama direktno uslovljava takav odnos u kojem se prostor postupno spušta prema dolje, od centralne kupole prema polukupolama, i dalje na male kupole u uglovima.²² Hijerarhijski odnos se jasno ističe i u vanjskom izgledu u kojem se piramidalna kompozicija stepenasto uzdiže prema najvišoj tački – centralnoj kupoli. U tretmanu fasada uočava se grupisanje prozora u neparnom broju, raspoređenih prema oblicima lukova i drugih fasadnih elemenata.

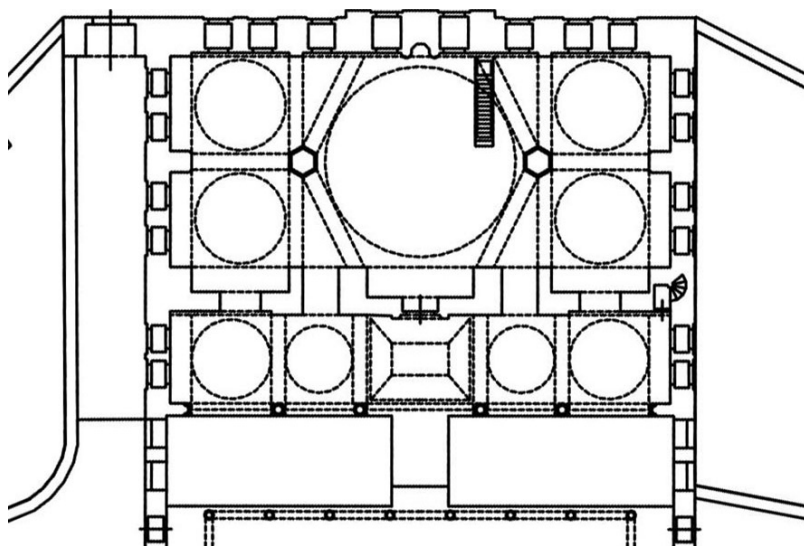
Klasična faza (od 1550. do 1570)

Dvije godine nakon završetka Şehzade, Sinân započinje radove na velikom kompleksu (*küllüye*) kojim dominira Süleymaniye džamija (1550-57). Ovo je prilika da se ideje klasičnog stila dovedu do perfekcije. Središnji baldahin je simbolički najnabijejniji element u džamiji, sa svojom moćnom kupolom nošenom na gigantskim lukovima.²³ U ovom slučaju, Sinân je obostrano simetrični “četverolisni” koncept Şehzade modificirao tako da su bočni prostori umjesto polukupolama, pokriveni manjim kupolama nejednake veličine koje se smjenjuju u ritmičnom slijedu 2-1-2-1-2 (Sl. 9). Izostanak polukupola omogućuje isticanje moćnih lukova na bočnim stranama, a zajedno s nizom kupola uveliko je obogatio ritam fasade. U ravni velikih lukova na bočnim stranama, istaknuti su timpanoni²⁴ s redovima lučnih i okruglih prozora (Sl. 11). Iz bilo koje perspektive, posjetilac uočava piramidalnu kompoziciju u kojoj se manje kupole i polukupole stepenasto sustiču prema centralnoj kupoli. Monumentalnost kompozicije je majstorski gradirana. Počevši od vrha velike kupole, pogled se postepeno spušta na srazmjerno manje forme koje na tlu poprimaju mjerilo blisko čovjeku. Za razliku od centralne postavke u Şehzade, Süleymaniye sadrži

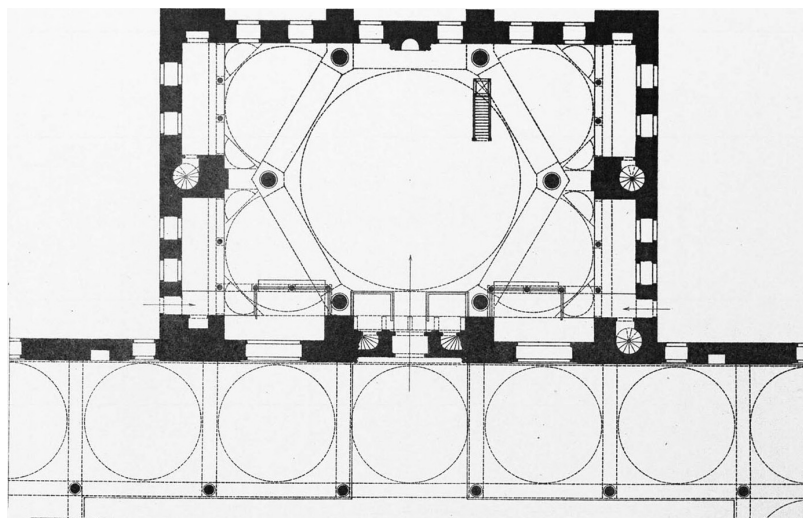
22 Jale Erzen, “Sinan as Anti-Classicist,” *Muqarnas*, vol. 5, (1988): 71.

23 Gülru Necipoğlu-Kafadar, “The Süleymaniye Complex in Istanbul: An Interpretation,” *Muqarnas*, vol. 3 (1985): 105.

24 Lukom uokvirena zidna ploha iznad ulaza ili prozora. U Zapadnoj tradiciji sadrži skulpture ili reljefe, dok se u osmanskoj arhitekturi obično prikazuju kaligrafski tekstovi. Sinân u timpanone smješta po tri, a kasnije znatno veći broj lučnih i okruglih prozora.



Slika 12: Tlocrt Sinan Pašine džamije u Beşiktaşu.
(Izvor: Archnet.org)



Slika 13: Tlocrt Kara Ahmet Pašine džamije u Istanbulu.
(Crtež: C. Gurlitt)

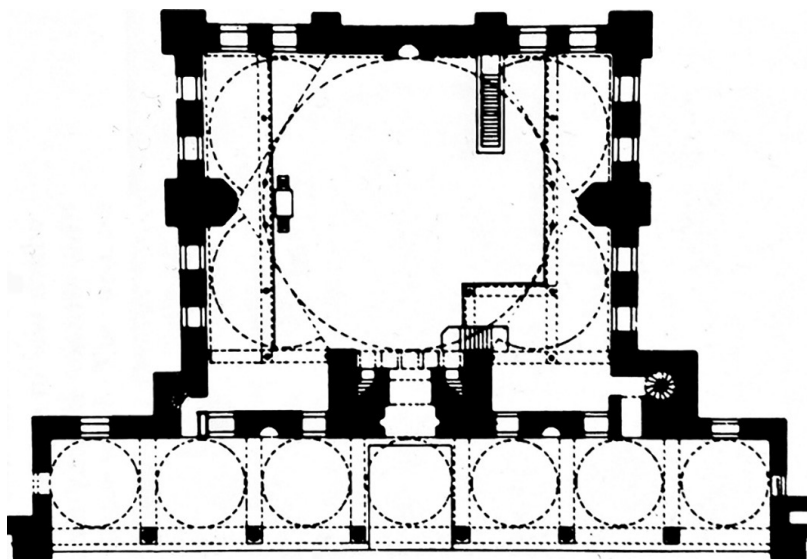
po dva bočna ulaza na istočnoj i zapadnoj strani. Ispred su manji trijemovi sa dva mramorna stuba i tri male kupole. Nakon što uđe kroz jedan od bočnih ulaza, posjetilac se nađe ispod kupole u uglu, prije nego pristupi glavnoj sceni prostoru ispod

grandiozne kupole (Sl. 10). Graditelj je cilj je bio jedinstvo prostora i sklad konstrukcije i forme, a prelaz između zakrivljenih krovnihi formi je sasvim nenametljiv i ne ostavlja dojam masivnosti. Uočava se težnja da se sakriju naponi u konstruktivnim elementima i da se stvori dojam bestežinske atmosfere. Kao u Şehzade, nema pretjerivanja s dekoracijom unutarnjih površina što sugerira promatraču da se divi genijalnosti konstruktivne koncepcije. Süleymaniya nedvojbeno predstavlja vrhunac klasičnog izraza u osmanskoj arhitekturi. Bio je to rad čovjeka sa zreлим iskustvom, briljantnog inženjera koji je imao obučeni tim na raspolaganju.²⁵

Uporedo sa Süleymaniyoum, Sinān razmišlja i o drugim prostornim koncepcijama i rješenjima cjelovite vizuelne povezanosti svih dijelova unutrašnjosti. Pored kvadratne osnovice na kojoj počiva centralna kupola, u narednim decenijama uveliko istražuje mogućnosti oslanjanja kupole na šest ili osam oslonaca. Veći broj oslonaca ujedno rezultira kraćim rasponima lukova i polukupola. Istovremeno sa Süleymaniyoum, gradi nekoliko srednje velikih džamija čiji su naručioc i veziri, admirali, ili drugi utjecajni dostojanstvenici carstva. Po veličini su manje od carskih džamija i redovito imaju jednu munaru. Većina ih ima široki trijem umjesto pravokutnog dvorišta, dijelom i s razlogom nedostatnog prostora.

Iz koncepta Sinān Pašine džamije u Beşiktaşu (1554-55) vidi se da Sinān pomno analizira koncept Üç Şerefeli džamije. Centralnu kupolu nosi šest lukova oslonjenih na zidove i dva stuba unutar prostora džamije (Sl. 12). Bočni prostori su kao i u Jedrenu, pokriveni sa dvije manje kupole. Ovakvo rješenje remeti jedinstvo i kontinuitet prostora, te umanjuje vrijednost centralne kupole. Stoga Sinān unapređuje šesterokutni koncept uvođenjem para polukupola umjesto dvije polukupole iznad bočnih proširenja. Na ovaj način je postigao jedinstvo unutarnjeg prostora i harmoničnost krovnihi formi. Takvu je

25 Godfrey Goodwin, *History of the Ottoman Architecture*, (New York, NY: Thames and Hudson Ltd., 1971), 215.



Slika 14: Tlocrt Sokollu Mehmet Pašine džamije u Kadirgi, Istanbul. (Izvor: G. Goodwin)



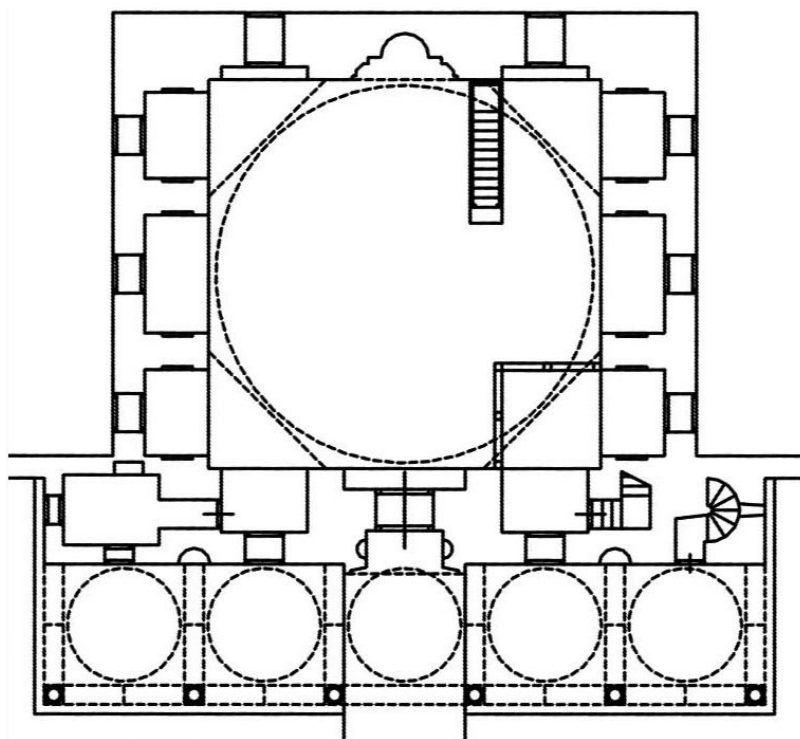
Slika 15: Pogled na istočno proširenje s galerijom u Sokollu džamiji. (Izvor: Archnet.org)



Slika 16: Izgled kupole Sokollu džamije sa sjeverne strane.
(Foto: autor)

zamisao realizirao u Kara Ahmet Pašinoj džamiji (1555) gdje je kupola oslonjena na šest lukova, a ovi na šest slobodnostojećih stubova (Sl. 13). Šesterokutni koncept sadrži i Semiz Ali Pašina džamija u Babaeski (1561-65), s tom razlikom da su četiri oslonca kupole uvučena u zidove, dok su dva vidljiva uz bočne galerije. Obje džamije se odlikuju galerijama na bočnim stranama, dok Kara Ahmet Pašina ima jednu duž ulaznog zida. Primjena galerija koje se protežu duž bočnih zidova i duže sjeverne strane predstavlja novinu u organizaciji unutarnjeg prostora, a Sinān će je primjenjivati u većini značajnijih projekata. Na taj način postignuta je uravnoteženost prostora u kojem galerije s raznolikim podupiračima i blistavim osvjetljenjem pariraju središnjem prostoru ispod kupole. U planu Semiz Ali Pašine džamije uočava se još jedna novina u vidu isturene pravokutne apside u kojoj je smješten mihrab.²⁶ Prostor je pokriven polukupolom, a svrha mu je naglašavanje dubine

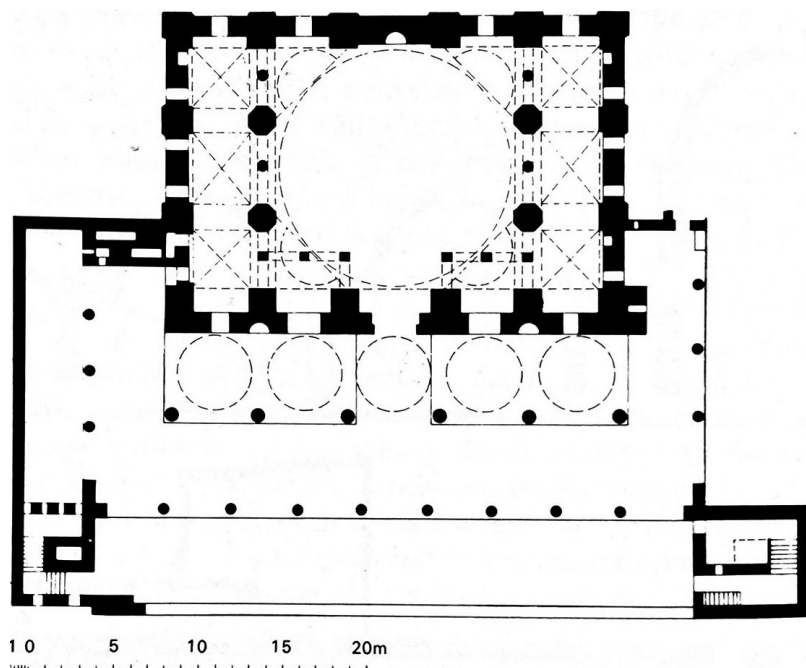
26 Apsidalni mihrabski prostor Sinān je primijenio u nekoliko džamija, uključujući njegovo najzrelije ostvarenje, Selimiyu u Jedrenu.



Slika 17: Tlocrt Hadim Ibrahim Pašine džamije u Istanbulu.
(Izvor: Archnet.org)

prostora. Profiliranje šesterokutnog koncepta nije bilo okončano. Sokollu Mehmet Pašina džamija u Kadirgi, u Istanbulu (1567-72) (Sl. 14, 16), spada u remek-djela osmanske arhitekture, u prvom redu po usklađenosti zakrivljenih formi u prostoru, ali i imponzantnoj primjeni kobaltno-plave keramike iz Iznika. Uz zidove pravokutnog prostora džamije smješteno je šest snažnih pilastera koji čine nosivu strukturu na kojoj počiva kupola i četiri polukupole, te djelimično galerije koje se pružaju na tri strane (Sl. 15).

Sinān je osmerokutni koncept oslanjanja kupole prvi put primijenio uporedo sa Süleymaniyom, u Hadim Ibrahim Pašinoj džamiji u Silivrikapi (1551). U pravokutnom prostoru kupola je oslonjena na osam tačaka. U bočnim proširenjima su po dva zidna istaka koja s pilastrima u prednjem i stražnjem zidu čine



Slika 18: Tlocrt Rüstem Pašine džamije u Istanbulu.
(Izvor: G. Goodwin)

osam oslonaca kupole (Sl. 17). Trompe zatvaraju četiri ugla koja razlikuju osmerokut iznad kvadrata, te tako predstavljaju logično rješenje za osmerokutni baldahin.²⁷ Ovakva forma će zaokupljati Sinānovu pažnju tokom narednih decenija. Pravi osmerokutni baldahin nalazi se u Rüstem Pašinoj džamiji u Istanbulu, u blizini Eminönü (1561-63) (Sl. 18). Da bi je istaknuo među susjednim građevinama, odlučio se za iznimnu prilagodbu; u prizemlju je izgradio bazar, a iznad njega uzdigao džamiju. Na sjevernoj strani je dvostruki trijem do kojeg se dolazi stepenicama. Iz različitih perspektiva džamija je naročito prepoznatljiva po kupoli s onduliranim vijencem po uzoru na pojedine bizantske kupole²⁸ (Sl. 19). Međutim, ono što ovu džamiju svrstava u red Sinānovih najuspjelijih ostvarenja je veoma skladno

27 Bülent Özer, "The Architect of Domed Mosques as a Master of Pluralism", *Environmental Design: Mimar Sinan, the Urban Vision* 1-2/6-6 (1987): 154.

28 Naprimjer, Kalenderhane džamija ili Vefa Kilise džamija u Istanbulu; nekadašnje bizantske crkve iz XIII stoljeća.



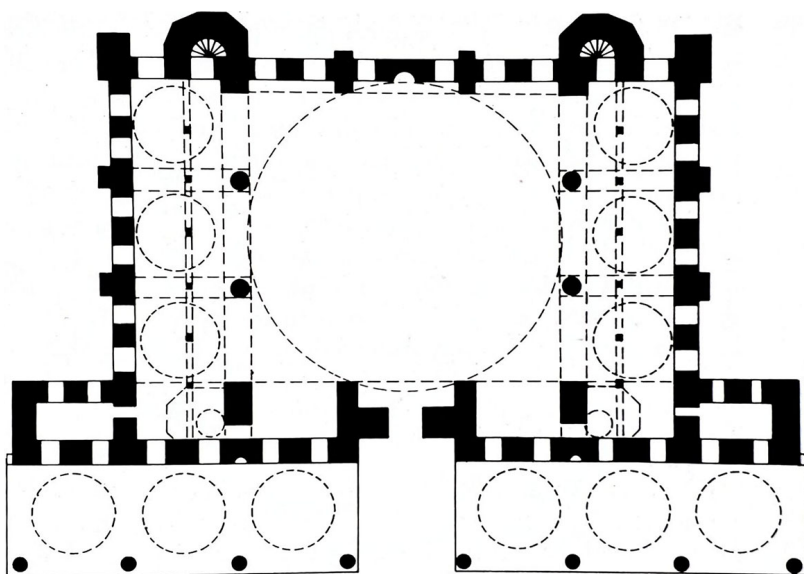
Slika 19: Izgled Rüstem Pašine džamije. (Foto: autor)

osmišljena konstruktivna koncepcija. Središnjim dijelom pravokutnog prostora dominira kupola oslonjena na osam lukova i četiri trompe u uglovima. Za razliku od rješenja sa šesterokutnim baldahinom, na bočnim stranama se nalaze po dva slobodnostojeća osmerokutna stuba između kojih su vitki okrugli stubovi koji nose galerije. Preostala četiri oslonca su uronjena u sjeverni ulazni i kibla zid (Sl. 20). U vanjskoj artikulaciji krovnih elemenata karakteristična je nadvišena osmerokutna osnovica koja ističe kupolu u gusto izgrađenoj pozadini. U tom smislu, sporedni pokrovni elementi iznad bočnih proširenja su totalno podređeni, a s obzirom da se u njima ne mogu formirati tri jednaka kvadratna dijela, središnji pravokutni prostor je pokriven koritastim svodom. U ovoj džamiji je po prvi put primijenjen novi oblik velikih lučnih prozora, postavljenih na vrhu zidova kako bi se svjetlost prostirala duboko u unutrašnjost. Ovo je također jedna od novina u artikulaciji fasada koje je Sinān uvodio u svojim narednim radovima. Iznimno bogata dekoracija s keramikom iz Iznika izdvaja ovu džamiju od većine Sinānovih klasičnih djela u kojima je konstrukcija bila od primarnog interesa.



Slika 20: Izgled unutrašnjosti prema zapadnoj galeriji.
(Izvor: Archnet.org)

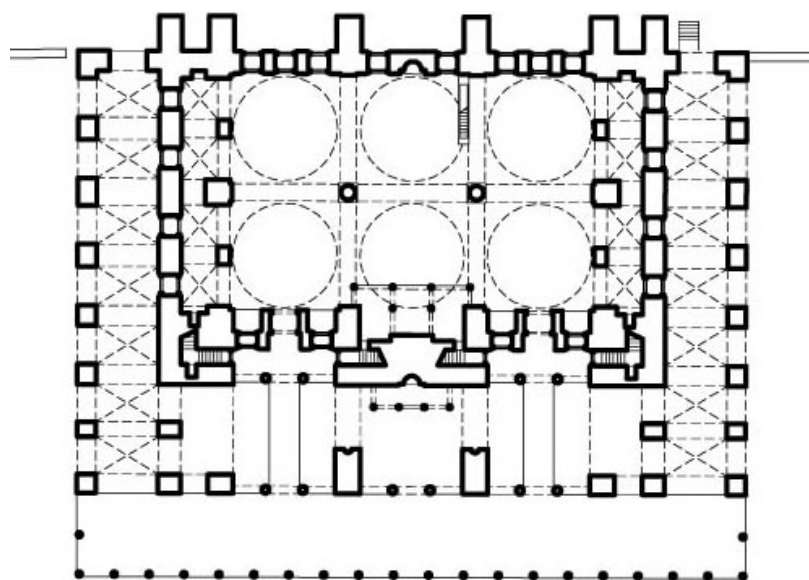
Nakon Rüstem Pašine, Sinān je sagradio drugu džamiju za princezu Mihrimah, ovaj put u neposrednoj blizini Edirnekapi (1563-66). Molitveni prostor je pravokutnog oblika, a središnji kvadratni prostor natkriven je kupolom promjera blizu 20 metara (Sl. 21). Razmještaj prostora sličan je Rüstem Pašinoj džamiji, s tom razlikom da se kupola oslanja



Slika 21: Tlocrt Mihrimah džamije kod Edirnekapi u Istanbulu.
(Izvor: G. Goodwin)



Slika 22: Pogled na kupolu s pandantivima i timpanonima.
(Izvor: Archnet.org)



Slika 23: Tlocrt Piyale Pašine džamije u Istanbulu.
(Izvor: Archnet.org)

na četiri velika luka koji imaju dva uporišta u kibla zidu, te dva slobodnostojeća pravokutna stuba lijevo i desno od ulaza. Veliki lukovi uokviruju timpanone sa petnaest lučnih i četiri kružna prozora, što je Sinān ranije isprobao u Süleymaniyyi (Sl. 22). U vanjskom izgledu dominira visoki kubus s kupolom, četiri timpanona i tornjevima koji se uzdižu iznad četiri oslonca. Bočna proširenja s galerijama pružaju utisak prostranosti, dok s vanjske strane dosežu nivo od kojeg se uzdižu bočni timpanoni. Bočni prostori su natkriveni sa tri manje kupole oslonjene na zidove i dva stuba povezana sa tri luka. Na krajevima ulaznog zida džamije prislonjena su proširenja u vidu malih sobica koje podsjećaju na tabhane u starijim džamijama, dok ovdje imaju svrhu povećanja ukupne širine džamije. Za razliku od Mihrimine džamije u Ūsküdaru, gdje su podignute dvije munare, ovdje je kompozicija uskraćena za lijevu munaru što je njen možda jedini, uslovno rečeno 'nedostatak'.

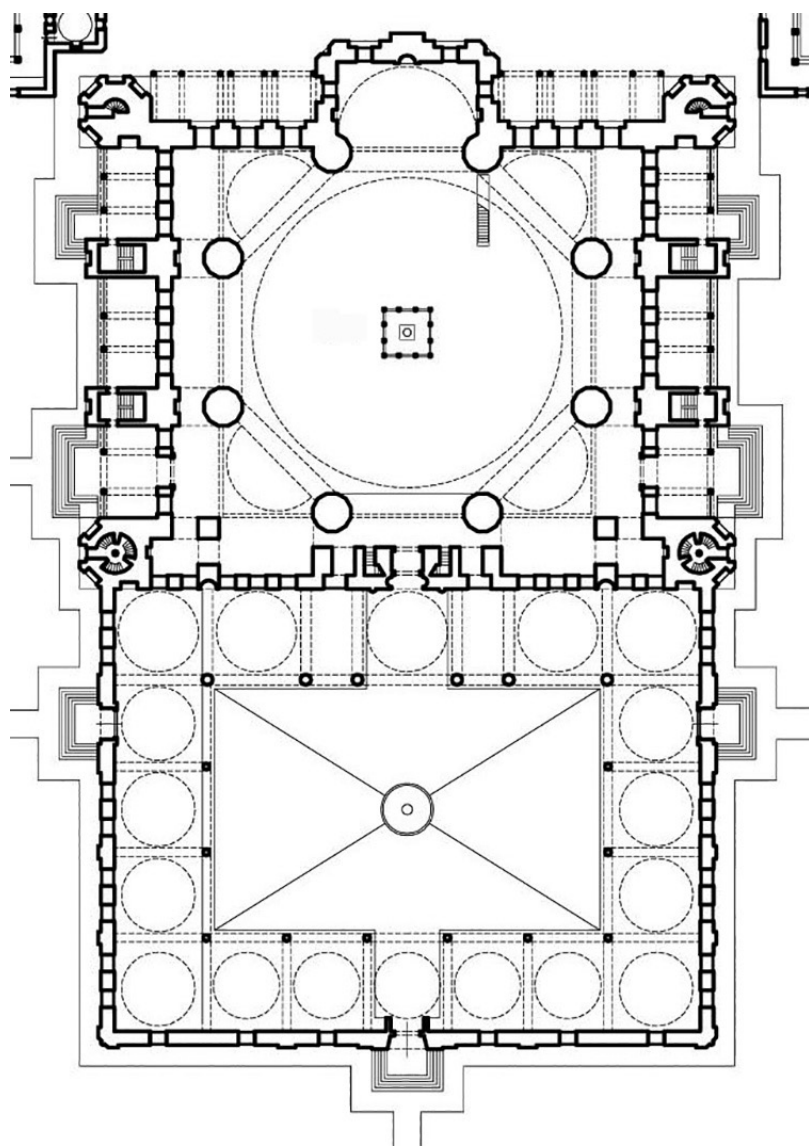


Slika 24: Izgled Piyale Pašine džamije sa šest jednakih kupola i mu-narom u središnjem dijelu ulaznog trijema. (Izvor: Archnet.org)

Postklasična faza (1570-85)

Uvođenje novih oblika i rješenja u džamijama sa šesterokutnim baldahinom, a posebno u Rüstem Pašinoj i Mihrimah džamiji, rezultat je istrajnosti velikog graditelja u eksperimentiranju koje se nastavlja i u poznim decenijama stvaralaštva. Traganje za novim prostornim rješenjima i odnosom prema okruženju, dovodi do postepenog napuštanja klasičnog poretka. Jedna od najupečatljivijih primjera takvog pristupa je Piyale Pašina džamija u Istanbulu (1565-73).²⁹ Iako je njena koncepcija u to vrijeme bila odveć prevaziđena, džamija obiluje mnogim, do tada neviđenim rješenjima koja znatno odstupaju od klasičnog stila. Džamiju pravokutnog oblika pokriva šest jednakih kupola na pandantivima (Sl. 23). Uski svodovi pokrivaju proširenja s galerijama na istočnoj, zapadnoj i sjevernoj strani. Ispred džamije je neuobičajeno koncipiran portik, također na tri strane,

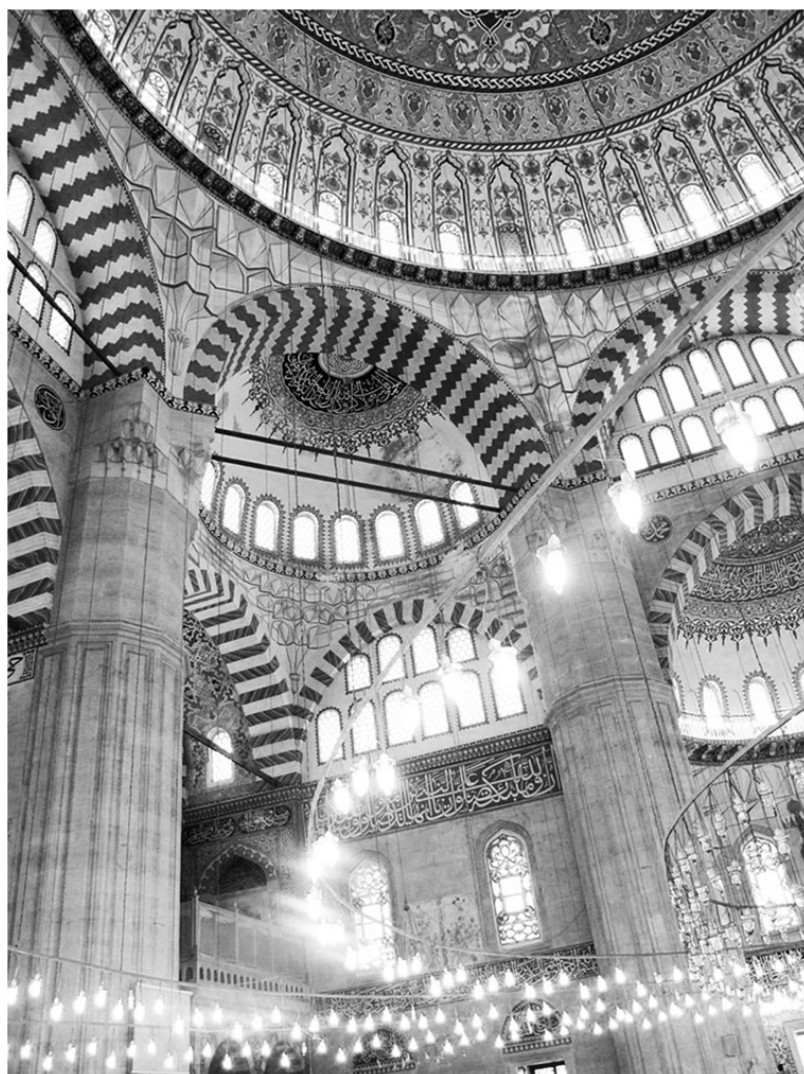
29 Neki teoretičari i historičari smatraju da je ovaj tip džamije nespojiv sa Sinānovim shvatanjima, kao naprimjer Ernst Egli. Bülent Özer, "The Architect of Domed Mosques as a Master of Pluralism", *Environmental Design: Mimar Sinan, the Urban Vision* 1-2/6-6 (1987): 149.



Slika 25: Tlocrt Selimiye u Jedrenu. (Izvor: Archnet.org)

sa dva simetrična ulaza i minarom koja se diže iznad sjevernog zida (Sl. 24).

Sinānovu vrhunsko ostvarenje koje kruniše njegov razvojni put svakako je Selimiya u Jedrenu (1567-1575). Konceptija ove grandiozne građevine se zasniva na osmerokutnom baldahinu



Slika 26: Pogled na kupolu sa lukovima i stubovima u Selimiji.
(Izvor: Archnet.org)

s hemisferičnom kupolom iznad najvećeg jedinstvenog prostora u osmanskoj arhitekturi (Sl. 25). Rješenjem sa osam manjih lukova i četiri ugaone trompe u odnosu na iste elemente u kvadratnoj koncepciji prethodnih džamija, Sinān ima namjeru da istakne dominaciju monumentalne kupole nad složenim sistemom oslanjanja i tako umanju vizuelnu vrijednost svih



Slika 27: Izgled Selimiye u Jedrenu. (Izvor: Archnet.org)

podređenih pokrovnih elemenata.³⁰ Nakon izbora osnovne postavke, slijedio je logičan dio problema, a to je usklađivanje vanjskog plašta sa sistemom oslanjanja. Vjerovatno je ovo za Sināna najveći izazov, ali je njegov kreativni napor rezultirao besprijekornim rješenjem.³¹

Jedinstvo prostora se također ogleda u skladnoj vertikalnoj izdiferenciranosti (Sl. 26). U nivou poda su zidovi s niskim pravokutnim prozorima koji tvore pravokutnu osnovu s jedinom iznimkom, a to je istureni pravokutni apsidalni prostor ispred mihraba. U narednom nivou su galerije koje okružuju centralni prostor sa tri strane, te stvaraju dojam prostranosti i dinamičnosti (Sl. 29). Iznad galerija se naslanja pravokutna zona koja prelazi u osmerokutnu s timpanonima i trompama. Hijerarhija visinskih zona je na vrhu krunisana velikom kupolom.

Unutarnje visinske sekvence nalaze besprijekornu artikulaciju u vanjskom izgledu. Stepenastom siluetom dominira kupola koju okružuje osam tornjeva (Sl. 27). Cjelokupna kompozicija

30 Doğan Kuban, "The Style of Sinan's Domed Structures", *Muqarnas*, vol. 4 (1987): 89.

31 Ibid., 90.



Slika 28: Izgled zapadne fasade Selimiye. (izvor: Archnet.org)

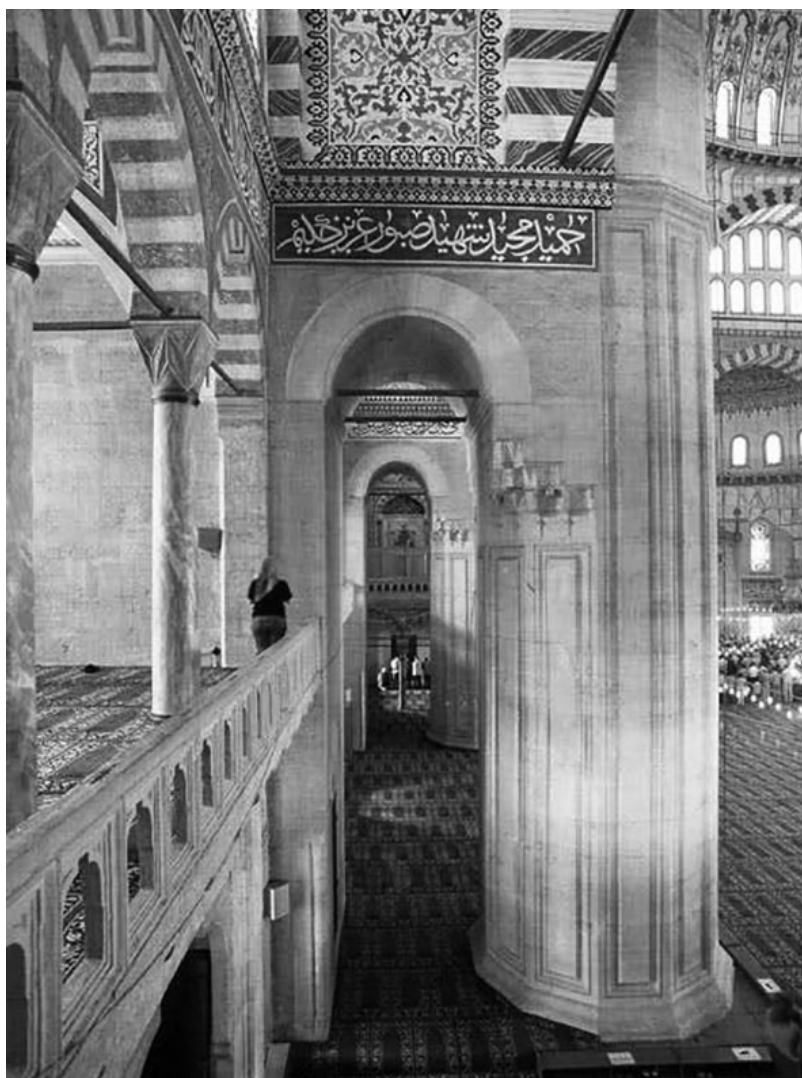
se stepenasto spušta i završava dvodimenzionalnim zidovima s lukovima i prozorima. Sva proširenja s galerijama su pokrivena isključivo ravnim krovnim plohamama.

Ispred džamije se nalazi dvorište koje je na prvi dojam tradicionalno riješeno s trijemovima na četiri strane, međutim, Sinān se ne zadovoljava jednostavnim ponavljanjem ustaljenih elemenata. Ovdje se poigrava s ritmom lukova i kupola na sjevernoj strani, dajući joj sasvim nov, antiklasičan izgled.³² Nakon Şehzade i Süleymaniye u kojima su istaknute bočne fasade (Sl. 28), u Selimiyyi je pažljivim tretmanom južne fasade upotpunio cjelovit vanjski izgled. Za razliku od Süleymaniye u kojoj slijedi rješenje Üç Şerefeli sa četiri munare na uglovima dvorišta, Selimiyya sadrži četiri jednake visoke munare na uglovima same džamije, naglašavajući dodatno monumentalnost scene s velikom kupolom.³³

U kasnoj postklasičnoj fazi Sinān nastavlja da istražuje nove ili inovira prethodne sheme. Izrazit primjer predstavlja Sokollu Mehmed Pašina džamija kod Azapkapı (1573-78) (Sl. 30). Središnji dio pravokutnog prostora je pokriven kupolom oslonjenom na osam slobodnostojećih stubova (Sl. 31). Sa tri strane su proširenja s galerijama, a pokrivena su kombinovanim sistemom manjih kupola, polukupola i ravnih krovni ploha. Po uzoru na Selimiyyu, na južnoj strani je apsidalni prostor pokriven polukupolom. Na vrhu prizmatičnog korpusa ističe se uzdignuta kupola okružena sa osam tornjeva, dok su sporedni pokrovni elementi jedva primjetni iz obližnje perspektive. Na plošnim fasadama izostaju timpanoni i drugi elementi klasične artikulacije, a karakteristični su pravokutni prozori. Osnovica džamije je uzdignuta u odnosu na okolni teren. Na sjevernoj strani je neuobičajeni zatvoreni portik u koji se dopijeva preko dvaju stepenica, a u molitveni prostor ulazi kroz dva simetrična ulaza.

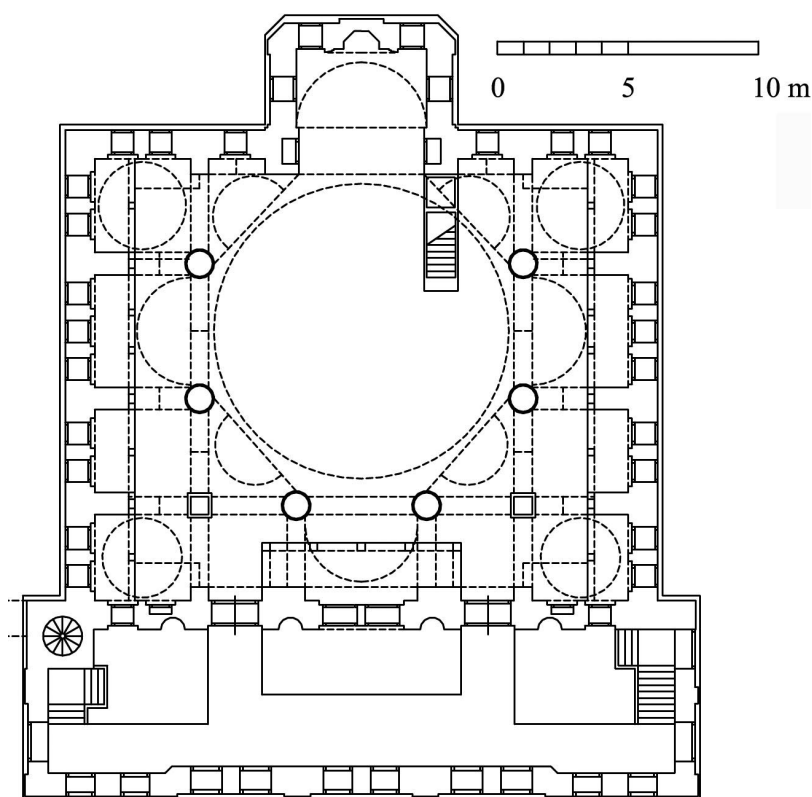
32 Jale Erzen, "Sinan as Anti-Classicist", *Muqarnas*, vol. 5 (1988): 79-80.

33 Filiz Özer, "The Complexes built by Sinan", *Environmental Design: Journal of the Islamic Environmental Design Research Centre 1-2* (1987): 203.



Slika 29: Pogled duž istočne galerije u Selimiyi (Izvor: Archnet.org)

Drugi primjer koji se udaljava od klasičnih postulata arhitekture je Zal Mahmud Pašina džamija u Eyupu (1577-89). S obzirom na nagnut teren, cio kompleks je smješten u dva nivoa povezana stepenicama. Središnji dio prostora pokriva kupola na pandantivima oslonjena na četiri oslonca: dva slobodnostojeća i dva pravokutna stuba u kibla zidu (Sl. 32). Centralni kvadratni baldahin okružuju proširenja s prostranim galerijama



Slika 30: Tlocrt Sokollu Mehmet Pašine džamije kod Azapkapı.
(Izvor: Archnet.org)

na istočnoj, sjevernoj i zapadnoj strani, oslonjenim na dvanaest stubova između masivnih oslonaca kupole (Sl. 33). Proširenja i galerije su pokriveni blago nagnutim krovom. Jedino su dva ugla galerije pokrivena malim kupolama. Ispred ulaza je trijem sa šest stubova koji nose po dvije manje kupole i zrcalni svod u sredini. U vanjskom izgledu se ističe prizmatični kubus sa dvo-dimenzionalnim fasadama i strogim redovima prozora, te na vrhu uzdignutom kupolom. Ova građevina je također karakteristična po primjeni kombinirane tehnike zidanja klesanim kamenom koje se smjenjuje sa po tri reda opeke.

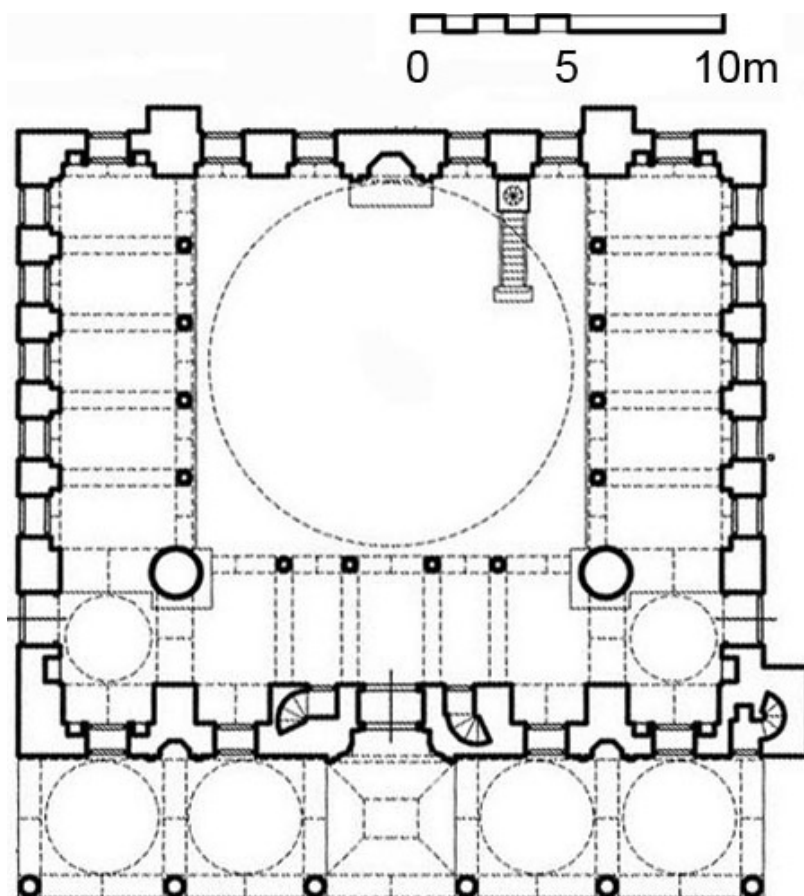
Kılıç Ali Pašina džamija (1578-80) u Tophane, na obali Bosfora, ima pravokutni i izdužen prostor, poput trobrodne bizantske bazilike s manjim apsidalnim prostorom ispred mihraba (Sl.



Slika 31: Pogled na kupolu sa osam lukova i stubova u Sokollu džamiji. (Izvor: Archnet.org)

34). Kupola na pandantivima je oslonjena na četiri snažna luka. Njih podupiru slobodnostojeći masivni stubovi. U pravcu kible se nadovezuju dvije polukupole istog prečnika. Bočni brodovi se spajaju sa petodijelnim narteksom na sjevernoj ulaznoj strani. Cijelom dužinom bočnih brodova i narteksa proteže se galerija. Za razliku od većine dosadašnjih rješenja u kojima je nastojao uravnotežiti sve dijelove unutarnjeg prostora, Sinān ovdje jasno naglašava gradaciju između središnjeg i bočnih brodova što je sasvim nova ideja. U linijama između glavnih stubova interpolirana su po dva stuba koja nose galeriju, a iznad njih pet manjih stubova koji nose timpanone sa dvanaest lučnih prozora i jednim kružnim (Sl. 35). Ispred ulaza se nalazi petodijelni trijem sa šest stubova i pet manjih kupola. Unutarnji trijem je uokviren vanjskim trijemom koji je pokriven kosim krovom. Četiri karakteristična lebdeća kontrafora koja uokviruju timpanon sa dvanaest lučnih prozora podsjećaju na Aja Sofiju tako da ova džamija predstavlja svojevrsan *hommage* velikoj bizantskoj bazilici.

Posljednja značajna kreacija velikog arhitekta je Muradije džamija u Manisi (1583-86) (Sl. 36). Smatra se da je



319

EDIN JAHIĆ

Slika 32: Tlocrt Zal Mahmud Pašine džamije u Eyupu.
(Izvor: Archnet.org)

radove na osnovu nacrtu nadgledao jedan od Sinānovih saradnika, u prvom redu Mehmed Ağa.³⁴ Džamija nije tako velika niti imponantna kao što smo navikli, ali pokazuje Sinānovu težnju za inoviranjem arhitektonskog izraza kao i ranije. Centralni kvadratni prostor pokriven je visoko uzdignutom kupolom, dok su pravokutna proširenja na južnoj, istočnoj i zapadnoj strani pokrivena polusamostanskim svodovima (Sl. 37).³⁵ Pored

34 Mehmet Ağa je autor poznate Sultan Ahmetove džamije (1609-16). Godfrey Goodwin, *A History of the Ottoman Architecture* (New York, NY: Thames and Hudson Ltd., 1971), 317.

35 Sličan koncept sa polusamostanskim svodovima iznad bočnih proširenja ima Ferhat-pašina džamija u Banjaluci, izgrađena četiri godine ranije (1579).

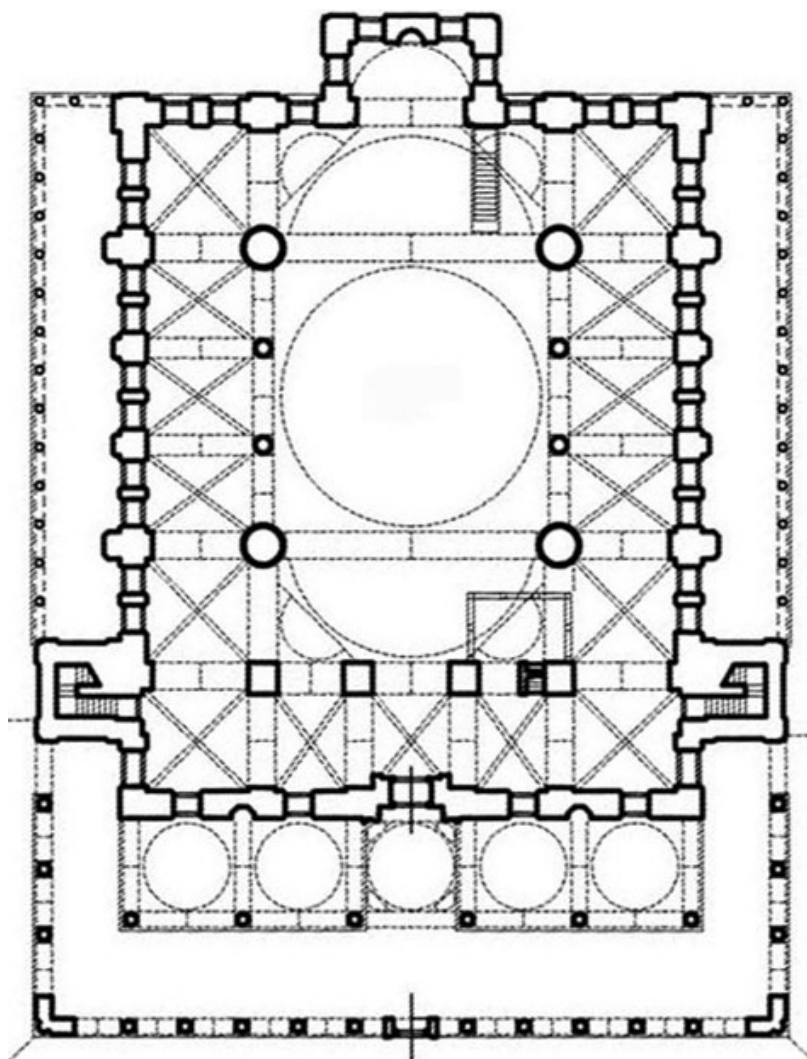


Slika 33: Pogled prema kupoli i galerijama. (Izvor: Archnet.org)

glavnog petodijelnog trijema na sjevernoj strani, s obje strane su bočni ulazi s trodijelnim trijemovima koji su natkriveni kosim krovom. U vanjskom izgledu se uočava stepenasta forma dodatno akcentirana sjevernim lučnim zabatom i uzdignutom kupolom s dubokim tamburom kojeg okružuju četiri tornja. Sa izuzetkom nesvakidašnjih svodova, Sinān je posljednji put eksperimentisao primjenjujući poznate elemente, te tako kreirao svijetao i dinamičan ambijent s naznakama baroknog izraza XVIII stoljeća.

Zaključno izlaganje

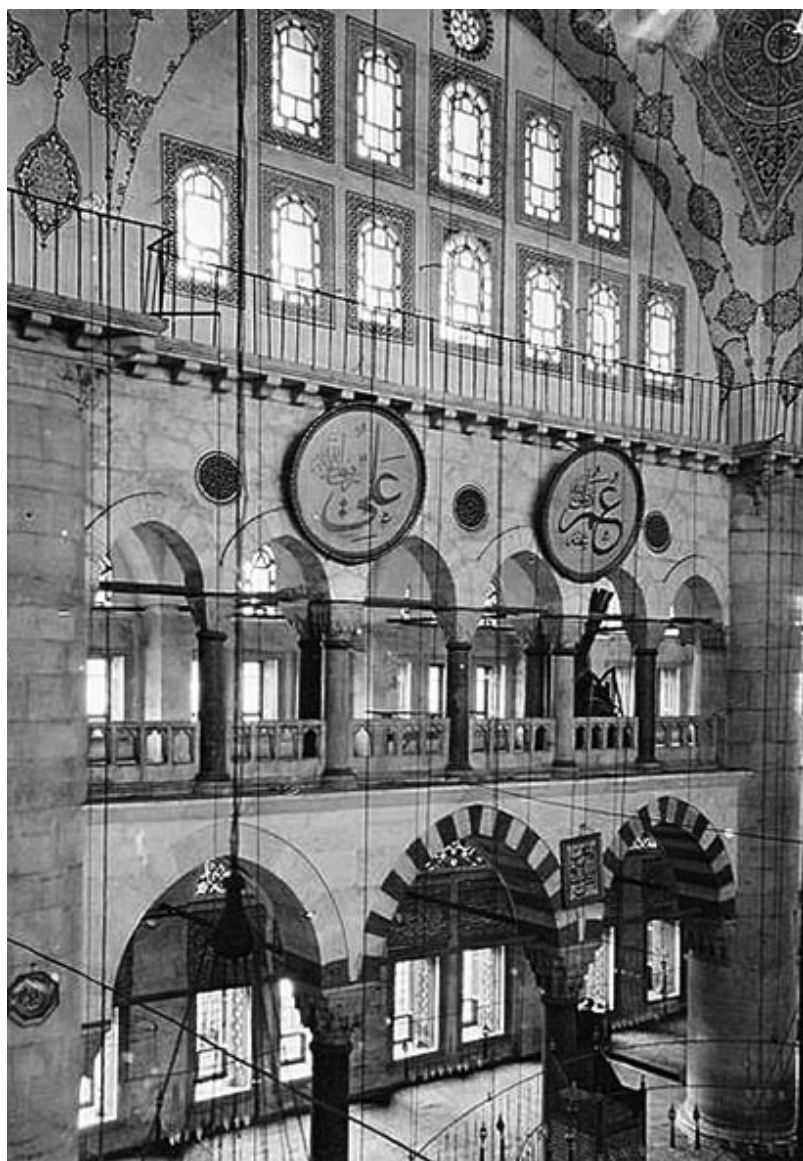
Stvaralaštvo najvećeg turskog arhitekta Sināna često se poistovjećuje s razdobljem klasične osmanske arhitekture. U toku polustoljetnog djelovanja, Sinān je izgradio nekoliko stotina različitih građevina među kojima su svakako najznačajnije džamije. Njegova najuspješnija ostvarenja su mahom sačuvana, te i danas svjedoče o njegovom kreativnom geniju. Služeći u osmanskoj vojsci dokazao se kao mlad talentiran inženjer. Nakon što je postavljen za glavnog arhitekta carstva u četrdeset osmoj godini ostvaruje se i kao umjetnik iznimnog potencijala. Imajući



Slika 34: Tlocrt Kılıç Ali Pašine džamije u Tophane.
(Izvor: Archnet.org)

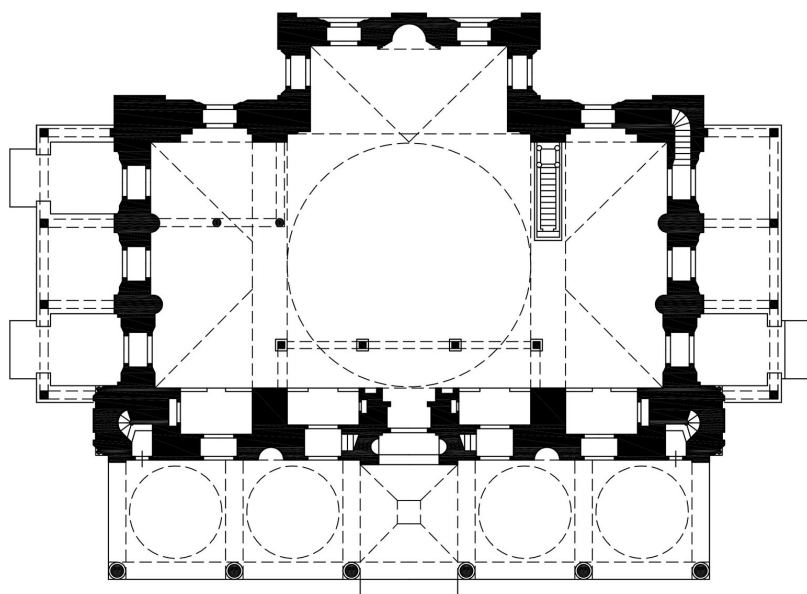
priliku koja se rijetko pruža, dobivajući narudžbe od najmoćnijih naručioca svog doba, Sinān je pružio odgovore koji se svrstaju u najveća ostvarenja islamske arhitekture općenito.

Još od ranih projekata zaokupljen je idejom jedinstvenog potkupolnog prostora džamije. Istovremeno je duboko svjestan prostornih i konstruktivnih dostignuća velikih prethodnika:



Slika 35: Izgled sistema oslanjanja u tri nivoa. (Izvor: Archnet.org)

od Aja Sofije do Fatihove i Beyazitove džamije. Međutim, on također analizira karakteristike i manje značajnih građevina, od drevnih spomenika Anadolije, pa sve do bizantskih i drugih građevina Balkana i Bliskog Istoka. Usvaja znanja svojih prethodnika, adaptira ih, unapređuje, i primjenjuje na svoj način.



Slika 36: Tlocrt Muradiye džamije u Manisi. (Izvor: Archnet.org)

Svaka njegova džamija predstavlja iskorak, kako u prostornoj koncepciji, tako i u umjetničkom izrazu.

Kako su kupole još od početaka osmanske arhitekture bile uobičajene pokrovne forme, Sinān dalje razvija prostorne koncepcije prema dominantnoj ulozi središnje hemisferične kupole. On je oslanja na četiri, šest ili osam oslončkih tačaka što podrazumijeva isto toliko lukova koji oslonjeni na stubove čine kupolni baldahin kao srž prostorne koncepcije. U takvoj zamisli uočava se hijerarhija niza krovnih elemenata gdje su svi podređeni centralnoj kupoli. Ovakva koncepcija u pravilu rezultira stepenastom formom u kojoj je glavna kupola saglediva iz različitih perspektiva i istaknuta podređenim pokrovnim elementima. Vanjsku formu centralne kupole, u pravilu naglašava ritmični prsten s naizmjeničnim pilastrima i prozorskim otvorima, te tornjevima za stabilizaciju. Budući da je razmišljao kao inženjer i arhitekt, on ne skriva svoje vladanje konstruktivnim problemima, te ojačava kupole izražajnim lebdećim kontraforima koji prihvataju horizontalne sile, kad god je to neophodno.



Slika 37: Pogled prema južnom i istočnom proširenju u Muradiye džamiji. (Izvor:Archnet.org)

U iznimno plodnoj karijeri Sinān konstantno eksperimentira s novim odnosima u prostoru i prema okruženju. U skoro svakoj narednoj džamiji inovira poznata rješenja i oblike, ali ne mijenja osnovnu zamisao jedinstvenog prostora. Jedino se krivolinijski oblici kupola i svodova prilagođavaju strogoj rektilinearosti tlocrta. Čak je i apsidalni mihrabski prostor pravokutnog oblika. Iako u vanjskom izgledu siluete njegovih velikih džamija izgledaju monumentalno, niti jedna nema masivnih vanjskih zidova kao u mnogim ranijim građevinama. Svi elementi su podređeni cjelini, a jedino munare predstavljaju formalno naglašene elemente. Iako su i njegovi prethodnici bili svjesni odnosa u konstrukciji i opterećenja koja vladaju u njima, Sinān do kraja oslobađa zidove konstruktivne uloge. Vanjski zid se pojavljuje kao perforirani paravan s nizovima prozora koji dopuštaju znatno više svjetlosti nego ranije. Ovo se naročito ispoljava u lučno uokvirenim timpanonima koji sadrže nekoliko redova prozora, što se uočava počevši od Sülymaniye, pa sve do Muradiye. Iako je osnovna koncepcija velike osmanske džamije

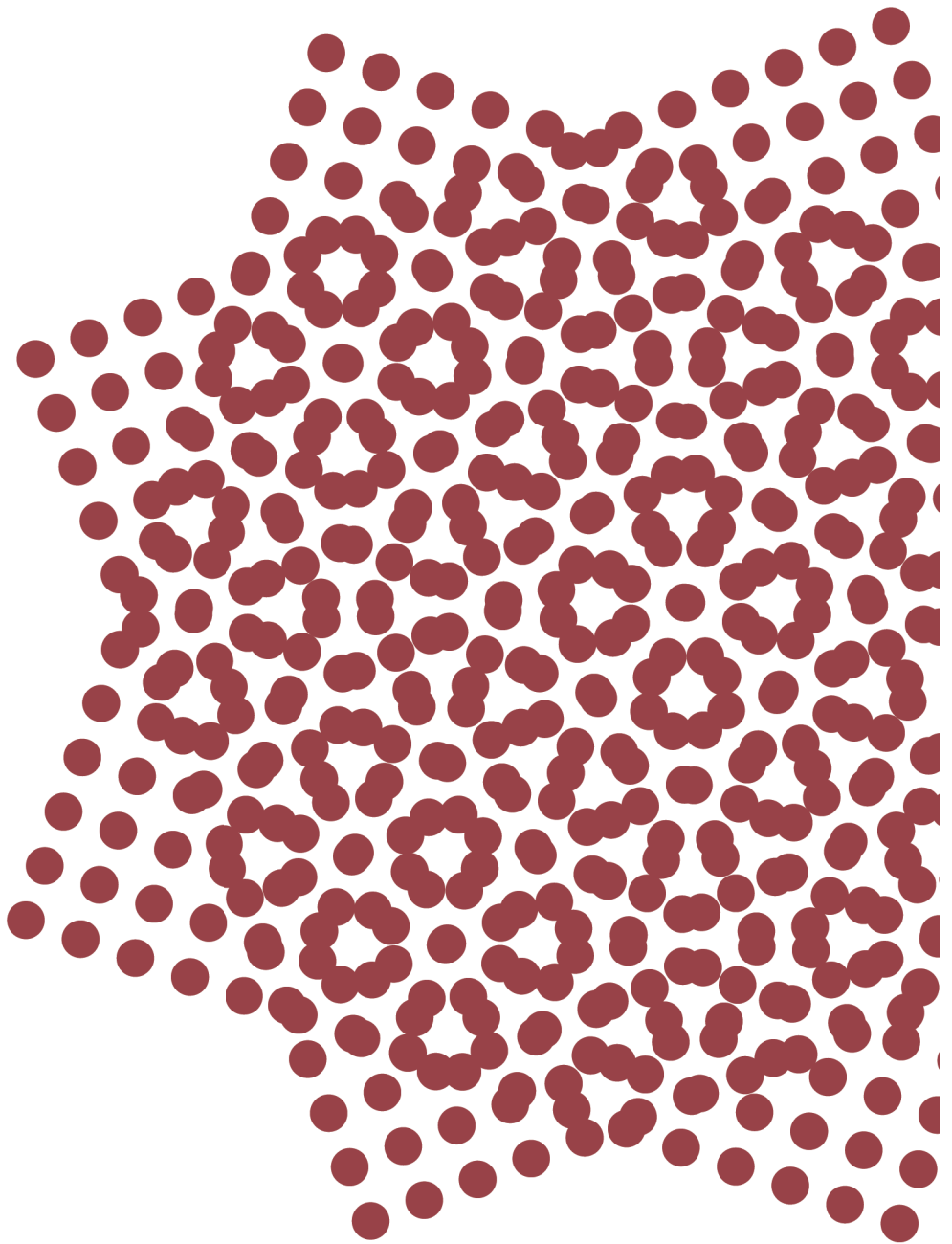
ustanovljena još od Uç Şerefeli, Sinān je svim fasadama dao jednak značaj. Osvjetljenost njegovih džamija je ravnomjerna i ugodna. Osim osvjetljenja, prozori određuju ritam na fasadama. Neki od njih imaju i višestruke namjene. Tako veliki prizemni pravokutni otvori, jedva malo uzdignuti od poda, omogućavaju boravak i vizuelnu povezanost s vanjskim prostorom.

Analizirajući razvojni put osmanske džamije XVI stoljeća, ova studija pokazuje da je Sinān sa Şehzade utemeljio klasični koncept jedinstvenog prostora, sa Süleymaniyom doveo klasični stil do vrhunca, a potom, nastavio da osuvremenjava prostornu koncepciju i izraz, što rezultira njegovim najzrelijim djelom, Selimiyom. Na kraju, ako bi se povukla paralela s arhitekturom suvremene džamije, može se zaključiti da je imitiranje klasične osmanske džamije od strane brojnih arhitekata današnjice sasvim suprotno pristupu velikog graditelja.

Literatura

- Erarslan, Alev. "An Essay on Byzantine Architectural Influence on the Spatial Organization of the Architect Sinan's Square Baldachin Single-Domed Mosques". *Zograf*, no. 42, University of Belgrade (2018): 165–79, doi:10.2298/ZOG1842165E.
- Erzen, Jale. "Sinan as Anti-Classicist". *Muqarnas*, vol. 5 (1988). doi:10.1163/22118993-90000223.
- Gebhard, David. "The Problem of Space in the Ottoman Mosque". *The Art Bulletin*, vol. 45, no. 3 (Sept. 1963): 271. doi:10.2307/3048101.
- Goodwin, Godfrey. *A History of Ottoman Architecture*. New York, NY: Thames and Hudson Ltd., 1971.
- Grabar, Oleg. "The Islamic Dome, Some Considerations". *Journal of the Society of Architectural Historians*, vol. 22, no. 4 (1963). doi:10.2307/988190.
- Kafescioglu, Cigdem. "In The Image of Rum': Ottoman Architectural Patronage in Sixteenth-Century Aleppo and Damascus", *Muqarnas*, vol. 16 (1999): 70. doi:10.2307/1523266.
- Kononenko, E. I. "Uç Şerefeli Mosque in Edirne and Its Place in the Ottoman Architecture". *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta, Iskusstvovedenie*, vol. 6, no. 4 (2016). doi:10.21638/11701/spbu15.2016.403.

- Kiel, Machiel. "The Quatrefoil Plan in Ottoman Architecture Reconsidered in Light of the 'Fethiye Mosque' of Athens". *Muqarnas Online*, vol. 19, no. 1 (2019). doi:10.1163/22118993_01901006.
- Kuban, Doğan. "The Style of Sinan's Domed Structures", *Muqarnas*, vol. 4, Brill Academic Publishers (1987): 72–97. doi:10.1163/22118993-90000209.
- Kuran, Aptullah. *The Mosque in Early Ottoman Architecture*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Necipoğlu, Gülru. "Creation of a National Genius: Sinan and the Historiography of 'Classical' Ottoman Architecture". *Muqarnas*, vol. 24 (2007): 141–83.
- Necipoğlu, Gülru. "Challenging the Past: Sinan and the Competitive Discourse of Early Modern Islamic Architecture". *Muqarnas*, vol. 10, no. Essays in Honor of Oleg Grabar (1993): 169–80.
- Necipoglu-Kafadar, Gulru. "The Suleymaniye Complex in Istanbul: An Interpretation". *Muqarnas*, vol. 3 (1985): 92. doi:10.2307/1523086.
- Ozdural, Alpay. "Sinan's Arsin: A Survey of Ottoman Architectural Metrology". *Muqarnas*, vol. 15 (1998): 101. doi:10.2307/1523279.
- Özer Filiz. "The Complexes Built by Sinan". *Environmental Design: Journal of the Islamic Environmental Design Research Centre* 1-2 (1987): 198–205.
- Özer, Bülent, "The Architect of Domed Mosques as a Master of Pluralism", *Environmental Design: Mimar Sinan, the Urban Vision* 1-2/6-6 (1987): 146–55.
- Redžić, Husref. *Studije o islamskoj arhitektonskoj baštini*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1983.
- Ünsal, Behçet. *Turkish Islamic Architecture: Seljuk to Ottoman*. London/ New York: Academy Editions/St. Martin's Press, 1973.





MEHMED KICO

Mesud Hafizović i prevođenje

Mehmed Kico

profesor na Fakultetu islamskih
nauka Univerziteta u Sarajevu

Ključne riječi

arabistika, prevodilaštvo,
prevođenje, prevodilačka
kultura, prevodilačko umijeće

Sažetak

Autorski radovi i prijevodi Mesuda Hafizovića, objavljeni na stranicama glasila islamskih obrazovno-odgojnih ustanova u Bosni i Hercegovini, u kojima je osvjetljavao važna pitanja iz arapske nauke o jeziku i temeljnih islamskih nauka, zaslužili su predstavljanje mlađim arabistima. Njegova saradnja sa glasilima je tekla u vrijeme kada je za objavljivanje radova iz arabistike na raspolaganju stajao samo godišnjak Orijentalnog instituta u Sarajevu *Prilozi za orijentalnu filologiju*. Nakon što sam u odgovarajućim tematskim radovima osvjetlio autorski opus Mesuda Hafizovića iz područja nauke o jeziku, opravdanim mi se čini nastojanje da pažnji preporučim i njegove prijevode, uvjeren da je on sebi izbio mjesto istaknutoga prevodioca među saradnicima datih glasila. Zanimajući brojna pohvalna obilježja prevodilačkoga rada Mesuda Hafizovića, ovdje se ukazuje prvenstveno na visoke ocjene semantičke pouzdanosti njegovih prijevoda u kojima on ničemu nije vrijednost i smisao mijenjao uproščavanjem ili opširnim reinterpretiranjem. Sarađujući kao prevodilac sa brojnim glasilima, Mesud Hafizović je znatno doprinio razvoju prevodilaštva kod nas i podizanju prevodilačke kulture na viši nivo.

Mesud Hafizović and Translation

مسعود حافظوفيتش والترجمة

Keywords:

Arabic studies, translation, translation culture, translation skills

الكلمات المفتاحية:

علم العربية، الترجمة، ثقافة الترجمة، مهارة الترجمة

Abstract:

The authorial works and translations by Mesud Hafizović, published in the journals of Islamic educational institutions in Bosnia and Herzegovina, in which he sheds light on important issues from the field of Arabic linguistics and fundamental Islamic sciences, deserve to be presented to younger Arabists. His cooperation with the journals took place at a time when only the yearbook of the Oriental Institute in Sarajevo, *Contributions to Oriental Philology*, was available for the publication of works on Arabic studies. After I have shed light on Mesud Hafizović's oeuvre in the field of linguistics in appropriate thematic works, it seems justified to me to bring attention to his translations, considering he has earned the position of a prominent translator among the contributors of these journals. Disregarding the many praiseworthy features of Mesud Hafizović's translation work, what should be emphasized in particular is the high semantic reliability of his translations, in which he neither by simplification nor by extensive reinterpretation changed the value or meaning of anything. Collaborating as a translator with numerous journals, Mesud Hafizović significantly contributed to the development of translation in our country, raising translation culture to a higher level.

الملخص:

إن بحوث مسعود حافظوفيتش الأصلية وترجماته المنشورة في صفحات مجلات المؤسسات التعليمية التربوية الإسلامية في البوسنة والهرسك، التي أضاء فيها القضايا المهمة في علم اللغة العربي والعلوم الإسلامية الأساسية، تستحق التقديم لعلماء العربية الشباب. كان مسعود حافظوفيتش يتعاون مع المجلات في العصر الذي ما كان من الممكن فيه نشر البحوث في علم العربية إلا في مجلة معهد الاستشراق في سراييفو. بعد أن ألقبت الضوء على المؤلفات الأصلية لمسعود حافظوفيتش في مجال علم اللغة، بدا لي مناسباً أن أهتم بترجماته وأنا أثق بأنه وفّر لنفسه مكان المترجم البارز بين متعاوني تلك المجلات. ويأغفال عديد من السمات الممدوحة لعمل مسعود حافظوفيتش مترجماً، يُشار هنا أولاً إلى درجات الثقة الدلالية المرتفعة لترجماته التي لم يغير فيها قيمة شيء ومعناه بالتبسيط أو إعادة الصوغ الواسعة. ويتعاونه مترجماً مع العديد من المجلات، أسهم مسعود حافظوفيتش كثيراً في تطوير الترجمة عندنا وارتفاع ثقافة الترجمة إلى مستوى أعلى.

Uvod¹

O dragome kolegi Mesudu Hafizoviću, uzornome nastavniku, istaknutome arabisti, vrijednome istraživaču, te vrsnom spisatelju i prevodiocu, povodom spomen-godišnjica sam izvijestio u tekstu pod naslovom “U spomen Mesudu Hafizoviću”,² navodeći ranije napise o njemu.³

Nedugo kasnije sam pristupio tematskom analiziranju njegovih autorskih radova iz područja zajedničke nam struke koja obuhvata arapsku filologiju⁴ i lingvističku arabistiku,⁵ uvjeren da je posthumno predstavljanje mlađim arabistima Mesud Hafizović zaslužio kao spisatelj koji je na stranicama islamskih obrazovno-odgojnih glasila u Bosni i Hercegovini najkonzistentnije razmatrao važna pitanja vezana uz arapsku nauku o jeziku i vladajuće zanimanje za nju kod nas i u našem bližem okruženju. On je to ustrajno radio u vrijeme kada je moderna lingvistika

- 1 Prof. dr. Mehmed Kico je bio profesor arapskog jezika na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu od 2002. do 2017. godine. Na ahiret preselio u aprilu 2018. godine. Rad se objavljuje posthumno.
- 2 *Preporod*, 15. mart 2017, Sarajevo, str. 56–57.
- 3 To su: Jusuf Ramić, “Savremena arapska lingvistika” (prikaz djela Mesuda Hafizovića *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa*), *Preporod*, XXVI/1995, 5/576, str. 23; Jusuf Ramić, “Merhum Mesud Hafizović (1947–2001)”, *Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 7, Sarajevo, 2001, str. 7–10; Mujesira Zimić-Gljiva, “U povodu smrti Mesuda Hafizovića”, *Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 7, Sarajevo, 2001, str. 11–13; “Magistrirao Mesud Hafizović” (redakcijska obavijest za javnost), *Islamska misao*, XII/90, br. 135, str. 24; Samir Beglerović, “Bibliografija radova rahmetli profesora Mesuda Hafizovića”, *Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 9, Sarajevo, 2004, str. 431–439, te Samir Beglerović i Kenan Čemo, “Tarih”, *Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 9, Sarajevo, 2004, str. 441–444.
- 4 U osvrtnu “Arapska filologija u radovima Mesuda Hafizovića” (*Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 21, Sarajevo, 2017, str. 149–164) analizirao sam njegove radove objavljene samo u *Zborniku radova* Fakulteta islamskih nauka: “Počeci izučavanja arapskog jezika” (*Zbornik ...*, br. 2, Sarajevo, 1987, str. 269–278), “Arapska gramatička literatura klasičnog perioda” (*Zbornik radova ...*, br. 4, Sarajevo, 1994, str. 93–108), “Izvori jezika kod arapskih filologa” (*Zbornik ...*, br. 7, Sarajevo, 2001, str. 15–27), “Predislamska proza” (*Zbornik ...*, br. 1, Sarajevo, 1982, str. 191–201), “Klasična arapska leksikografija” (*Zbornik ...*, br. 5, Sarajevo, 1996, str. 75–92) i “Fonetske studije u ranom periodu islama” (*Zbornik ...*, br. 3, Sarajevo, 1990, str. 127–141).
- 5 U osvrtnu pod naslovom “Lingvistička arabistika u radovima Mesuda Hafizovića” (*Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 22, Sarajevo, 2018, str. 181–196) analizirao sam njegove radove objavljene u različitim glasilima Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini: “Budućnost zajedničkog arapskog jezika”, *Islamska misao*, XII/90, br. 135, str. 25–30; “Ka jednostavnijem čitanju – prijepori i otpori na reformi arapskog pisma”, *Preporod*, XIX/90, br. 18, str. 28; “Ibrahim Enis – pionir savremenih lingvističkih studija u arapskom svijetu”, *Islamska misao*, XII/90, br. 135, str. 24–25; “Jugoslovenska lingvistička arabistika”, *Glasnik* Starješinstva Islamske zajednice, LIII/90, br. 5, str. 29–38; Dr. Teufik Muftić, *Klasična arapska stilistika*, *Takvim*, Sarajevo, 1999, str. 422–423; Dr. Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, *Takvim*, Sarajevo, 1999, str. 424–425.

pravila još nesigurne korake u našem akademskom prostoru, a za objavljivanje radova iz arapske lingvistike na raspolaganju stajao samo godišnjak Orijentalnog instituta u Sarajevu *Prilozi za orijentalnu filologiju*.

Pošto sam u spomenutim radovima “Arapska filologija u radovima Mesuda Hafizovića” i “Lingvistička arabistika u radovima Mesuda Hafizovića” u izvjesnoj mjeri osvijetlio autorski opus Mesuda Hafizovića iz područja nauke o jeziku, sada mi se opravdanim čini nastojanje da pažnju svratim na njegove prijevode i priloge vezane uz prevodilaštvo, sa uvjerenošću da je on za nedugoga života sebi izbio mjesto jednoga od najistaknutijih prevodilaca među saradnicima islamskih obrazovno-odgojnih ustanova u Bosni i Hercegovini.

Plodan prevodilački rad

Pogledom u kataloge bibliotečkih fondova u vlasništvu islamskih obrazovno-odgojnih ustanova u Bosni i Hercegovini, nije teško uvjeriti se da se Mesud Hafizović produktivno bavio prevodilačkim radom. Pored naslova navedenih u “Bibliografiji radova rahmetli profesora Mesuda Hafizovića” koju je sačinio Samir Beglerović, dosta zaslužnoj što se sada pojavljuje i ovaj osvrt na prevodilački rad Mesuda Hafizovića, opravdano je istaknuti da se može naići na neke naslove prevedenih knjiga koje autoru “Bibliografije...” nisu mogle biti poznate. Naime, neki prijevodi Mesuda Hafizovića, prvobitno razasuti po različitim glasilima datih ustanova, naknadno su sabrani i objavljeni u vidu zasebnih knjiga.

Dok je u fokusu istraživačkoga interesovanja Mesuda Hafizovića bila arabistika, a posebno arapska lingvistika, njegove prevodilačke uratke u jedinstvenu tematsku cjelinu uvezuju pitanja iz oblasti islamistike i modernome oživljavanju islamske preporoditeljske misli. U tom području je preveo i objavio znatan broj djela.

Kad se radi o prijevodima cjelovitih djela, za razliku od podataka iznesenih u “Bibliografiji...”, gdje se među knjigama

spominje samo *Humanost Muhammeda, a.s.*, Halida Muhameda Halida (Sarajevo, 1983) i sudjelovanje Mesuda Hafizovića u prevođenju komentara Kur'ana pod naslovom *U okrilju Kur'ana (Fi-Zilali l-Qur'ani)* Sejjida Kutba, u bibliotečkim fondovima se može utvrditi da je on preveo i sljedeća djela: *Vjerovanje u Boga* dž. š. Muhameda Behija (Sarajevo, 1977); *Allah* dr. Mustafe Mahmuda (Sarajevo, 1980); *Ramazanski post* dr. Muhameda Draza (Sarajevo, 1980); *Islam u službi čovječanstva* Ahmeda Seku Turea (Sarajevo, 1982); *Islamska ličnost u svjetlu Kur'ana* M. Abdulvehaba (Sarajevo, 1982) i *Put na hadž* Mustafe Mahmuda (Sarajevo, El-Kalem, 2001).

Pored toga, zajedno sa Ahmedom Smajlovićem, Jusufom Ramićem i Sabinom Berberović,⁶ Mesud Hafizović je preveo djelo *Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu* (Sarajevo, 1987) i to poglavlja: "Uticaj u istoriji" (str. 235–262) i "Uticaj u muzici" (str. 295–304).

Budući da je Mesud Hafizović aktivno djelovao i radni vijek proveo uglavnom u svojoj domovini, posredstvom sadržine prevođenih radova je nastojao obavještavati sunarodnike o kulturnim zbivanjima u svijetu iz predmeta svojih naučno-istraživačkih interesovanja. To uvjerljivo posvjedočuje popis njegovih prijevoda sa arapskog na bosanski jezik, koji sadrži uistinu zamašan i bogat niz naslova.

O prijevodima djela

Djelu *L'Islam au service du peuple*, gvinejskoga predsjednika, Ahmeda Seku Turea, u prijevodu na naš jezik Mesud Hafizović je vratio naslov sa značenjem francuskoga izvornika (*Islam u službi čovječanstva*), iako je tekst preuzimao sa arapskog prijevoda (u izvedbi Muḥammada al-Buḥārīja, Kairo, 1978) kojem je dat naslov *Al-Islāmu dīnu l-ḡamā'ati*, sa značenjem *Islam*

6 Usporediti: Jusuf Ramić, "Merhum Mesud Hafizović (1947–2001)", *Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, br. 7, Sarajevo, 2001, str. 9, gdje autor omaškom navodi ime Sabina Izetbegović.

vjera kolektivnosti. Od ukupno jedanaest, Mesud Hafizović je prethodno preveo i u *Islamskoj misli* objavio deset poglavlja te knjige, nakon čega se Uređivački odbor *Islamske misli* odlučio za štampanje djela, a prevođenje je, kako nam saopštava Ahmed Smajlović, “povjereno Mesudu Hafizoviću čiji ... prevodilački opus zavređuje pažnju i priznanje”.⁷

Prijevodu djela *Islamska ličnost u svjetlu Kur’ana*, Mustafe Abdu l-Wahida, egipatskoga istraživača, pridružena je bilješka o piscu, iz koje se saznaje da je živio u prvoj polovini prošlog stoljeća, te da je glavninu svoga djelovanja posvetio oživljavanju ideja i praktične primjene islamskih naučavanja u svrhe izgradnje ličnosti po modelu kakav nude temeljni izvori islamskoga naučavanja. Shodno tome, i za ovo djelo se može reći da je namijenjeno afirmativnom predstavljanju uvijek aktuelnoga arapskoislamskog reformizma i poželjnom usmjeravanju mladih naraštaja u djelatnoj borbi za bolju poziciju u svjetskom poretku zajednica.

Putopisno djelo Mustafe Mahmuda *Put na hadž*, našlo se, također, u predmetu prevodilačkoga zahvata Mesuda Hafizovića. “Naš čitalac ljepotu Mahmudovog pisanja u potpunosti može osjetiti, jer je prevodilac, ... Mesud Hafizović, svojim prevodilačkim iskustvom i izvrsnim poznavanjem arapskog jezika uspio da to pretoči na bosanski jezik tako da ovaj prijevod omogućava potpuni užitek u čitanju Mahmudovog *Put na hadž*”.⁸ Ovome prijevodu je priložena “Bilješka o prevodiocu” Jusufa Ramića (str. 75–79) u kojoj se, uz biografske podatke, izlažu prevodilački opus i zasluge Mesuda Hafizovića u prevođenju. U sklopu “Recenzije” (str. 80–81) Jusuf Ramić skreće pažnju na prilog naslovljen “Umjesto pogovora” Dželila al-Išrija (str. 61–74), u kojem je iznesen komentar praktičnih vrijednosti obimom nevelikoga, a sadržajno obuhvatnoga djela

7 Ahmed Smajlović, “Pogovor”, u: Ahmed Seku Ture, *Islam u službi čovječanstva*, Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Slovenije i Hrvatske, Sarajevo, 1982, str. 168.

8 Ibrahim Džananović, citat iz recenzije prijevodu, utisnut na zadnjoj korici knjige (El-Kalem, Sarajevo, 2001).

Mustafe Mahmuda u educiranju mlađih naraštaja u duhu naučavanja islama i šerijata.

U impresumu knjige *Allah* (Svjetlost, Sarajevo, 1980), također Mustafe Mahmuda, publiciste i književnika, pogrešno se kao prevodilac navodi Mesud Smajlović, vjerovatno usljed zabune zbog činjenice da je nekome od predstavnika izdavača kao poznato odzvanjalo prezime Smajlović, veoma utjecajnoga intelektualca i aktiviste, Ahmeda Smajlovića, istaknutoga zastupnika Islamske zajednice.

Djelu *Al-Iman* Muhammada al-Bahijja, egipatskoga naučnika, filozofa i predsjednika Akademije islamskih nauka Al-Azhar, koji je izborio zakon o reformi Al-Azhar, Mesud Hafizović u prijevodu daje naslov *Vjervanje u Boga dž.š.*, (NIŠRO Oslobođenje, Sarajevo, 1987), kako više odgovara našim sunarodnicima u oslovljavanju Stvoritelja svega i vjervanju u Njega. Tu se Mesud Hafizović potrudio i da iznese sažetu bilješku o vrijednome egipatskome modernome misliocu, čija preokupacija je bio što brži mentalni i ekonomski preobražaj arapskoga društva i cjelokupne muslimanske zajednice.

Pošto je to bilo vrijeme kad je Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini i bližem okruženju imala velika očekivanja od Al-Azhar i njegovih svršenika porijeklom iz naših krajeva, kroz prijevod 28 kratkih rasprava Muhammada al-Bahijja prevodilac je, kao svršenik toga uglednoga Univerziteta, pokazao kroz kakvu se literaturu mogu edukovati budući odgajatelji mlađih naraštaja pripadnika Islamske zajednice kod nas.

Djelo *Humanost Muhammeda, a. s.* (Insāniyyatu Muhamma-din salla l-Lahu ‘alayhi wa sallam), egipatskoga mislioca Kalida Muhammeda Kalida, koje je u drugom izdanju (1984. godine) doživjelo izvjesna jezička poboljšanja u prijevodu, najavljeno je kao “dragocjen doprinos naše izdavačke djelatnosti da čitaocu ponudi zanimljivo štivo”.⁹ Prema zapažanju Muhameda Mra-

9 Muhamed Mrahorović, “Uz drugo izdanje”, u: Halid Muhammed Halid, *Humanost Muhammeda, a. s.*, Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1984, str. 5.

horovića “prevodilac djela ... još jednom je pokazao da izvrsno vlada prevodilačkom disciplinom, te da vješto i s velikom suptilnošću, putem prevodilačke artikulacije umije pretakati duh arapskog u naš maternji jezik”.¹⁰ U sklopu “Bilješke o piscu” (str. 120–121) prevodilac, Mesud Hafizović, autora djela predstavlja kao profesora na Al-Azharu, poznatoga po “kritičkim gledištima, smionim mišljenjima i originalnim rješenjima na mnogim područjima islamskog angažovanja”, a povodom objavljivanja “prevoda ovoga kraćeg djela iz bogatoga islamskog opusa ovoga veoma plodnog mislioca i pisca”, prevodilac izražava nadu da će biti “podstrek za dalje izučavanje i prevođenje njegovog djela na našim prostorima” (str. 121).

Pogledi Mesuda Hafizovića na prevođenje

Impresivan prevodilački rad Mesuda Hafizovića, zastupljen sa desetak knjiga i približno sedamdeset radova, zaslužio je, dakako, zahvatanje tematskom analizom. Poželjno je ukazati na obilježja koja govore o prevodiočevome shvatanju uloge prevođenja u sklopu interlingvalnih i intertekstualnih tokova komuniciranja. Iz tih njegovih radova se, pored sudova o prevodilačkom umijeću, može izvući i zaključak o njegovim pogledima na društveni značaj prevođenja.

Uvjerenost da kod nas neopravdano vlada stav kako se prevođenje po specifičnim vrijednostima ne može izjednačiti s autorskim radom, usljed čega to polje djelovanja nije posebno isticano, bila je dovoljna za podsticaj da i prevođenje označim kao područje kojem je Mesud Hafizović dao svoj doprinos, svrstavajući se među naše najistaknutije prevodioce. Gledano sa stanovišta i kvaliteta i kvantiteta, prevođenje kod njega uistinu čini veoma plodno polje, dostojno razmatranja.

U vezi sa arapskim književnim jezikom iz vremena kada se najbrže širio i najdinamičnije razvijao, Mesud Hafizović je

¹⁰ Muhamed Mrahorović, “Uz drugo izdanje”, u: Halid Muhammed Halid, *Humanost Muhammeda, a.s.*, Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1984, str. 6.

uviđao da je, pored planiranja i kodifikacije, značajnu ulogu imalo i prevođenje grčkoga i perzijskoga kulturnog naslijeđa, kroz koje se leksika bogatila, a istovremeno se pospješivala i generativna sposobnost arapskog jezika.

Ako se ima u vidu da se najraniji prijevod Mesuda Hafizovića pojavio za studentskih dana (*Sukob generacija sa islamskog aspekta* Aiše Abdurrahman Bint eš-Šati, *Takvim*, 1973, str. 105–112), a najraniji autorski radovi nešto kasnije, zapravo 1980. godine (“Ramazan, mjesec krajnje pobožnosti”, *Islamska misao*, II, br. 24, str. 20, str. 5; “Hutba o hadžu”, *Islamska misao*, II, br. 24, str. 13–15.; “Tevba”, *Preporod*, XI, br. 16, str. 3), posvećeni uvijek aktuelnim temama iz područja obredoslovlja i islamskoga odgoja, može se primijetiti da je Mesud Hafizović tada, sa tek završenim dodiplomskim studijem, prevođenje i pisanje radova započinjao iznoseći svoje poglede na vladajuće prilike koje prate najvažnija opća pitanja vezana uz muslimansku zajednicu, a u razmatranje specijalističkih pitanja iz određenih naučnih disciplina ulazio je tek nakon što je odgovarajuće stručno obrazovanje stekao tokom postdiplomskih studija.

Završne opaske

Iako sva obilježja prevodilačkoga rada Mesuda Hafizovića u analitičkome osvrtu zaslužuju više pažnje, dovoljno je bilo ukazati na poglede potpisnika predgovora, pogovora i posebnih notica priloženih uz prijevode, sa visokim ocjenama vještine koju je on pokazao u svojim prijevodima. Kad se radi o odabiru građe za prevođenje, slobodno se može reći da je Mesudu Hafizoviću izvornike određivala njihova komunikacijska namjena. To uvjerljivo potvrđuju njegove prigodne bilješke u sklopu kojih je iznosio svoje viđenje sadržaja prevedenih tekstova.

Nije teško uvidjeti da u ukupnome prevodilačkom radu Mesuda Hafizovića, nema mjesta koja mogu navesti na pomisao da je on, sa bilo kojim izgovorom, zbog oskudice vremena ili istraživačke zauzetosti, ičemu vrijednost umanjio prekomjernim uproščavanjem ili opisnim reinterpetiranjem. Sudeći

prema rezultatima dobijenim putem testiranja jednog broja uzoraka, može se odgovorno tvrditi da prijevodi Mesuda Hafizovića ispunjavaju najvažniji zahtjev standarda, a to je semantička pouzdanost ostvarivana prilikom traženja ekvivalenata za leksiku jezika izvornika u ciljnom jeziku, koja odražava i treba štititi kulturalne i historijske posebnosti baštinika jezika izvornika.

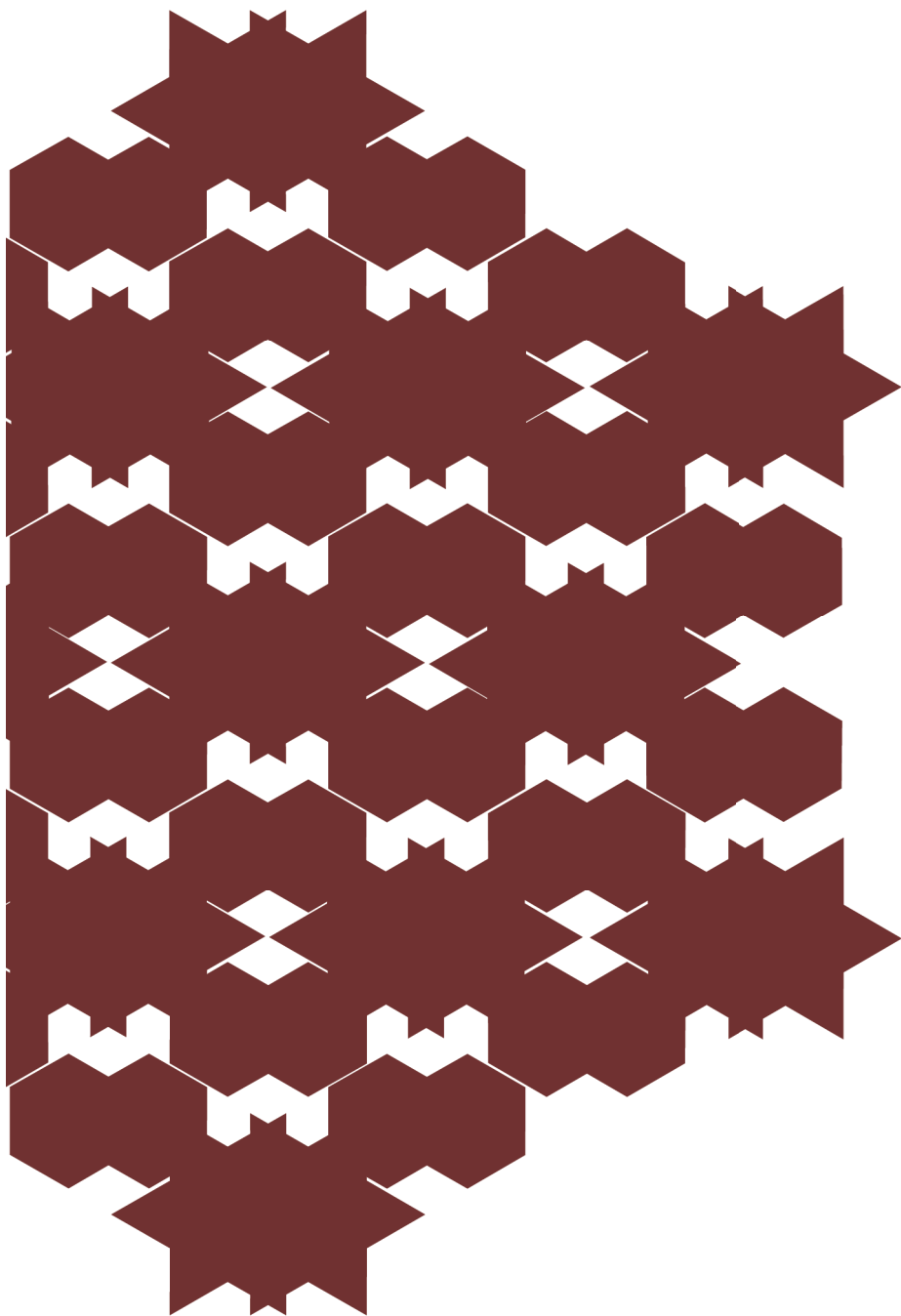
Vrijeme djelovanja Mesuda Hafizovića je bilo doba reafirmisanja orijentalistike u kojem je, nakon represivnog uplitanja komunizma u pitanja vjere, Pokret nesvrstanih zemalja davao svoje podsticajne plodove, a uporedo sa tim je raslo i interesovanje za arapski jezik.

Osjećajući tu pogodnost, kroz ustrajnu saradnju sa brojnim glasilima, Mesud Hafizović je putem prevođenja davao vrijedan dorinos podizanju prevodilačke kulture na viši stupanj.

Literatura

- Beglerović, Samir: "Bibliografija radova rahmetli profesora Mesuda Hafizovića", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 9, Sarajevo, 2004, str. 431–439.
- Beglerović, Samir; Ćemo, Kenan; "Tarih", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 9, Sarajevo, 2004, str. 441–444.
- Hafizović, Mesud: "Arapska gramatička literatura klasičnog perioda", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 4, Sarajevo, 1994, str. 93–108.
- Hafizović, Mesud: "Budućnost zajedničkog arapskog jezika", *Islamska misao*, XII/'90, br. 135, str. 25–30.
- Hafizović, Mesud: "Dr. Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*", *Takvim*, Sarajevo, 1999, str. 424–425.
- Hafizović, Mesud: Dr. Teufik Muftić, *Klasična arapska stilistika*, *Takvim*, Sarajevo, 1999, str. 422–423.
- Hafizović, Mesud: "Fonetske studije u ranom periodu islama", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 3, Sarajevo, 1990, str. 127–141.
- Hafizović, Mesud: "Ibrahim Enis – pionir savremenih lingvističkih studija u arapskom svijetu", *Islamska misao*, XII/'90, br. 135, str. 24–25.

- Hafizović, Mesud: "Izvori jezika kod arapskih filologa", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 7, Sarajevo, 2001, str. 15–27.
- Hafizović, Mesud: "Jugoslovenska lingvistička arabistika", *Glasnik Starješinstva islamske zajednice*, LIII/'90, br. 5, str. 29–38.
- Hafizović, Mesud: "Ka jednostavnijem čitanju – prijepori i otpori na reformi arapskog pisma", *Preporod*, XIX/'90, br. 18, str. 28.
- Hafizović, Mesud: "Klasična arapska leksikografija", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 5, Sarajevo, 1996, str. 75–92.
- Hafizović, Mesud: "Počeci izučavanja arapskog jezika", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 2, Sarajevo, 1987, str. 269–278.
- Hafizović, Mesud: "Predislamska proza", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 1, Sarajevo, 1982, str. 191–201.
- Kico, Mehmed: "Arapska filologija u radovima Mesuda Hafizovića", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 21, Sarajevo, 2017, str. 149–164.
- Kico, Mehmed: "Lingvistička arabistika u radovima Mesuda Hafizovića", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 22, Sarajevo, 2018, str. 181–196.
- Kico, Mehmed: "U spomen Mesudu Hafizoviću", *Preporod*, 15. mart 2017, Sarajevo, str. 56–57.
- "Magistrirao Mesud Hafizović" (redakcijska obavijest za javnost), *Islamska misao*, XII/'90, br. 135, str. 24.
- Mrahorović, Muhamed: "Uz drugo izdanje", u: Halid Muhammed Halid, *Humanost Muhammeda, a.s.*, Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1984, str. 5–6.
- Ramić, Jusuf: "Merhum Mesud Hafizović (1947–2001)", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 7, Sarajevo, 2001, str. 7–10.
- Ramić, Jusuf: "Savremena arapska lingvistika" (prikaz djela Mesuda Hafizovića *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa*), *Preporod*, XXVI/1995, 5/576, str. 23.
- Smajlović, Ahmed: "Pogovor", u: Ahmed Seku Ture, *Islam u službi čovječanstva*, Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Slovenije i Hrvatske, Sarajevo, 1982, str. 168.
- Zimić-Gljiva, Mujesira: "U povodu smrti Mesuda Hafizovića", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 7, Sarajevo, 2001, str. 11–13.



Bibliografija radova prof. Mehmeda Kice

Autorski radovi

Knjige

1. *Bosanski jezik i baštini*, El-Kalem, Sarajevo, 2001.
2. *Arapska jezikoslovna znanost*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003.
3. *Pogled u život i djelo Nedžiba Mahfuza*, Fakultet islamskih nauka – El-Kalem, Sarajevo, 2006.
4. *Ogledi u poetici prevođenja*, Fakultet islamskih nauka – El-Kalem, Sarajevo, 2010.
Dirasatun fi nazariyyati t-targamati (prijevod *Ogleda ...* na arapski jezik), preveo i predgovor napisao: dr. Gamalu d-Din Sayyid Muhammad, izdavač: Nacionalni centar za prevođenje, Kairo, 2014.
5. *Arabistika u "Prilozima za orijentalnu filologiju" od 1950. do 1975. godine*, El-Kalem, Sarajevo, 2011.
6. *Arapski jezik u prevođenju između Istoka i Zapada*, El-Kalem – Mula Sadra, Sarajevo, 2012.
7. *Arapska gramatika u vremenu – od logicizma do strukturalizma*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2013.
8. *Islamska književnost između arabizma i arabistike*, Hikmet, Sarajevo, 2015.
9. *Kosmopolitizam Nedžiba Mahfuza – u svjetlu translatologije i komunikologije*, El-Kalem, Sarajevo, 2016.
10. *Al-Fikru l-islamiyyu fi l-Busnati wa l-Harsak – naš'atuhu wa tatawwuruhi wa a'lamuhu*, El-Kalem, Sarajevo, 2016.
11. *Uvod u orijentalnu filologiju* (u koautorstvu sa Amrudinom Hajrićem), El-Kalem i Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2021.

Tekstovi

1. "Studij arapskog jezika u *Prilozima za orijentalnu filologiju* od 1950. do 1975. godine", *Studia philologica*, br. 1–2/1981, Priština, 1981, str. 245–257.
2. "Bosanski jezik je istorijska činjenica", *Alem*, KDM Preporod, Novi Travnik, br. 2, septembar – oktobar 1994, str. 13–15.
3. "Bosanski jezik u igrama velikodržavnih politika", *Alem*, KDM Preporod, Novi Travnik, br. 3, novembar – decembar 1994, str. 10–12.
4. "Ciljevi i posljedice igara oko bosanskog jezika", *Alem*, KDM Preporod, Novi Travnik, br. 4, januar – februar 1995, 14–15.
5. "Bosanski jezik – jezik pokopanog identiteta", *Alem*, KDM Preporod, Novi Travnik, br. 5, mart – april 1995, str. 14–16.
6. "O istorijskom razvoju bosanskog jezika", *Alem*, KDM Preporod, Novi Travnik, br. 6, maj – juni 1995, str. 11–12.
7. "Bosanski jezik u globalnim kulturnoistorijskim prilikama na slovenskom jugu", *Alem*, KDM Preporod, Novi Travnik, br. 7, juli – august 1995, str. 12–14.
8. "O arealu bosanskog jezika", *Alem*, KDM Preporod, Novi Travnik, br. 8, septembar – oktobar 1995, str. 10–12.
9. "Bosanski jezik u stavovima pojedinih autoriteta nemuslimana", *Alem*, KDM Preporod, Novi Travnik, br. 9, novembar – decembar 1995, str. 14–16.
10. "Historija za sadašnjost i budućnost", *Hercegovina*, br. 10, Mostar, 1998, str. 207–212.
11. "Arabistika u *Prilozima za orijentalnu filologiju* od 1950. do 1975. godine – hercegovačka komponenta", *Hercegovina*, br. 11–12, Mostar, 2000, str. 273–288.
12. "Bosanskohercegovačka arabistika između bošnjačkog okrilja i jugoslovenskog pokroviteljstva", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 8, Sarajevo, 2002, str. 275–289.
13. "Arapske škole gramatičara", *Behar*, br. 6, BZK Preporod, Zagreb, 2002, str. 20–23.
14. "Fragmenti iz djela *Islamska umjetnost* dr. Affifa al-Bahnasi-ja (Al-Fann al-islami, Dimašq, 1986), priredio Mehmed Kico, *Hercegovina*, br. 15–16, Mostar, 2003, str. 199–213.
15. "Lingvističko djelo prof. dr. Teufika Muftića (1918–2003)", *Zbornik radova Islamske pedagoške akademije*, br. 2, Zenica, 2004, str. 147–166.

16. "Arapske gramatičarske škole i akteri", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 9, Sarajevo, 2004, str. 276–290.
17. "Ideologija i jezik", *Godišnjak* za 2005. godinu, Bošnjačka zajednica kulture Preporod – Općinsko društvo Bugojno, str. 135–146.
18. "Nedžib Mahfuz i odbrana književnog jezika", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 10, Sarajevo, 2005, str. 333–352.
19. "Filozofija jezika kod Al-Farabija", *Zbornik radova Islamske pedagoške akademije*, br. 3, Zenica, 2005, str. 89–106.
20. "Neke pretpostavke dobrog prevođenja", *Glasnik Rijasetu islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 1–2, Sarajevo, 2006, str. 74–84.
21. "Prevođenje kao prenošenje iz jedne kulture u drugu", *Glasnik Rijasetu islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 3–4, Sarajevo, 2006, str. 250–261.
22. "Prevođenje kao umijeće i nauka", *Znakovi vremena*, br. 31, Sarajevo, 2006, str. 166–178.
23. "Historijski pogled u teorije prevođenja", *Glasnik Rijasetu islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 7–8, Sarajevo, 2006, str. 745–756.
24. "Teorije prevođenja i prevođenje Kur'ana", *Glasnik Rijasetu islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 9–10, Sarajevo, 2006, str. 914–926.
25. "Vjernost u prevođenju", *Pismo Bosanskoga filološkog društva*, Sarajevo, 2006, br. IV/I, str. 11–24.
26. "Povezanost prevođenja s drugim disciplinama", *Glasnik Rijasetu islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 11–12, Sarajevo, 2006, str. 1113–1119.
27. "Kulturološke teorije prevođenja", *Znakovi vremena*, br. 33, Kulturni centar Ibn Sina, Sarajevo, 2007, str. 176–188.
28. "Specifičnosti arapskog jezika i teškoće u prevođenju", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, br. 12, Sarajevo, 2007, str. 271–285.
29. "Lingvistika i prevođenje", *Glasnik Rijasetu islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 3–4, Sarajevo, 2007, str. 223–238.
30. "Funkcionalističke teorije prevođenja", *Znakovi vremena*, br. 34, Kulturni centar Ibn Sina, Sarajevo, 2007, str. 166–178.

31. "Arabizacija i prevođenje", *Glasnik Rijasetu islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 9–10, Sarajevo, 2007, str. 837–852.
32. "O teškoćama u prevođenju", *Glasnik Rijasetu islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 1–2, Sarajevo, 2008, str. 100–115.
33. "Arapsko prijevodno posredovanje među kulturama", *Znakovi vremena*, br. 41–42, Kulturni centar Ibn Sina, Sarajevo, 2009, str. 179–188.
34. "Teorije prevođenja i planiranje prevodilačke djelatnosti", *Zbornik radova Islamska literatura i BiH – Trend i perspektiva*, Medžlis islamske zajednice Tuzla, Tuzla, 2009, str. 11–21.
35. "Za ispravno razumijevanje obnove i reformisanja moderne islamske misli", *Preporod*, 15. 02. 2009, str. 40–41.
36. "Ahmed Smajlović i prevođenje", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 13, Sarajevo, 2009, str. 99–120.
37. "Prevođenje kao užitek i zanimanje u praksi Dr. Gamalu d-Dina Sayyida Muhammada", *Preporod*, 15–30. novembar, 2010, Sarajevo, str. 32–33.
38. "Arapski jezik u kulturnoj razmjeni među zajednicama u dodiru", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 14, Sarajevo 2010, str. 291–304.
39. "Časopis – najraširenije periodično glasilo", *Novi Muallim*, br. 42, Sarajevo, 2010, str. 106–111.
40. "Vodič kroz imena orijentalista", *Novi Muallim*, br. 45, Sarajevo, 2011, str. 87–96.
41. "Prevođenje u razvoju arabistike – prema zapažanjima Ahmeda Smajlovića u djelu *Falsafatu l-istišraqi wa asaruha fi l-adabi l-'arabiyyi l-mu'asiri*", *Znakovi vremena*, br. 50, Sarajevo, 2011, str. 255–269.
42. "Prevođenje u prenošenju nauka na Zapad, prema djelima Zigrid Hunke", *Glasnik Rijasetu islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 3–4, Sarajevo, 2011, str. 276–286.
43. "O prijevodima *Kelile i Dimne*", *Beharistan*, br. 16, Kulturni centar IR Iran, Sarajevo, 2011, str. 51–63.
44. "Jezikoslovna znanost u Endelusu i posebna obilježja", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, br. 15, Sarajevo, 2011, str. 301–317.
45. "Al-Gazalijev doprinos raspravljanju o jezičkom znaku", *Glasnik Rijasetu islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 3–4, Sarajevo, 2012, str. 257–265.

46. "O mogućnostima prevođenja u razvoju integrativne bioetike", *Godišnjak Medžlisa Islamske zajednice u Tuzli*, br. 2, Tuzla, 2011, str. 107–119.
47. "O mogućnostima prevođenja u razvoju integrativne bioetike", sažetci na hrvatskom i engleskom objavljeni na str. 80–81. zbornika, *Jedanaesti Lošinjski dani bioetike*, svibanj 2012, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2012. <http://www.hrfd.hr/u/dokumenti/LDB2012%20publ.pdf>.
48. "Žena u romanima Nedžiba Mahfuza", *Znakovi vremena*, br. 57–58, Sarajevo, 2012, str. 323–344.
49. "Perzijanac Ibnu l-Muqaffa' prvi istaknuti prevodilac kod Arapa", *Beharistan*, br. 24, Kulturni centar IR Iran, Sarajevo, 2013, str. 91–103.
50. "Arabizam i arabistika", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 16, Sarajevo, 2013, str. 183–198.
51. "Svjetlost kao metafora u naslovima nekih djela Fethullaha Gulena", *Godišnjak Medžlisa islamske zajednice u Tuzli*, br. 3, Tuzla, 2012, str. 33–44.
52. "Svjetovnost u književnom djelu Muhammeda Ikbala", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 17, Sarajevo, 2014, str. 141–153.
53. "Naravi tragedije u romanima Nedžiba Mahfuza", *Novi Muallim*, br. 57, Sarajevo, 2014, str. 95–100.
54. "Hafiz Širazi u djelima arapskih spisatelja", *Znakovi vremena*, br. 63, Sarajevo, 2014, str. 319–330.
55. "Kosmopolitizam Nedžiba Mahfuza u ogledalu prevođenja", *Znakovi vremena*, br. 65/66, Sarajevo, 2014, str. 261–270.
56. "Arabizacija i okcidentologija u teoriji i praksi", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 18, Sarajevo, 2015, str. 145–158.
57. "Feti Mehdiu – kratak životopis i osvrt na radove objavljene u periodici na bosanskom / hrvatskom / srpskom jeziku", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 18, Sarajevo, 2015, str. 193–206.
58. "Feti Mehdiu dhe punimet në gjuhën boshnjako-kroato-serbe", preveo: Ismail Rexhepi, *Edukata islame – revistë shkencore kulturore islame*, nr. 109, Prishtinë, 2015, str. 240–257.
59. Për kontributet e prof. Feti Mehdiut në orientalistikë dhe në arsimen e latrë", *Perla – revistë shkencore - kulturore*, nr. 1, Tiranë, 2015, str. 109–116.

60. "O jezičkoj svijesti – u svjetlu iskustava o arapskoj nauci o jeziku", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 19, Sarajevo, 2016, str. 103–114.
61. "Utjecaji globalizacije na arapski jezik", *Zbornik radova Islamskoga pedagoškog fakulteta*, br. 14, Zenica, 2016, str. 303–314.
62. "O razvoju arapske leksike", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 20, Sarajevo, 2017, str. 147–160.
63. Sa Samirom Beglerovićem, "Nubzatun 'an kitab *Falsafatu l-istišraqi wa asaruha fi l-adabi l-'arabiyyi l-hadisi wa mu'allifihi Ahmad Smaylufitš*", *Zbornik radova Islamskoga pedagoškog fakulteta u Zenici*, br. 15, Zenica, 2017, str. 295–298.
64. "Arapska filologija u radovima Mesuda Hafizovića", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 21, Sarajevo, 2017, str. 149–164.
65. "Lingvistička arabistika u radovima Mesuda Hafizovića", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 22, Sarajevo, 2018, str. 181–196.
66. "Mesud Hafizović i prevođenje", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 26, Sarajevo, 2022.

Eseji

1. "Ni zemlja za stratište niti narod za gubulište", esej (prvi dio), *Alem*, List za kulturu i društvena pitanja, KDM Preporod, Novi Travnik, br. 3. novembar – decembar 1994, str. 8–10.
2. "Ni zemlja za stratište niti narod za gubulište", esej (drugi dio), *Alem*, KDM Preporod, Novi Travnik, br. 4. januar – februar 1995, str. 9–11.
3. "Ni zemlja za stratište niti narod za gubulište", esej (treći dio), *Alem*, KDM Preporod, Novi Travnik, br. 5. mart – april 1995, str. 10–11.
4. "Ni zemlja za stratište niti narod za gubulište", esej (četvrti dio), *Alem*, KDM Preporod, Novi Travnik, br. 6. maj – juni 1995, str. 7–8.

Predgovori i pogovori

1. "Prilog lakšem razumijevanju", pogovor prijevodu romana *Živi u mrtvom moru*, jordanskog pisca Munisa Rezaza (prijevod: Mehmed Kico, Arabica ZID), Sarajevo, 1998, str. 220–225.

2. "Predgovor", prijevodu romana *Kao u hiljadu i jednoj noći* Nedžiba Mahfuza (BZK Preporod) Travnik, 2001, str. 7–10.
3. "Epopeja kao živo pamćenje", pogovor prijevodu epskog romana *Antar sin Šeddadov* (prijevod: Mehmed Kico, Bemust, Sarajevo, 2002, str. 487–502.
4. "Riječ s povodom" (pogovor bosanskom izdanju djela: *Metodologija tumačenja Kur'ana u hanefijskome mezhebu* (Safwat Halilufiš, *Al-Imam Abu Bakr al-Razi al-Gassas wa manhaguh fi al-tafsir*), prijevod: Mehmed Kico, Fakultet islamskih nauka – El-Kalem, Sarajevo, 2004, str. 649–651.
5. "Recenzija", tekst kao pogovor knjizi *Kako prevoditi Kur'an* Jusufa Ramića, (Bihać, 2007), str. 193–198.
6. "Prevodiočeva zapažanja", predgovor bosanskom izdanju djela *Filozofija orijentalistike i njen utjecaj na savremenu arapsku književnost* (Ahmed Smajlović, *Falsafatu l-istišraqi wa asaruha fi l-adabi l-'arabiyyi l-mu'asiri*), prijevod: Mehmed Kico, El-Kalem – Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2012.

Članci

1. "Suverenost Bosne i Hercegovine kroz historiju", *Travnički ljljani*, Travnik, 10. juni 1994, str. 18.
2. "Klanjanje po sunnetu", *Alem*, KDM Preporod, Novi Travnik, br. 3, novembar – decembar 1994, str. 15–16.
3. "Učenje lekcije i ponavljanje gradiva", *Alem*, KDM Preporod, Novi Travnik, br. 7, juli – august 1995, str. 8–9.
4. "Povodom objavljivanja jednog djela", *Divan*, List Bošnjačke zajednice kulture Preporod, Općinsko društvo Travnik, br. 46, god. VII, Travnik, 2000, str. 46–47.
5. "Odgovor na ukazanu pažnju – prisjećanja povodom smrti Nedžiba Mahfuza", *Oslobođenje*, 14. 09. 2006, str. 36.
6. "U spomen Mesudu Hafizoviću", *Preporod*, 15. mart 2017, Sarajevo, str. 56–57.

Bibliografije

1. "Bibliografija arabistike u Prilozima za orijentalnu filologiju od 1950. do 1975. godine", *Zbornik Filozofskog fakulteta u Prištini*, br. 16-17/1981-82, str. 229–256.
2. "Bibliografija radova o položaju Bošnjaka muslimana i bošnjačkoj kulturi", *Divan*, Kulturno društvo muslimana Preporod, Travnik, br. 15, april 1994, str. 16–17.

Ocjene i prikazi

1. Ahmad Qabiš, *Tarihu š-ši' ri l-'arabiyyi l-hadisi*, Prilozi za orijentalnu filologiju, br. 32–33, Sarajevo, 1982–83/1984, str. 309.
2. Ibn Kasir, *Qasasu l-anbiya'i* (prijevod: Ahmed Adilović, *Kazivanja o vjerovjesnicima*), Organizacija aktivne islamske omladine BiH, Novi horizonti, Zenica, 1997.
3. Ebu Hamid al-Gazali, *Kitabu esrari tilavetil-Kur'an*, (prijevod: Džemail Ibranović, *Tajne učenja Kur'ana*), Odbor islamske zajednice Travnik, Travnik, 1997, Novi horizonti, br. 7.
4. Dr. Amir Ljubović: *Nad Bašagićevom zaostavštinom*, Arhiv Hercegovine u Mostaru, Mostar 1998, 126 str. + 16 listova s tablama: faksimili i ilustracije; 24 cm., Glasnik Rijaseta islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, br. 11–12, Sarajevo, 1998, str. 1433–1436.
5. Dr. Teufik Muftić: *Gramatika arapskog jezika*, Ljiljan, Sarajevo, 1998, 878 str., 24 cm., Prilozi za orijentalnu filologiju, br. 47–48/1997–98, Sarajevo, 1999, str. 201–204.
6. Safwat Mustafa Halilufitiš, *Al-Imam Abu Bakr al-Razi al-Gassas wa manhaghu fi al-tafsir* (Dr Safvet /Mustafa/ Halilović, *Imam Ebu Bakr ar-Razi al-Džessas i njegova tefsirska metodologija*), Dar al-islam, Al-Qahira, 2001, 638 str., 24 cm., Preporod, br. 717, 15. 10. 2001.
7. *Doprinos tefsirskoj znanosti* (osvrt na djelo: Safwat Mustafa Halilufitiš, *Al-Imam Abu Bakr al-Razi al-Gassas wa manhaghu fi al-tafsir* (Dr Safvet /Mustafa/ Halilović, *Imam Ebu Bakr Razi Džessas i njegova tefsirska metodologija*), Dar al-islam, Al-Qahira, 2001), Novi horizonti, br. 27, Zenica, 2001, str. 46–47.
8. Adnan Silajdžić, *40 hadisa sa komentarom*, Fakultet islamskih nauka – El-Kalem, Sarajevo, 2005, 267 str., Novi Horizonti, br. 73, Zenica, septembar 2005, str. 59.
9. Gamalud-din Sayyid Muhammad, *Al-Bašaniqatu – at-tarihu wa s-saqafatu*, Al-Maglisu l-a'la li s-saqafati, Kairo, 2007, 215 strana, Preporod, br. 16/858, 15. august 2007.
10. Amrudin Hajrić, *Kur'an kao standard arapskog jezika*, El-Kalem – Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2016, pod redakcijskim naslovom "Utjecaj jezika Kur'ana", Preporod, br. 20, 15. oktobar 2016, str. 40–41.

Prijevod

Knjige

1. *Živi u Mrtvome moru* (Mu'nis ar-Razzaz, *Al-Ahya'u fi l-Bahri l-mayyiti*, roman, prijevod i pogovor), Zid, Sarajevo, 1998.
2. *Blistavi dragulj. Životopisi učenjaka i pjesnika iz Bosne* (Muhammad al-Kangi, *Al-Gawharu l-asna fi taragim 'ulama'i wa šu'ara'i Busna*, prijevod, uvodna bilješka), u: Mehmed Handžić, *Teme iz književne historije*, Izabrana djela Mehmeda Handžića, Knjiga 1, Ogledalo, Sarajevo, 1999, str. 33–307.
3. *Razgovori na Nilu* (Nagib Mahfuz, *Sarsaratun fawqa n-Nili*, roman, prijevod i predgovor), Svjetlost, Sarajevo, 2000.
4. *Koncept izučavanja islamske historije* (Muhammad 'Umhazun, *Manhagu dirasati t-tarihi l-'islamiyyi*, naučna rasprava, prijevod), El-Kalem, Sarajevo, 2001.
5. *Kao u 1000 noći* (Nagib Mahfuz, *Layali alfi laylatin*, roman, prijevod i predgovor), BZK Preporod, Travnik, 2001.
6. *Antar sin Šedadov* ('*Antar ibn Šaddad*, epski roman I-II, prijevod i predgovor), Bemust, Sarajevo, 2002.
7. *Moderna arapska književnost – Porodica Al-Muwaylihi i njeni uticaji u književnosti* (Yusuf Ramitš, *Usratu l-Muwaylihi wa asaruha fi l-adabi al-'arabiyyi l-hadisi*), Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003.
8. *Bosna i Hercegovina – zločin stoljeća* (Ahmead Bahgat, *Busna wa l-Harsak - Garimatu l-'asri*), El-Kalem, Sarajevo, 2004.
9. *Metodologija tumačenja Kur'ana u hanefijskome mezhebu* (Safwat Halilufiš, *Al-Imamu Abu Bakr ar-Razi al-Gassas wa manhaguh fi t-tafsir*, prijevod i pogovor), Fakultet islamskih nauka – El-Kalem, Sarajevo, 2004.
10. *Novi Kairo* (Nagib Mahfuz, *Al-Qahiratu l-gadidatu*), roman, Šahinpašić, Sarajevo, 2005.
11. *Pansion Miramar* (Nagib Mahfuz, *Miramar*), roman, Šahinpašić, Sarajevo, 2005.
12. *Lopov i psi* (Nagib Mahfuz, *Al-Lissu wa l-kilabu*), roman, Šahinpašić, Sarajevo, 2005.
13. *Kvart Han al-Halili* (Nagib Mahfuz, *Han al-Halili*), roman, Šahinpašić, Sarajevo, 2005. (245 strana).
14. *Sa Safvetom Halilovićem, Ličnost posljednjeg Allahovog poslanika* (Muhammed Rawwas Qal'ahgi, *Dirasatun tahliliyyatun li šahsiyyati r-Rasul Muhammad s.a.w.s.*, Dar al-Nafa'is,

- Bejrut, 1998), El-Kalem, Sarajevo – Islamski pedagoški fakultet, Zenica, 2006; El-Kelimeh, Novi Pazar, 2012.
15. *Smisao kušnje* (Ibn Qayyim al-Gawziya, *Hikmatu l-ibtıla'i*), Bookline, Sarajevo, 2006; drugo izdanje, Sarajevo, 2006.
 16. *Svjetska unija islamskih učenjaka, Islamska povelja* (u knjizi *Rezolucija Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini o tumačenju islama i drugi tekstovi*, str. 61–194), preveli Safvet Halilović i Mehmed Kico, El-Kalem, Sarajevo, 2006.
 17. *Svjetska unija islamskih učenjaka, Islamska povelja*, preveli Safvet Halilović i Mehmed Kico, El-Kalem – Svjetska unija islamskih učenjaka, Sarajevo, 2010.
 18. *Ogledala* (Nagib Mahfuz, *Al-Maraya*), roman, Šahinpašić, Sarajevo, 2008.
 19. *Poštovani gospodin* (Nagib Mahfuz, *As-Sayyidu l-muhtaram*), roman, Šahinpašić, Sarajevo, 2008.
 20. *Ljubav na kiši* (Nagib Mahfuz, *Al-Hubbu tahta l-matari*), roman, Šahinpašić, Sarajevo, 2008.
 21. *Osnovi islamske pedagogije* (Abdu l-Halim Mahmud, *Tarbiyatu n-naši'i l-muslimi*), El-Kelimeh, Novi Pazar, 2008.
 22. *Teorija evolucije i istina o stvaranju* (Fethulah Gulen, *Nazarriyyatu t-tatawwuri wa haqiqatu l-halqi*), El-Kalem, Sarajevo, 2010.
 23. *Kur'anska svjetlost na nebu spoznaje* (Fethulah Gulen, *Adwa'un qur'aniyyatun fi sama'i l-wigdani*), El-Kalem, Sarajevo, 2011.
 24. *Filozofija orijentalistike i njen utjecaj na savremenu arapsku književnost* (Ahmad Smaylufitš, *Faksafatu l-istišraqi wa asaruha fi l-adabi l-'arabiyyi l-mu'asiri*), El-Kalem – Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2012. (Na 25. Međunarodnom sajmu knjiga u Sarajevu, 17–22. 04. 2013, djelu je dodijeljena Diploma za nauku).
 25. *Božije određenje – kader, u svjetlu Kur'ana i Sunneta* (Fethulah Gulen, *Al-Qadaru fi daw'i l-Kitabi wa s-Sunnati*), El-Kalem – Hikjmet, Sarajevo, 2013.
 26. *Mi gradimo zamak za dušu* (Fethullah Gulen, *Wa nahnu nuqimu sarha r-ruhi*), El-Kalem – Hikjmet, 2013.
 27. *Mi gradimo svoju civilizaciju* (Fethullah Gulen, *Wa nahnu nabni hadaratana*), El-Kalem – Hikjmet, 2013.
 28. *Said Nursi književnik humanizma* (Hasan el-Emrani, *An-Nursi adibu l-insaniyyati*), Hikjmet, Sarajevo, 2013.

29. *Melodije duše* (Fethullah Gulen, *Taranimu ruhin wa šaganu qalbin*), El-Kalem – Hikjmet, Sarajevo, 2013.
30. *Muslimani i drugi* (*Nahnu wa l-aharun*), prijevod: Mehmed Kico – Amrudin Hajrić, Centar za dijalog – Vesatija – El-Kalem, Sarajevo, 2013.
31. Yusuf al-Qaradawi, *Islam i umjetnost* (*Al-Islamu wa l-fannu*), prijevod s arapskog: Mehmed Kico (zajedno sa: Yusuf al-Qaradawi, *Položaj žene u islamu*, prijevod s engleskog: Nusret Isanović), Planjax, Tešanj, 2014.
32. Izvještaj sa simpozija *Budućnost reformisanja u islamskom svijetu – uporedna iskustva s turskim pokretom Fethullaha Gülena* (Univerzitet arapskih zemalja, Kairo, 19–22. oktobar 2009), u: *Hira*, tematski suplement, www.fgulen.com/ba.

Tekstovi

1. *Japan može biti uzor Zapadu u odnosu prema islamu*, Iz časopisa Al-Mustaqbalu l-islamiyyu, br. 112, Novi horizonti, br. 21, Zenica 2001, str. 53–55.
2. Dr. Gamalu d-Din Sayyid Muhammad, “Prevođenje iz bosanske književnosti i književnosti Južnih Slavena na arapski jezik”, Glasnik Rijasetu IZ BiH, br. 11–12, Sarajevo, 2010, str. 1120–1129.
3. Al-Azharova proklamacija o budućem ustrojstvu Egipta, s arapskog preveli Mehmed Kico i Safvet Halilović, Novi Horizonti, Zenica, januar 2012, str. 11–12.
4. Proglas Vijeća povjerenika Svjetske Unije islamskih učenjaka – Ka civilizacijskom buđenju duha muslimanske zajednice (kraći izvodi), Preporod, 1. januar 2012, str. 18.
5. Proglas Vijeća povjerenika Svjetske Unije islamskih učenjaka (integralan tekst), <http://www.islambosna.ba/islam/fikh/43087>.
6. ‘Umar ‘Abdu l-‘Aziz al-‘Ani, Kiritički osvrt na neke pojmove koji uzrokuju pojavu islamofobije, Zbornik radova Uzroci i prevencija islamofobije Naučne konferencije s međunarodnim učešćem, Islamski pedagoški fakultet u Zenici, Zenica, 2013, str. 81–109.
7. Sulaiman Durejj ‘Ali Durejj ‘Alazemi, Islamska tolerancija i njena uloga u obuzdavanju islamofobije, Zbornik radova Uzroci i prevencija islamofobije Naučne konferencije s međunarodnim učešćem, Islamski pedagoški fakultet u Zenici, Zenica, 2013, str. 197–223.

Intervjui

1. “‘Ālamayyatu Nağib Mahfuz”, *Al-Ahrām*, Kairo, 28. 01. 2004.
2. “*Misr tuhafizu ala lubbi l-hadarati l-islamiyyati wa lan nansa mawqifaha min muslimi al-Busna*”, intervju dat Salwi al-Annani, u: *Al-Ahram*, 04. 04. 2004, Kairo, 2004, str. 25.
3. “O tradicijama proslavljanja Nove godine” (Mozaik religija), BHT, 12. 01. 2008.
4. “Umijeće prevođenja” (Dimenzija više), BHT, 05. 12. 2008.
5. *Pravci razvoja moderne islamske misli u Bosni i Hercegovini*, “Al-Yawm”, Aleksandrija, 19. 01. 2009.
6. *Društveni položaj žene u romanima Nedžiba Mahfuza u svjetlu usporedbe s položajem muslimanke u Bosni i Hercegovini*, Egipatska državna televizija (Emisija Kairski salon), 24. 01. 2009.
7. Gostovanje na Radio BIR u emisiji *Čovjek i vrijeme*, izlaganje *O liku i djelu arabiste prof. dr. Teufika Muftića*, 14. 10. 2009.
8. “Bošnjaci su nepripremljeni za odbranu svog jezika”, *Novo vrijeme* (digitalno), 09. 11. 2015.

Zehra Alispahić

vanredna profesorica na Katedri
za filologiju Kur’ana

Amira Trnka-Uzunović

vanredna profesorica na Katedri
za filologiju Kur’ana

Vedad Hurić

asistent na Katedri za
filologiju Kur’ana