



ZBORNIK RADOVA FAKULTETA ISLAMSKE NAUKE
PROCEEDINGS OF THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES

SARAJEVO 2024

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

U OVOM BROJU PIŠU /
THEY WRITE IN THIS ISSUE

29/2024

Zuhdija Hasanović
Adnan Srebrenica
Kenan Musić
Dženan Pleho
Fadilj Maljoki
Vahid Fazlović
Nedim Begović
Ahmed Hatunić

Samedin Kadić
Amrudin Hajrić
Zehra Alispahić
**Amira Trnka-
-Uzunović**
Vedad Hurić
Ahmet Alibašić
**Amila Svraka-
-Imamović**

IZDAVAČ / PUBLISHER

Fakultet islamskih nauka
Faculty of Islamic Studies

GLAVNI UREDNIK / EDITOR-IN-CHIEF

Mustafa Hasani

UREDNIK / EDITOR

Dina Sijamhodžić-Nadarević

SEKRETAR / SECRETARY

Fadilj Maljoki

REDAKCIJA / EDITORIAL STAFF

Orhan Jašić, Zehra Alispahić

SAVJET / COUNSEL

Ismet Bušatlić, 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

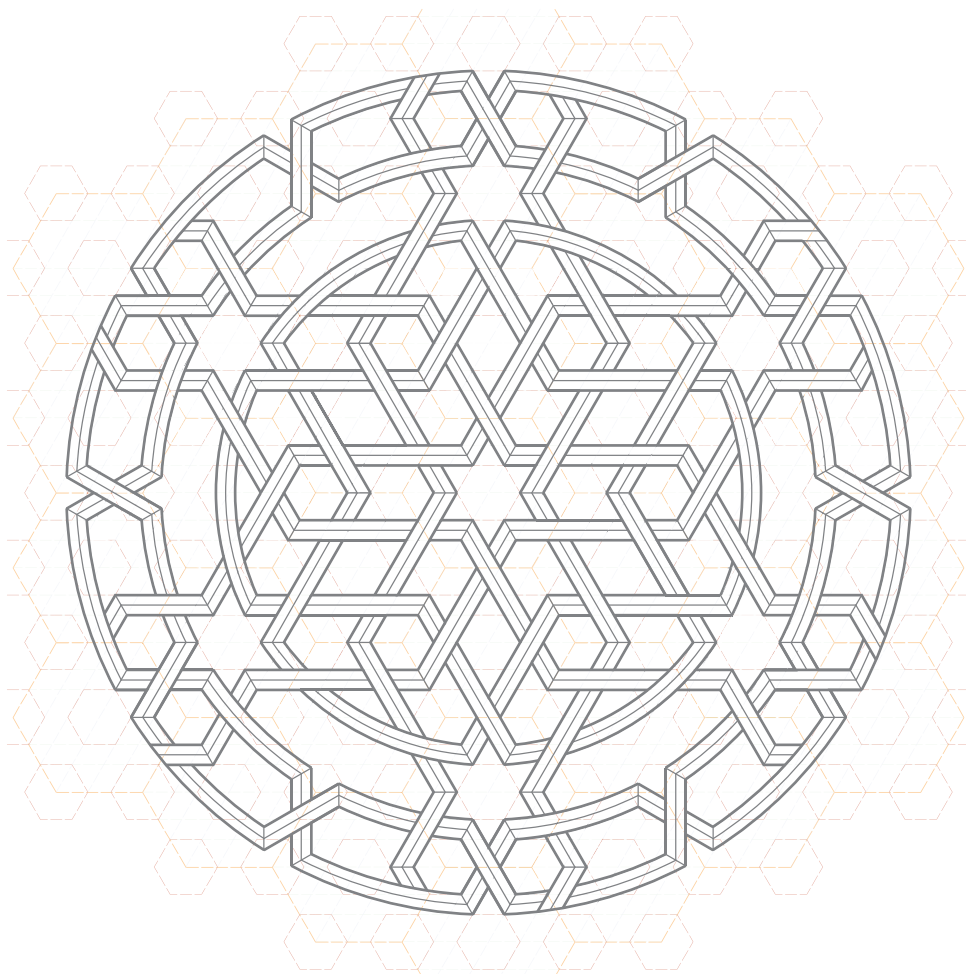
1512-7648

ONLINE-ISSN

2744-2071

Zbornik je indeksiran u EBSCO Publishing i CEEOL bazama

UNIVERZITET U SARAJEVU
FAKULTET ISLAMSKIH NAUKA



29

2024

ZBORNIK
RADOVA

SADRŽAJ CONTENTS

Uvod
Introduction

7

11

Zuhdija Hasanović

Prof. dr. Omer Nakičević: Angažirani nastavnik, neumorni istraživač, principijelni rukovodilac
Prof. Dr. Omer Nakičević: Engaged Teacher, Unwearying Researcher, Principled Leader

Zuhdija Hasanović
Adnan Srebrenica

37

Motiviranje učenika na učenje iz perspektive savremene pedagogije i uzornog poučavanja Muhammeda, s.a.v.s. – komparativna analiza
Motivating Students to Learn from the Perspective of Contemporary Pedagogy and the Exemplary Teaching of Muhammad, PBUH – A Comparative Analysis

69

Kenan Musić
Dženan Pleho

Hidžama (Cupping) – tradicionalne i medicinske dimenzije
Hijama (Cupping) – Traditional and Medical Dimensions

Fadilj Maljoki

Kritička analiza hadisa o ubijanju gekona
Critical Analysis of the Hadith on Killing Geckos

85

107

Vahid Fazlović

Izučavanje akaida u Bosni i Hercegovini na najvišim obrazovnim ustanovama (Šerijatska sudačka škola/ Viša islamska šerijatsko-teološka škola)
The Study of Aqeedah in Bosnia and Herzegovina at the Highest Educational Institutions (Shari'a Judicial School/ Higher Islamic Shari'a-Theological School)

Nedim Begović

Tumačenje "hul'a" u Bosni i Hercegovini u kontekstu interakcije državnih zakona i islamskih normi
Interpretation of "hul'" in Bosnia and Herzegovina in the Context of the Interaction between State Laws and Islamic Norms

123

Ahmed Hatunić

Građanski brak (al-zawāğ
al-madanī) u fikhu Evropskog
vijeća za fetve i istraživanja
Civil Marriage (al-zawāğ al-madanī) in
the Jurisprudence of the European Council
for Fatwa and Research

163

189

Samedin Kadić

Desakralizacija prirode
i ekološka katastrofa
Desacralization of Nature
and Ecological Catastrophe

Amrudin Hajrić

Kompatibilnost konsonanata
kao segment glasovne harmonije
u arapskom jeziku
Compatibility of Consonants as
a Segment of Phonetic Harmony
in the Arabic Language

205

223

Zehra Alispahić

Kategorija pravilne množine
u kur'anskom tekstu
The Category of Regular Plural
in the Qur'anic Text

Amira Trnka-Uzunović

Akuzativ uzroka i svrhe "al-maf'ul li'aglihi/
lahu" i njegove semantičke refleksije u
različitim prijevodima teksta Kur'ana
The Accusative of Cause and Purpose
"al-maf'ul li'aglihi/lahu" and Its
Semantic Reflections in Different
Translations of the Qur'an

251

271

Vedad Hurić

Razumijevanje priloga i priloških
oznaka u tradicionalnoj arapskoj
gramatici i savremenoj lingvistici
Understanding Adverbs and Adverbial
Modifiers in Traditional Arabic Grammar
and Contemporary Linguistics

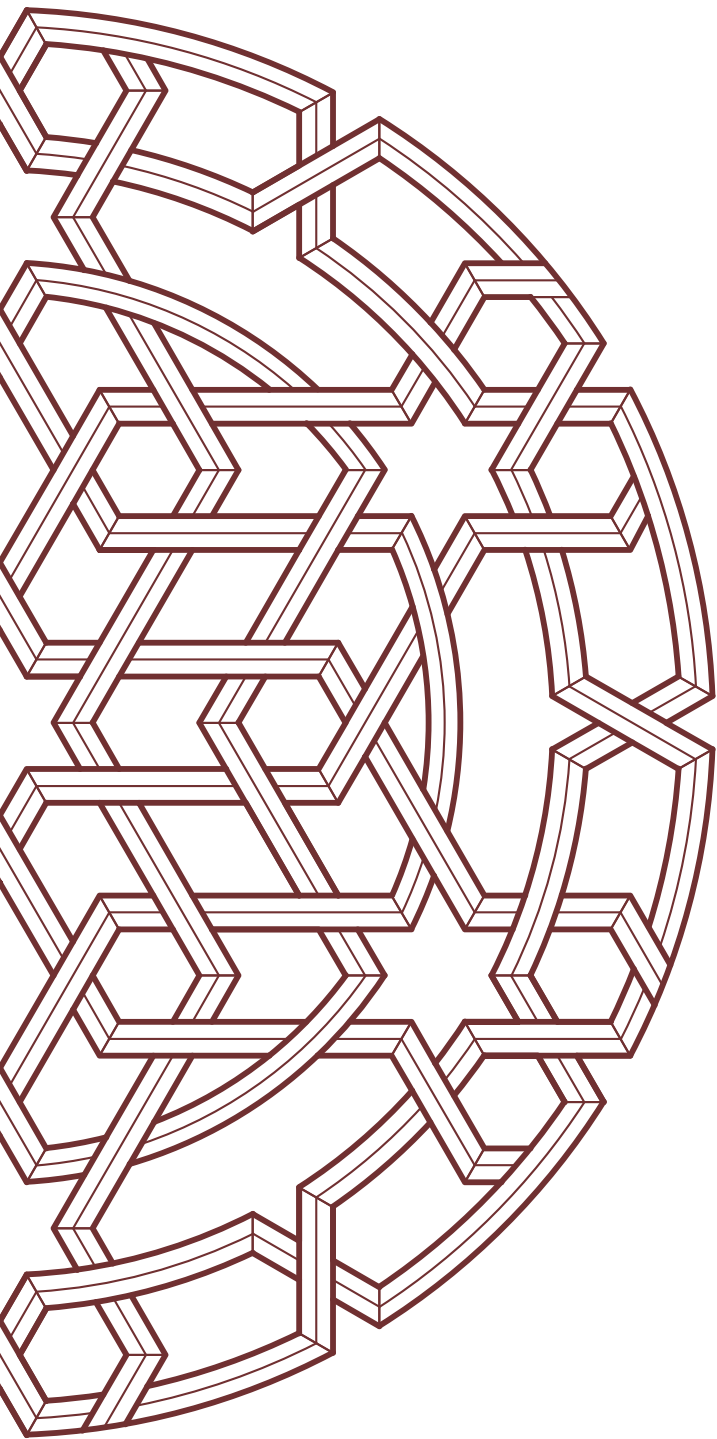
Ahmet Alibašić

Savremene studije islamske teologije /
islamskih nauka: uporedna analiza
Contemporary Studies of Islamic Theology /
Islamic Sciences: A Comparative Analysis

291

321

**Prikazi knjiga
Book Reviews**



Uvod

Bismillahir-Rahmanir-Rahim

Cijenjeni čitaoci,

pred vama je 29. broj Zbornika radova Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu. U ovaj broj Zbornika uvršteno je 13 radova na bosanskom jeziku u formi originalnih naučnih i stručnih radova, prethodnih priopćenja i preglednih članaka. U Zbornik su uključena i dva prikaza knjiga.

Sadržaj ovog Zbornika svjedoči o njegovoj tematskoj raznovrsnosti. Zbornik sadrži radove koji se bave temama relevantnim za područje islamskih nauka, društvenih, humanističkih i zdravstvenih oblasti, s naglaskom na teme iz akaida, hadisa, interdisciplinarne veze tema hadisa i zdravstvenih studija, savremene islamske misli, šerijatskog prava, islamske filozofije i ekologije, pedagogije i lingvistike.

Uvodni rad u Zborniku zaslužno je posvećen životu i djelu dugogodišnjeg profesora i dekana Fakulteta islamskih nauka rahmetli prof. dr. Omera Nakičevića (1927–2024), koji je svojim angažmanom ostavio dubok trag u Islamskoj zajednici u Bosni i Hercegovini, ali i široj akademskoj i društvenoj zajednici.

Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka otvoren je i za naučnike i istraživače izvan Fakulteta islamskih nauka. U ovom broju pišu nastavnici i saradnici Fakulteta kao i drugi istaknuti naučnici i istraživači: prof. dr. Zuhdija Hasanović, dr. hfz. Adnan Srebrenica, prof. dr. hfz. Kenan Musić, v. asist. dr. Dženan Pleho, doc. dr. Fadilj Maljoki, dr. Vahid Fazlović, prof. dr. Nedim Begović, dr. Ahmed Hatunić, doc. dr. Samedin Kadić, prof. dr. Amrudin Hajrić, prof. dr. Zehra Alispahić, prof. dr.

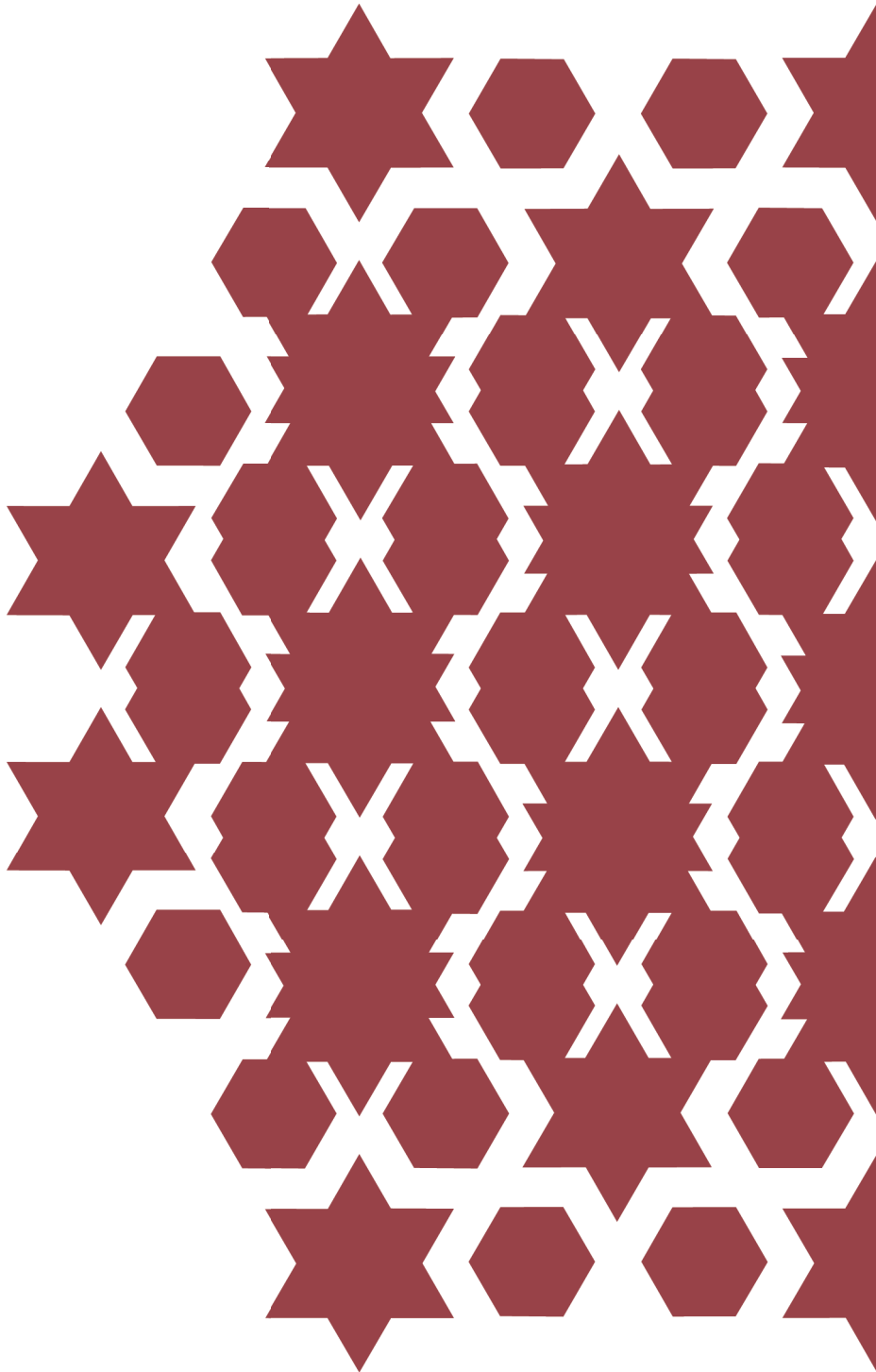
Amira Trnka-Uzunović, v. asist. mr. Vedad Hurić, prof. dr. Ahmet Alibašić, v. asist. dr. Amila Svraka-Imamović.

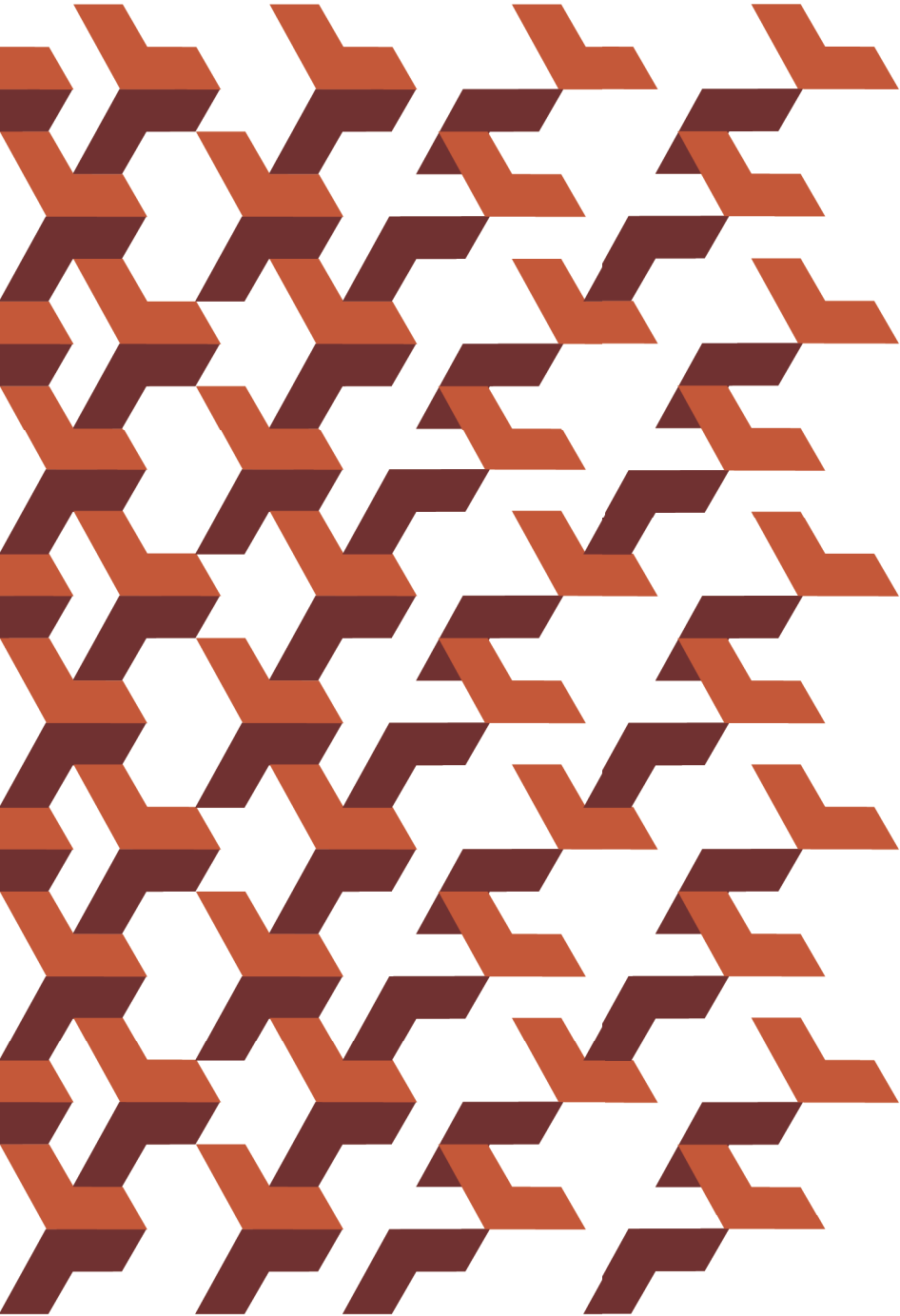
Na temelju svojih dubokih uvida u razmatranu problematiku i usmjereni na savremene istraživačke paradigme, autori ovih radova – nastavnici, saradnici, angažirani naučnici i istraživači u institucijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, kao i kolege s drugih fakulteta – nesebično nas obogaćuju novim saznanjima u različitim naučno-istraživačkim područjima.

Uvjereni smo da će rezultati istraživanja i sam sadržaj ovih radova biti od interesa i koristi za naše cijenjene čitaoce.

Zahvaljujem se autorima tekstova, članovima redakcije na čelu s dekanom prof. dr. Mustafom Hasanijem, recenzentima, lektorici, sekretaru, prevodiocima sažetaka radova i tehničkom uredništvu.

Prof. dr. Dina Sijamhodžić-Nadarević
Urednica Zbornika radova





ZUHDIJA HASANOVIĆ

Prof. dr. Omer Nakičević: Angažirani
nastavnik, neumorni istraživač,
principijelni rukovodilac

Zuhdija Hasanović

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

In Memoriam

Primljeno: 26. 9. 2024.
Prihvaćeno: 4. 12. 2024.

Ključne riječi

Omer Nakičević, Fakultet
islamskih nauka, nastavnik,
istraživač, dekan, "Mladi
muslimani", vakif, jedinstvena
ličnost

Sažetak

Rahm. prof. dr. Omer Nakičević (2. 1. 1927–23. 8. 2024), ubraja se među najznačajnije bošnjačke intelektualce kasnog XX stoljeća, čije djelovanje je nadilazilo okvire Fakulteta islamskih nauka i Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, reflektirajući se i na bosanskohercegovačko društvo. Obrazovanje je stjecao na obrazovnim ustanovama u Bosni i Hercegovini, Srbiji i Egiptu. Svoj profesionalni angažman ostvarivao je kao prevodilac i profesor u Gazi Husrev-begovoj medresi i Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu. Objavio je veliki broj članaka i studija na bosanskom i arapskom jeziku, pokazujući posvećenost istraživačkom radu. Zajedno s kolegama preveo je znameniti tefsir Sejjida Kutba *Fi zilalil-Kur'an*, što je samo jedna od trideset jedinica njegovog prevodilačkog i spisateljskog opusa. Pisao je o hadiskim temama, ali najčešće o kulturnoj historiji Bosne i Hercegovine nastojeći jačati religijski identitet ovdašnjih muslimana. Bio je autoritativan rukovodilac koji je omogućio da Fakultet islamskih nauka zauzme prestižnu poziciju u sistemu visokoškolskog islamskog obrazovanja na ovim prostorima. Izuzetna ličnost prof. Nakičevića, prožeta snagom karaktera i neumornim radom, omogućila mu je da ostvari ciljeve koji su mnogima ostali nedostižni, ostavljajući iza sebe trajno naslijeđe u akademskoj i općoj historiji Bosne i Hercegovine.

**Prof. Dr. Omer Nakičević:
Engaged Teacher,
Unwearying Researcher,
Principled Leader**

الأستاذ الدكتور عمر ناكيتشيفيتش:
المدرّس النشط والباحث
المجدّد والمدير المثابر

Keywords:

Omer Nakičević, Faculty of Islamic Studies, teacher, researcher, dean, *Mladi muslimani* (Young Muslims), benefactor, unique personality

الكلمات المفتاحية:

عمر ناكيتشيفيتش، كلية الدراسات الإسلامية، المدرّس، الباحث، العميد، الشباب المسلم

Abstract:

The late Prof. Dr. Omer Nakičević (January 2, 1927 – August 23, 2024) is considered one of the most prominent Bosnian intellectuals of the late 20th century, whose influence transcended the boundaries of the Faculty of Islamic Studies and the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina, extending its impact on Bosnian-Herzegovinian society as a whole. His education was acquired at institutions in Bosnia and Herzegovina, Serbia, and Egypt. He made his professional contributions as a translator and professor at the Gazi Husrev-bey Madrasah and the Faculty of Islamic Studies in Sarajevo. He published a large number of articles and studies in Bosnian and Arabic, demonstrating his dedication to research. Together with his colleagues, he translated the famous tafsir *Fi Zilalil-Qur'an* by Sayyid Qutb, which is just one of the thirty volumes in his translation and writing oeuvre. He wrote on topics related to hadith, though most frequently on the cultural history of Bosnia and Herzegovina, with the aim of strengthening the religious identity of Muslims in the region. He was an authoritative leader who played a key role in ensuring that the Faculty of Islamic Studies achieved a prestigious position within the system of higher Islamic education in the region.

الملخص:

يُعدّ المرحوم الأستاذ الدكتور عمر ناكيتشيفيتش (2.1.1927. – 23.8.2024.) من أهمّ المفكرين الباشانقة في نهاية القرن العشرين، وكان عمله يتجاوز أطر كلية الدراسات الإسلامية والمشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك فكان يؤثّر في مجتمع البوسنة والهرسك عموماً. كان يدرس في المؤسسات التعليمية بالبوسنة والهرسك، وجمهورية صربيا وجمهورية مصر العربية. وكان يقوم بعمله المهني مترجماً وأستاذاً في مدرسة الغازي خسرو بك وكلية الدراسات الإسلامية في سراييفو. نشر عدداً كبيراً من المقالات والدراسات بالبوسنية والعربية مبدياً مواظبته على العلم والدراسة. وترجم مع زملاءه تفسير سيّد قطب المشهور في ظلال القرآن، وهو أحد من ثلاثين كتاباً ألفها أو ترجمها الأستاذ. كتب عن الموضوعات الخاصّة بالحديث النبوي وغالباً ما عن تاريخ البوسنة والهرسك الثقافي محاولاً تقوية الهوية الدينيّة للمسلمين في هذه البلاد. كان مديراً ذا نفوذ ممكّن كلية الدراسات الإسلامية من قيام مقام مرموق في نظام التعليم العالي الإسلامي في هذه البلاد. وشخصيّته الفريدة والممتلئة بقوة الخلق والعمل المثابر مكنته من تحقيق الأهداف التي عجز الكثيرون عن الوصول إليها، فترك وراءه ميراثاً قيماً في التاريخ الأكاديمي والعامّ للبوسنة والهرسك.

Uvod

Trebat će mnogo vremena i truda da se obrazovanje, naučno istraživanje, pedagoški rad, društveni angažman i ukupno djelovanje rahm. prof. dr. Omera Nakičevića objektivno sagleda i meritorno ocijeni. Otuda je veoma teško život od 98 godina koji je skoro u cijelosti protkan radom predstaviti na nekoliko stranica teksta.

Otuda ću nastojati istaći nekoliko ključnih odrednica koje ukazuju na njegov izuzetno trnoviti životni put, kao i kontinuiran, predan i istrajan rad s ciljem da ukažem na veličinu njegove ličnosti, širinu obrazovanja, znanja i interesovanja, ali i još više da ukažem na velike mogućnosti koje se pružaju budućim, mladim istraživačima, a koje zbog njihove nedovoljne ozbiljnosti često ostaju neiskorištene.

Odrastanje i obrazovanje

Omer Nakičević rođen je u Teočaku 2. januara 1927. godine. Potječe iz ulemanske, imućne i utjecajne teočanske porodice što mu je omogućilo da uopće razmišlja o obrazovanju i da se otišne tim putem. Osnovno obrazovanje stekao je u rodnome mjestu, srednje u Tuzli, u Behram-begovoj medresi, odnosno Nižoj okružnoj, a potom u Sarajevu, Gazi Husrev-begovoj medresi, gdje doslovno pod granatama i u vrijeme bombardiranja polaže ispite. Maturirao je 1947. godine.

Zbog članstva u organizaciji “Mladi muslimani” uhapšen je 1949. dok je bio na drugoj godini studija na Filološkom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Poslije istrage u Beogradu, Sarajevu i Tuzli osuđen je Presudom Okružnog suda u Tuzli od 25. augusta 1949. godine¹ na 20 godina robije s prisilnim radom i pet godina gubitka građanskih i političkih prava po izdržanom

1 Adnan Jahić, “Omer Nakičević i mladomuslimanska ideja”, *Sjećanje u povodu preseljenja na ahiret prof. dr. Omera Nakičevića*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 27. 8. 2024. godine.

robijanju.² Nakon odsluženih deset godina zatvorske kazne nastavlja studij na istom univerzitetu na Odsjeku za orijentalistiku i diplomira 25. januara 1962. godine.

O desetogodišnjoj zatvorskoj kazni, mučenjima i maltretiranjima nije govorio, sve dok nije objavio svoju autobiografsku knjigu "U vrtlogu vremena"³ i to opet ne da bi sebe hvalio i uzdizao svoju žrtvu za islam nego da bi pomogao mladima da smisljenije žive svoje živote!

Specijalizirao je žurnalistiku na Kairskom radiju u toku 1963. i 1964. godine, kada je pripremao i realizirao radioemisije na arapskom jeziku.

Poslije postdiplomskih studija i položenih ispita predviđenih programom Filološkog fakulteta na Kairskom univerzitetu, magistrirao je u aprilu 1968. godine o temi: *Šejh Hasan Kafi Pruščak – pionir arapsko-islamskih znanosti u Bosni i Hercegovini*.

Doktorirao je na Filološkom fakultetu Univerziteta u Beogradu 27. februara 1981. godine o temi: *Arapsko-islamske znanosti u BiH i glavne škole od XV–XVII vijeka (Sarajevo, Mostar, Prusac)*.⁴

Angažirani nastavnik

U svome životu radio je brojne poslove i izvršavao različite radne zadatke, koji su uglavnom u vezi s prevodjenjem, odnosno poznavanjem arapskog jezika i obrazovanjem. Radio je kao prevodilac i spiker na Radio-televiziji Beograd, program radio emisije za inozemstvo na arapskom jeziku (pet godina), potom je bio šef za zaštitu, obradu i istraživanje arhivske građe i rukopisa na orijentalnim jezicima pri Pokrajinskom arhivu Priština (tri godine), a onda prevodilac i korespondent za arapski jezik pri izgradnji Univerzitetskog grada u Bengaziju, Libija (tri godine).

2 Više v.: Omer Nakičević, *U vrtlogu vremena (1927–2017)*, Centar za napredne studije (CNS), Sarajevo, 2017, str. 166.

3 Omer Nakičević, *U vrtlogu vremena (1927–2017)*.

4 Doktorsku disertaciju odbranio je pred Komisijom u sastavu: dr. Mehmed Begović, predsjednik; dr. Sulejman Grozdanić, mentor; dr. Marija Đukanović, prvi član Komisije; dr. Dušanka Bojanić-Lukač, drugi član Komisije i dr. Ljubinka Rajković, treći član Komisije.

Uprkos kvalifikacijama koje je posjedovao, godinama nije uspijevao doći do angažmana u Islamskoj zajednici, kako zbog zatvorske kazne i gubljenja građanskih prava, tako i zbog žestokih kritika koje je na račun rada vrha Islamske zajednice upućivao njegov punac rahm. Omer Mušić na što je rahm. profesor nadležnima u Zajednici koji su mu to spočitavali oštro uzvratio riječima: “Po vama ni Muhammed, a.s., ne bi mogao biti Božiji poslanik zbog djelovanja njegovog amidže Ebu Leheba!”⁵

Ipak, počinje predavati arapski jezik u Gazi Husrev-begovoj medresi i to posvećeno i krajnje angažirano čini narednih osam godina. Bez obzira na druge vrlo uspješne nastavnike arapskog jezika u Medresi, najčešće se s posebnim poštovanjem spominje ime prof. Nakičevića. Sa toliko žara i energije malo ko je pristupao svojim obavezama, zato što ih on nikada nije shvatao samo kao obaveze nego kao poslanje koje mora savjesno i krajnje odgovorno izvršiti.

U radu s učenicima, stavljao je naglasak na važnost izučavanja arapskog jezika i očuvanja tradicionalnog islamskog obrazovanja, ali se istovremeno trudio da mladi budu osposobljeni za suočavanje s izazovima savremenog društva. Ovo uspostavljanje ravnoteže između tradicije i savremenosti bio je jedan od ključnih faktora koji su ga činili posebnim u obrazovnom radu.

Prof. Nakičević bio je poznat po svom pristupačnom, ali autoritativnom pedagoškom stilu. Njegova metodologija u poučavanju bila je zasnovana na stalnoj interakciji s učenicima, poticanju kritičkog mišljenja i istraživanja, čime je omogućavao da učenici bolje usvoje znanje arapskog jezika i razviju dublje razumijevanje islamskih nauka općenito.

Rahm. Nakičević je bio primjer profesora koji je živio ono čemu je poučavao. Njegova posvećenost islamu i moralnim vrednotama bila je jasno vidljiva kroz njegov način života. Učenici su ga poštovali ne samo zbog njegovog znanja i truda koji je ulagao da bi ih poučio jeziku već i zbog njegove osobne

5 Više v.: Omer Nakičević, *nav. djelo*, str. 260–263.

dosljednosti, principijelnosti i integriteta. Njegov osobni primjer bio je inspiracija mnogim generacijama učenika koji su ga doživljavali kao svoga živog i životnog uzora.

Nakon toga je ponovno jednu godinu bio prevodilac i korespondent za arapski jezik, sada u Bagdadu, predstavništvo RO Unioninvest, a onda tri godine radi na obradi rukopisa na orijentalnim jezicima u Gazi Husrev-begovoj biblioteci.

Od pokretanja Islamskog teološkog fakulteta 1977. godine, hفز. Ibrahim Trebinjac, veliki bosanskohercegovački alim, imenovan je za profesora kiraeta i hadisa i predaje ih sve do smrti 1982. godine. Kada je rahm. hafiz Trebinjac preselio na ahiret, vrh Islamske zajednice i rukovodstvo Fakulteta smatrali su da je najdostojniji da nove generacije poučava uzornom životu Božijeg Poslanika, s.a.v.s., prof. Nakičević. Na nagovor samog reisul-uleme Naim-ef. Hadžiabdića, a Rješenjem Vrhovnog islamskog starješinstva br. 855/82 od 3. decembra 1982. godine postavljen je za docenta na predmetu Hadis (poslanička tradicija).

I viša naučno-nastavna zvanja vanrednog i redovnog profesora stječe u istoj oblasti i na istom fakultetu.⁶

Odlukom Senata Univerziteta u Sarajevu 5. 12. 2006. dobija počasno zvanje profesor emeritus, a 2014. izabran je za člana Bošnjačke akademije nauka i umjetnosti (BANU).

Više od dvadeset godina radio je krajnje odgovorno kao nastavnik Hadisa na Fakultetu islamskih nauka. Nastojao je kroz svoja predavanja upoznati studente s osnovnim terminima i znanjima koji su im neophodni kako bi razumjeli značaj sunneta u islamu, hadisku nauku i normativnost sunneta. Kroz temeljito obrađivanje hadiskih zbirki na višim godinama studija ne

6 Rješenjem Vrhovnog islamskog starješinstva br. 318/87 od 31. 6. 1987. godine i Odlukom Nastavno-naučnog vijeća Fakulteta sa sjednice održane 17. 4. 1987. godine, a na prijedlog Komisije koju su sačinjavali: prof. dr. Mehmed Begović, prof. dr. Hamdija Čemerlić i prof. dr. Sulejman Mašović izabran je u vanrednog profesora na predmetu Hadis. Godine 1991. Rješenjem br. 200/91, a na osnovu člana 29 Statuta ITF-a i prijedloga Komisije u sastavu: prof. dr. Jusuf Ramić, prof. dr. Avdo Sućeska i prof. dr. Sulejman Mašović unaprijeđen je u naučno-nastavno zvanje redovnog profesora.

samo da je studentima pomagao da razumiju arapski tekst nego i da uđu u finese hadiske terminologije i metodologije i što je posebno važno da se detaljnije upoznaju s uzornim životom Muhammeda, s.a.v.s., naročito izdvajajući oblasti vjerovanja, znanja, morala i ibadeta.

Kod iščitavanja klasičnih hadiskih tekstova prvo bi sam pročitao nekoliko redaka, prevodeći nam pročitani tekst i objašnjavajući kako ga treba kontekstualno razumijevati, a onda bi tražio od nas da nastavimo čitati hadise i njihove komentare, hrabreći nas poznatim riječima: “Reci, reci, samo neka bude tačno!”

Pamtimo ga kao profesora “starog kova”, koji na čas dolazi uvijek na vrijeme i na vrijeme odlazi, urednog i popleganog. Profesora koji je insistirao na postojanju distance između profesora i studenta, ali nikada nije bio nadmen ni nepravedan. U duhu uzornog života Poslanika, s.a.v.s., i kada bi kritikovao, nastojao je ne povrijediti osobu kojoj se obraća.

Osim prenošenja akademskog znanja, prof. Nakičević je veliku važnost pridavao moralnom i duhovnom odgoju svojih studenata. Njegova predavanja nisu bila samo teorijska, već su imala i praktičnu dimenziju, često povezujući islamske nauke sa svakodnevnim životom i izazovima s kojima se studenti susreću. Potičući ih na duhovni rast, naglašavao je važnost osobnog razvoja i odgovornosti prema zajednici.

Njegov pedagoški rad značajno je utjecao na generacije studenata koji su kasnije postali uzorni imami, vjeroučitelji, profesori i vodeće figure u vjerskom, kulturnom i intelektualnom životu Bosne i Hercegovine.

Napisao je udžbenik za prvu godinu studija pod naslovom *Uvod u hadiske znanosti*, koji je doživio tri izdanja.⁷

7 Također je preveo prvi tom djela Muhammeda ibn Ismaila es-San'anija, *Subulus-selam (Putevi spasa)*, komentar djela *Bulugul-meram min edilletil-ahkam* Ibn Hadžera el-Askalanija, i objavio ga 2003. godine, kao obaveznu literaturu za završnu godinu studija, kao što je pripremio i *Hadise sa komentarom* (predavanja za II godinu pedagoškog studentskog programa), koji su objavljeni 1998. godine.

U međuvremenu je držao predavanja iz Islamske tradicije na Univerzitetu “Džemal Bijedić” u Mostaru, a kasnije na Internacionalnom univerzitetu u Novom Pazaru držao je predavanja iz arapskog jezika i književnosti, a na Fakultetu za islamske studije iz arapskog jezika i orijentalizma.

Bio je mentor velikom broju kandidata na (do)diplomskom studiju, četverici na magistarskom⁸ i peterici kandidata na doktorskom studiju.⁹

Mnogi od učenika i studenata prof. dr. Omera Nakičevića postali su istaknuti pojedinci u različitim oblastima, od akademskih i obrazovnih institucija do društvenih i političkih funkcija. Njihov rad odražava dubok utjecaj koji je prof. Nakičević imao na njihovo obrazovanje i profesionalni razvoj, a njihova postignuća doprinose razvijanju njegovog naslijeđa u različitim aspektima života.

Neumorni istraživač

Kao autor ili koautor napisao je ili preveo 30 knjiga, brojne stručne i naučne radove u različitim časopisima i zbornicima, na bosanskom i arapskom jeziku.

Originalne knjige koje je profesor objavio:

- *Hasan Kafi Pruščak – pionir arapsko-islamskih znanosti u BiH*, Sarajevo, 1977, (magistarski rad);
- *Arapsko-islamske znanosti i glavne škole u BiH od XV–XVII (Sarajevo, Mostar, Prusac)*, Sarajevo, 1981, obnovljeno izdanje 1999, (doktorska disertacija);
- *Uvod u hadiske znanosti, Hadis I*, Sarajevo, 1986, potom II, a 1997. i III dopunjeno izdanje;
- Omer Nakičević i Munir Ahmetpahić, *Priručnik arapskog jezika I*, Sarajevo, 1989;

8 Bio je mentor četverici kandidata na postdiplomskom studiju: Zuhdiji Hasanoviću, Nusretu Abdibegoviću, Muhamedu Mehanoviću i Mustafi Prijači.

9 Džemaludin Latić, Zuhdija Hasanović, Ibrahim Džananović, Adnan Ismaili i Jusuf ibn Abdulaziz završili su svoje doktorske disertacije pod mentorstvom prof. Nakičevića.

- Omer Nakičević i Munir Ahmetspahić, *Priručnik arapskog jezika 4*, Sarajevo, 1989;
- Omer Nakičević, Jusuf Ramić i Mesud Hafizović, *Arapski jezik za I razred osnovne škole*, Ministarstvo obrazovanja nauke, kulture i sporta i Pedagoški zavod BiH, Sarajevo, 1995;
- Omer Nakičević, Jusuf Ramić i Mesud Hafizović, *Arapski jezik za II razred osnovne škole*, Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta i Pedagoški zavod BiH, Sarajevo, 1995;
- Omer Nakičević, Jusuf Ramić i Mesud Hafizović, *Arapski jezik za III razred osnovne škole*, Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta i Pedagoški zavod, Sarajevo, 1995;
- *Historijski razvoj institucije Rijaset*, Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Sarajevo, 1996;
- *Historijski razvoj Fakulteta islamskih nauka (1887.–1998.)*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1998;
- *Hadisi s komentarom (predavanja za II godinu – pedagoški smjer)*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1998;
- *Kur'anski belagat i njegov 'idžaz – nadnaravnost Kur'ana*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2000;
- *Karabeg*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2001;
- *Hafiz Seid Zenunović i njegov prijevod Kur'ana*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2002;
- Omer i Ibrahim Nakičević, *Teočak kroz protok vremena*, Općina Teočak, Teočak, 2009;
- *Muhamed Pašić, zaboravljeni direktor Šerijatske gimnazije*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2009;
- *Hafiz Omer Mušić, profesor (1903.–1972.)*, Planjax, Tešanj, 2012.

Prevedena djela:

- Mustafa Mahmud, *Muhammed alejhi-s-salatu ve-s-selam (Pokušaj razumijevanja Vjerovjesničke biografije)*, FIN, Sarajevo, 1994;

- Muhammed Mahdi Ebu Darr en-Neraqi, *Eliksir sreće, Džamii's-seadat: pogled na islamsku etiku u teoriji i praksi*, prijevod s arapskog i engleskog i naučna interpretacija s Muhirom Ahmetspahićem, Sarajevo, 1995;
- Sayyid Qutb, *Fi zilali'l-Qur'an (U okrilju Kur'ana)*, 30 svezaka, prijevod s arapskog: prof. dr. Omer Nakičević, prof. dr. Jusuf Ramić, mr. Mesud Hafizović, mr. Enes Ljevaković, 1996–2000;
- Bediuzzeman Said Nursi, *Poslanica o kur'anskim nadnaravnostima*, Sarajevo, 2002;
- Ibrahim el-Halebi, *Multeqa'l-ebhur (Stjecište mora)*, komentar Vehbi Sulejman Gavedži el-Albani, prijevod: dr. Omer Nakičević, mr. Enes Ljevaković, dr. Džemaludin Latić, Sarajevo, 2002, I tom;
- *Sirijsko predavanje*, prijevod iz djela Bediuzzeman Said Nursi, *Risale-i Nur*, Sarajevo, 2003;
- Muhammed b. Isma'il es-San'ani, *Subulu's-selam (Putevi spasa)*, komentar djela *Bulugu'l-meram min edilleti'l-ahkam* Muhammeda b. Isma'il es-San'anija, Sarajevo, 2003;
- *Vodič ženama iz djela Risale-i Nur*, Sarajevo, 2004;
- *Islam između istine i optužbe*, priredio dr. Ahmed Čelebi i dr., Sarajevo, 2004;
- Mahmud Šeltut, *Komentar Časnog Kur'ana*, Fakultet islamskih nauka i El-Kalem, Sarajevo, 2007;
- *Protokol (Defter) Gornjetuzlanske nahije 1873–1876.*, CNS – Centar za napredne studije i BALMED – Balkanlar Medeniyet Merkezi, Sarajevo, 2015;
- Ignac Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauauslegung – Pravci islamske interpretacije Kur'ana* (مذاهب التفسير الإسلامي) i kritički osvrt dr. Abdul-Halim en-Nedždžar, Amel šeh d.o.o., Velika Kladuša, 2016;¹⁰
- Nahida Abdulfettah en-Nuajmi, *Ilustrirane El-Haririjeve Mekame: historijska i književno-umjetnička studija*, Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu i El-Kalem:

10 Više v.: Omer Nakičević, *nav. djelo*, str. 364–366.

Izdavački centar Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, 2021.¹¹

Prema dostupnim informacijama posljednja knjiga koju je objavio prof. Nakičević bio je prijevod El-Haririjevih *Mekama* u izdanju Fakulteta islamskih nauka i El-Kalema. Knjiga je štampana 2021. godine što znači da je prof. Nakičević tada imao 94 godine, tj. da je skoro do kraja svoga života radio i istraživao.

Objavio je sljedeće osvrte, stručne i naučne radove:

- “Sinovi moje majke”, *El-Emel*, Beograd, decembar, 1960, str. 1–2.
- “Slobodo”, *El-Emel*, decembar, 1960, str. 1–2, – prijevod s arapskog, autor Džubran Halil Džubran (za ovaj rad dobio je nagradu Univerziteta kao najbolji studentski rad te godine).
- “Savremena egipatska poezija”, *El-Emel*, juni, 1961, studij – traktat od deset strana.
- “Nešto o rukopisima i dokumentima na orijentalnim jezicima”, *Arhivski pregled*, Beograd, I, 1969, str. 201–223, (referat podniet na simpoziju arhivista Jugoslavije, Beograd).
- “Umjetnost kur’anskog pripovijedanja”, *Zemzem*, godina VI, Sarajevo, 1973, br. 4–6.
- “U žiži Kafijina razmišljanja”, *Glasnik IVZ*, Sarajevo, 1975, str. 210–220.
- Uvod za zbirku pjesama Đačke duše raspjevane 55/III, Sarajevo, 1975, str. 98.
- Predgovor za zbirku *Narodne pripovijetke iz Bosne i Sandžaka*, Sarajevo, 1977.
- *Prijevod sure Ja-Sin* sa hfz. Ibrahimom Trebinjcem, objavljen na omotu ploče istoimene sure, snimljene za potrebe GHM, odnosno VIS-a. Izvođači učači GHM.
- “Buq’a medresa i Daru’l-hadis – Škola za izučavanje hadisa”, *Takvim*, 1982, str. 85–94.

11 Više v.: Nahida Abdulfettah en-Nuajmi, *Ilustrirane El-Haririjeve Mekame: historijska i književno-umjetnička studija*, Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu i El-Kalem: Izdavački centar Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, 2021.

- “Et-Terdžemat el-mutedavela” (les Traductions en usage), referat podniet na XVI islamskom simpoziju u Tlimsenu, Alžir. Referat je podniet na arapskom, a preveden i objavljen je na francuskom. Simpozij je bio posvećen hadisu.
- Redaktura prijevoda teksta prvog sveska El-Buharijevog *Sahiha* u prijevodu Hasana Škapura, 1978.
- “Mjesto GHM u sistemu školstva osmanske Turske”, referat podniet na simpoziju održanom u Sarajevu u povodu 450-te godišnjice Gazi Husrev-begove medrese.
- “Izučavanje hadisa u našim krajevima do polovine XIX vijeka”, *Glasnik VIS-a*, Sarajevo, 1983, br. 3–4, str. 22.
- “Muhadis Mustafa Pruščak”, *Anali GHB*, knjiga XI–XII/1985, Sarajevo, 1985, str. 3–18.
- “Korespondencija Vjerovjesnika Muhammeda (a.s.), sačuvani pisani vid hadisa”, *Glasnik VIS-a*, br. 6, novembar – decembar, godina XLVII/84, Sarajevo, 1984, str. 681–690.
- “Na marginama verbalnog ranog sučeljavanja sunnizma (ortodoksije) i sufizma (misticizma) u islamu u BiH”, *Anali GHB*, knjiga XIII–XIV, Sarajevo, 1987, str. 179–191.
- “Na marginama izučavanja hadisa u našim krajevima”, *Zbornik radova 2 ITF-a*, Sarajevo, 1987, str. 23–39.
- “Fadlullah Bošnjak, njegovo mišljenje i pravna rasprava o prioritetu pojedinih esnafa kod ispraćaja i dočeka hadžija”, *Glasnik VIS-a*, 1985, br. 4, str. 385–396.
- “Rukopisna djela BH pisaca i mislilaca na orijentalnim jezicima koja se čuvaju u biblioteci Sulejmanija u Istanbulu”, *Anali GHB*, 1982, str. 223–239.
- “Gazi Husrev-begova medresa u vrijeme osmanske Turske”, *450 godina GHM u Sarajevu*, Sarajevo, 1988, str. 15–34 (prošireni i dopunjeni članak ranije objavljen u *Anali-ma GHB*).
- “Vrste naučnih disciplina o hadisu”, *Zbornik radova ITF-a*, Sarajevo, 1990, br. 3, str. 107–125. (Prilog: tekst na arapskom jeziku).
- “Islamski koncept obrazovanja i odgoja”, *Zbornik radova FIN-a*, Sarajevo, 1994, br. 4, str. 7–15.

- “Šerijatska sudačka škola – Fakultet islamskih nauka”, *Zbornika radova FIN-a*, Sarajevo, 1994, br. 4, str. 125–134.
- “U povodu otvaranja postdiplomskog studija na FIN-u”, *Zbornik radova FIN-a*, Sarajevo, 1996, br. 5, str. 144–167.
- “Ogledi Seida Zenunovića na prijevodu hadisa”, *Zbornik radova FIN-a*, Sarajevo, 1996, br. 5, str. 5–15.
- “Hafiz Seid Zenunović i njegov prijevod Kur’ana” (Hafiz Seid and his translation of the Qur’an), *Anali GHB*, knjiga XVII–XVIII, Sarajevo, 1996, str. 7–30.
- Uvod za Zbornik radova sa simpozija “Život i djelo Husein-ef. Đoze”, održanog 7. juna 1997. u Sarajevu, Sarajevo, 1998.
- “Sjećanje na moje obrazovanje u Behram-begovoj medresi”, *Zbornik radova Behram-begove medrese*, Tuzla, 1999, str. 31–35.
- “Odgovor na izazov vremena” (Response to the challenges of time), *Blagaj – Islamsko predanje i bošnjačko naslijeđe*, Sarajevo I/1, 1977, str. 51–55.
- “O jezičkim posebnostima neobjavljenog prijevoda Kur’ana Seida Zenunovića” (On some lingustical characteristics on the unpublished translation of the Qur’an by Seid Zenunović), *Blagaj – Islamsko predanje i bošnjačko naslijeđe*, Sarajevo II/1, 1998, str. 24–27.
- “Osnovni principi politike u Vjerovjesnikovom hadisu”, Simpozij hadisa Ajvatovica ’94, Prusac, juni 1994, str. 55–64.
- “Sejjid Qutb kao književnik i književni kritičar”, *Zbornik radova FIN-a u Sarajevu*, u povodu objavljivanja *Fi zila-lil-Kur’an* na bosanskom jeziku, 2000, str. 37–42.
- “Umjetnost kur’anskog kazivanja”, *Zbornik radova FIN-a*, Sarajevo, 2000, str. 43–51.
- “Sudbina muslimana evropskog kontinenta”, *Zbornik radova FIN-a*, Sarajevo, 2001, br. 7, str. 135–166.
- “Haridžije i pitanje hilafeta”, *Zbornik radova FIN-a*, godina XX, Sarajevo, 2002, br. 8, str. 141–163.

- “Rivajeti u hadisu i drugim naukama arapskog jezičkog ishodišta”, *Zbornik radova FIN-a*, Sarajevo, 2004, br. 9, str. 65–86.
- “Sličnost i razlika u sudbini Bosne i Hercegovine i Endelusa”, *Znakovi vremena: časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu*, Naučnoistraživački institut “Ibn Sina”, Sarajevo, 2005, vol. 8, br. 28, str. 243–252.
- “Uloga hadisa u izgradnji islamske ličnosti”, *Zbornik radova FIN-a*, Sarajevo, 2005, br. 10.
- “Traktat o politici (Memorandum Hilmi-babe Bošnjaka)”, *Zbornik radova BANU (Bošnjačka akademija nauka i umjetnosti)*: Časopis za nauku, kulturu i umjetnost, Sarajevo – Novi Pazar, juni 2015, br.: 1/MMXV, str. 218–227.
- Mustafa Mahmud, *Muhammed alejhi-s-salatu ve-s-selam (Pokušaj razumijevanja vjerovjesničke biografije)*, knjiga 8, ITF, Sarajevo, 1957–1989, str. 5.
- Dr. Omer Nakičević, *Arapsko-islamske znanosti i glavne škole u BiH od XV–XVII (Sarajevo, Mostar, Prusac)*, Sarajevo, 1988, prvo izdanje, str. 7–9. (Izvod iz recenzije prof. dr. Dušanka Bojanić-Lukač i prof. dr. Sulejman Grozdanić).
- “Mjesto GHM u sistemu osmanskog turskog školstva”, (Poseban otisak iz *Anala Gazi Husrev-begove biblioteke*, knjiga IX–X), Sarajevo, 1983, str. 241–262.
- “Tesawwuf: Islamska mistika”, *Zbornik radova prvog simpozija 1408/1988*, Zagrebačka džamija, Zagreb, 1989, str. 59–71.
- *Životni put Abdullaha Drnišlije, profesora, kadije i muftije (The life and times of Abdullah Drnišlija)*, separat iz *Anala Gazi Husrev-begove biblioteke*, knjiga XXVII–XXVIII, Sarajevo, 2008, str. 233–249.
- *Gornjotuzlanski protokol (The Gornja Tuzla protocol)*, (separat iz *Anala Gazi Husrev-begove biblioteke*), knjiga XXXI, Sarajevo, 2010, str. 65–83.
- “Umjetnost kur’anskog pripovijedanja (kazivanja)”, *Zemzem*, str. 13–17.
- *Fetva o djeci silovanih žena u Bosni i Hercegovini*.

- “Razmišljanje o vremenu i sjećanje na rahmetli h. Namim-ef. Hadžiabdića, vrhovnog poglavara IVZ u SFRJ“, *Glasnik VIS-a*, Sarajevo, str. 500–504.¹²

Na stranim jezicima objavio je:

- *Multekas-sunnetin-nebevijetiš-šerifa*, Tlimsen, “Muhadarat ve munakašat”;
- *Multekal-fikril-islam-isadise ašere*, Tlimsen, Alžir, 1-6. ševal 1402. god. po H. / 27. juli – 3. august 1982;
- Antwort auf die Herausforderung der Zeit, Grac, Austrija, referat objavljen u časopisu *Menschenrechte in Bosnien und Herzegowina, Wissenschaft und Praxis*, Wien – Köln, Weimar, Böhlau Verlag, 1999, str. 229–239. (Nürnberg, Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des evangelischen Religionsunterrichts VI Nürnberger Forum: Muslimani u Bosni: konfesionalni odnosi);
- *Et-Terdžematul-mutedavela* (les Traductions en usage), referat podnijet na XVI islamskom simpoziju u Tlimsensu, Alžir, na arapskom, preveden i objavljen na francuskom;
- *Suretun min suveril-hadaretil-islamijja fi Jugoslavija* (Jedan vid arapsko-islamske civilizacije u Jugoslaviji), list *El-Hakika*, Bengazi, Libija, u nastavcima: br. 1697, 1746, 1767, 1795 i 1817, na arapskom;
- List *Ahbarul-alemil-islami*, Mekka, prenio je nekoliko nastavka pod navedenim naslovom;
- *Suretun min te’siril-hadaretil-arebijjetil-islamijja fil-Bosna vel-Hersek, Eš-Šahida, Vikala Igasetil’alemis-salis, El-Medželletul-islamijja li Šarqi Evropa*, juli 1995/1416, br. 8, str. 28–30;
- Sarajevo, Simpozij o BiH, referat: “Islamska zajednica u BiH” (članak preveden na engleski pod naslovom: “The Islamic community in Bosnia & Herzegovina”);

12 Više v.: <https://fin.unsa.ba/wp-content/uploads/2023/12/omer-nakicevic.pdf> (24. 9. 2024).

- “Meine Glaubensüberzeugung stand während meiner Gefangenschaft nie infrage”, *Zeugen für Gott, Glauben in kommunistischer Zeit*, Band II, Njemačka, Aschendorff Verlag, 2015, str. 113–123;
- “Razgovor o civilizaciji i islamskim bibliotekama u Jugoslaviji” (Hadis anil-hadara vel-mektebatil-islamija fi Jugoslavija), *El-Hakika*, sedmični list, br. 1697, 27. februar 1971, str. 12;
- “Hasan Kjafi Pruščak: pionir arapsko-islamskih znanosti u Jugoslaviji” (Hasan Kjafi el-Akhisari: raidul-ulumil-arebijetil-islamija bi Jugoslavija), *El-Hakika*, br. 1767, 8. maj 1971, str. 12;
- “Hasan Kjafi Pruščak: pionir arapsko-islamskih znanosti u Jugoslaviji”, (Hasan Kjafi el- Akhisari: raidul-ulumil-arebijetil-islamija bi Jugoslavija), *El-Hakika*, br. 1788, 29. maj 1971, str. 14; (nastavak 2).
- “Hasan Kjafi Pruščak: pionir arapsko-islamskih znanosti u Jugoslaviji”, (Hasan Kjafi el- Akhisari: raidul-ulumil-arebijetil-islamija bi Jugoslavija), (“Opći program kod Kjafije Pruščaka i Ibn Tejmiije”), *El-Hakika*, br. 1795, 5. juni 1971, str. 14; (nastavak 3).
- “Hasan Kjafi Pruščak: pionir arapsko-islamskih znanosti u Jugoslaviji”, (Hasan Kjafi el- Akhisari: raidul-ulumil-arebijetil-islamija bi Jugoslavija), *El-Hakika*, br. 1817, 26. juni 1971, str. 12; (nastavak 4).
- “Usulul-hikem fi nizamil-alem: terkibul-mudžtem”; *Davetul-hakk*, (list izdavan u Saudijskoj Arabiji prenio je u nekoliko nastavaka tekst iz lista *El-Hakika*).¹³

U radovima je obrađivao teme iz islamskih nauka, najčešće iz hadisa, a najviše radova je posvetio kulturnoj historiji Bosne i Hercegovine. Posebno mu je bilo drago pisati o zaslužnim ljudima kojima ranije nije bila posvećena dovoljna pažnja.

13 Omer Nakičević, *nav. djelo*, str. 371, 372.

Kombinacija istraživanja kulturne historije i hadiskih nauka u radu prof. Nakičevića svjedoči o njegovom dubokom razumijevanju islamskog naslijeđa u Bosni i Hercegovini. Kroz proučavanje kulturnih elemenata i islamske teologije, on je dao prepoznatljiv doprinos očuvanju i promociji islamske tradicije i nauke. Njegovi radovi iz hadiskih nauka omogućili su bolje razumijevanje i primjenu hadisa u svakodnevnom životu muslimana u Bosni, dok je kroz istraživanje kulturne historije pružio širok uvid u bogatstvo i raznolikost islamskog naslijeđa na ovim prostorima.

Učestvovao je na brojnim naučnim konferencijama nacionalnog, regionalnog i međunarodnog karaktera u Bosni i Hercegovini i inozemstvu: Saudijskoj Arabiji, Iranu, Alžiru, Maroku, Maleziji, Indoneziji, Egiptu, Sudanu, Austriji i na njima izlagao referate o doprinosu Bošnjaka hadiskim naukama, različitim aspektima sunneta i važnim hadiskim temama susrećući se s državicima i naučnicima svjetske razine. U nastavku ističemo najznačajnije od njih:

- “Nešto o rukopisima i dokumentima na orijentalnim jezicima”, objavljeno u arhivskom pregledu, Beograd;
- “Et-Terdžemat el-mutedavela” (les Traductions en usage), Tlinsen - Alžir, 4. 9. 1982;
- Simpozij u povodu 450-te godišnjice vakufa Gazi Husrev-bega, Sarajevo, 22–23. 11. 1982;
- Simpozij o islamskim znanostima i učenjacima BiH, referat: “Hafiz Seid Zenunović: komentator Kur’ana”, Sarajevo, 1987;
- “Jeretički pokreti na Balkanu”, Srpska akademija nauka i umjetnosti, referat: “Muhammed Nur Arebi u spisima tzv. Kadifeli medžmu’asi”, Beograd, 1990;
- Naučni skup u povodu desetogodišnjice smrti imama Homeinija, Teheran, referat: “Poruka intelektualcima”;
- Aleksandrija, referat: “Bosna”;
- Džakarta, Indonezija, referat: “Bosna”;

- Malezija, referat: “Prisutnost hadisa u BiH: hadiska djela u opticaju”;
- Beč-Mindanao, referat: “Ekumenizam”;
- Nürnberg, referat: “Vi koji vjerujete u Njegovu riječ”;
- Nürnberg, Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des evangelischen Religionsunterrichts, VI Nürnberger Forum: “Muslimani u Bosni: konfesionalni odnosi”;
- Alžir, Tlismen, referat: “Derviški redovi u našim krajevima”;
- Alžir, Muasker, referat: “Prijevodi hadisa u opticaju u BiH” (*Et-Terdžematul-mutedavela*), 1982,
- Alžir, Konstantina, referat: “Profil potrebnog univerzitet-skog kadra islamskih univerziteta u Africi”;
- Maroko, Fes, “U povodu hiljadite godišnjice Univerziteta Karevijun”;
- Austrija, Grac, referat: “Antwort auf die Herausforderung der Zeit“, objavljen u časopisu *Menschenrechte in Bosnien und Herzegowina, Wissenschaft und praxis*, Wien – Köln, Eimar, 1999;
- Zagreb, referat: “Zuhd i počeci tesawufa”, *Zbornik radova 1408/1988*, str. 59–71;
- Zagreb, “Hadždž”, referat: “Hadždž u hadisu – praksi Resu-lullaha”, 1991;
- Sarajevo, Simpozij o BiH, referat: “Islamska zajednica u BiH” (članak preveden na engleski pod naslovom: *The Islamic community in Bosnia & Herzegovina*);
- III Uluslararası Balkan Turkolojisi simpozij (Međunarodni simpozijum o balkanskoj turkologiji), referat: “Dalekosežnost uticaja obrazovanja osmanske Turske na intelektualnu sredinu Mostara”, Kotor, 8–12. septembra 2003.¹⁴

Kao što vidimo, rahm. prof. Nakičević je bio autor mnogih knjiga, studija i članaka koji se bave različitim aspektima kulturne historije Bosne i Hercegovine. Njegova istraživanja su bila

14 Više v.: O. Nakičević, *nav. djelo*, str. 369–370.

duboko ukorijenjena u tradicionalnim islamskim naukama, posebno hadisu, ali su istovremeno odgovarala na potrebe savremenog društva i konteksta Bosne i Hercegovine.

Principijelni rukovodilac

Nakon što je prof. dr. Hamdija Ćemerlić,¹⁵ kao prvi rektor Islamskog teološkog fakulteta otišao u penziju, prof. Nakičević je postavljen za vršioca dužnosti,¹⁶ a nakon nepune dvije godine i za rektora Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu,¹⁷ da bi po isteku jedne godine mandata podnio ostavku na tu dužnost, a ostao profesor na predmetu Hadis.

Početakom 1993. godine ponovno je imenovan za dekana Fakulteta¹⁸, koji je promijenio naziv u Fakultet islamskih nauka i na ovoj dužnosti ostaje do 2000. godine.¹⁹

Prema navedenim podacima prof. Nakičević je bio dekan (rektor) u prvom mandatu tri, a u drugom sedam, odnosno ukupno deset godina, na osnovu čega je rukovodilac Fakulteta islamskih nauka s najdužim periodom rukovođenja.

Među aktivnostima koje je pokretao i usmjeravao kao dekan Fakulteta, a koje će zasigurno ostati upamćene, jeste zalaganje za vraćanje vjeronauke u osnovne i srednje škole te pokretanje studijskog programa za religijsku pedagogiju na Fakultetu islamskih nauka, koji će osiguravati potrebni kadar.

15 Prof. dr. Hamdija Ćemerlić, rektor Univerziteta u Sarajevu, dekan Pravnog fakulteta, akademik, doktor prava sa Sorbone, dao je prepoznatljiv doprinos očuvanju i afirmaciji državnosti Bosne i Hercegovine.

16 Rješenjem Vrhovnog islamskog starješinstva od 11. 9. 1986. godine, a na osnovu čl. 47, tačka 5 Ustava IZ-a u SFRJ.

17 Prof. Nakičević postavljen je za rektora ITF-a u Sarajevu Rješenjem Vrhovnog islamskog starješinstva od 15. 8. 1988, a na osnovu čl. 47 tačka 5 Ustava IZ-a i člana 11 Statuta ITF-a, nakon čega će se za rukovodioca Fakulteta, umjesto ranijeg naziva rektor, koristiti naziv dekan.

18 Rješenjem Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini br. 12/5-841-316.

19 Rješenjem Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini br.: 01 SM 1998/99 od 20. aprila 1999. godine imenovan je za dekana FIN-a, u novom mandatu od dvije godine, do 20. aprila 2001. godine. Penzionisan je Odlukom Rijaseta IZ-a u BiH br. 03-HN-1502/2000 od 12. aprila 2000. godine. Na osnovu Odluke Rijaseta br. 01-SM-1768/2000 od 29. maja 2000. godine vrši dužnost dekana do 1. 9. 2000. godine.

Posebno se aktivirao na povratku Fakulteta islamskih nauka u zgradu Šerijatske sudačke škole, odnosno Više islamske šerijatsko-teološke škole, budući da je Fakultet njihov pravni sljednik i da ovaj ambijent, sa svojim kapacitetima i ljepotom arhitektonskog uređenja, osigurava ugodan i nesmetan studij. U toku agresije na našu zemlju uspio je s ostalim nastavnicima, zaposlenicima i studentima preseliti svu arhivu, dokumentaciju i biblioteku Fakulteta i tako je sačuvati za naredne generacije. S obzirom da je u toku agresije zgrada više puta granatirana, preko gosp. Nusreta Čančara, ambasadora naše zemlje u Kataru, osigurao je sredstva od ove bratske zemlje i tadašnjeg emira Nj.E. Hameda ibn Halife Alu Sanija za potpuno renoviranje zgrade. Rahm. prof. Nakičević je radio na izradi projekta obnove zgrade Fakulteta istražujući dokumentaciju u arhivima Beča i Sarajeva.

Još u toku ratnih dejstava pokrenuo je aktivnosti na uvođenju postdiplomskog studija, kada se po prvi put na ovim balkanskim prostorima mogao steći akademski gradus magistra i doktora islamskih nauka. Nastojao je u sačinjavanju nastavnog plana i programa za postdiplomski studij okoristiti se iskustvima značajnijih islamskih univerziteta u svijetu, ali i dati mu ovdašnji pečat, odnosno oplemeniti ga našim višestoljetnim razumijevanjem i življenjem islama. Vizija studija je bila da se islamske nauke izučavaju kroz sadržaje koji su duboko utemeljeni u autentičnoj islamskoj tradiciji, a na način koji je relevantan za savremeni svijet.

Također, aktivirao je rad izdavačke djelatnosti. Između ostalog, organizira prevođenje jednog od najrenomiranijih komentara Kur'ana općenito *Fi zilalil-Kur'an (U okrilju Kur'ana)* Sejjida Kutba. Zajedno s prof. dr. Jusufom Ramićem, prof. dr. Enesom Ljevakovićem i rahm. mr. Mesudom Hafizovićem za četiri godine, od 1996. do 2000. godine, preveo je i objavio 30 knjiga.

U skladu sa svojom prirodom rukovodio je Fakultetom autoritativno, ali ne i autoritarno, pokazujući istinsku brigu za interese Fakulteta i vjerodostojno prenošenje emaneta vjere na

mlađe generacije. Ovo je nepokolebljivo branio pred domaćim, ali i inozemnim autoritetima i moćnicima.

Pod vođstvom prof. Nakičevića Fakultet islamskih nauka stekao je reputaciju prestižne islamske visokoobrazovne ustanove u Bosni i Hercegovini i šire. Njegovi naporu u podizanju akademskih standarda, poboljšanju infrastrukturnih uvjeta i unapređenju kvaliteta nastave doprinijeli su tome da Fakultet postane vodeća institucija za islamsko obrazovanje u regiji.

Pripadnik “Mladih muslimana”

Govoriti o doprinosu prof. dr. Omera Nakičevića pokretu “Mladih muslimana” znači govoriti o mladom intelektualcu koji je, zajedno s grupom istomišljenika, osjetio snažnu potrebu za očuvanjem islamskih vrijednosti i religijskog identiteta u Bosni i Hercegovini, posebno u vremenu drastičnih političkih i društvenih turbulencija i previranja.

U periodu nakon Drugog svjetskog rata, kada je Bosna i Hercegovina bila dio socijalističke Jugoslavije, pokret “Mladih muslimana” izrastao je iz težnje za očuvanjem islamskih načela u izrazito sekulariziranom društvenom okruženju. Prof. Nakičević bio je aktivan član ovog pokreta koji je okupio mlade intelektualce, studente, vjernike različitih zanimanja, vođene idealima povratka islamu kao načinu života.

Nakičevićev angažman u pokretu “Mladih muslimana” bio je izraz njegove duboke privrženosti islamskim vrijednostima i vjerovanju u značaj obrazovanja i moralnog odgoja za budućnost muslimanske zajednice. Kroz rad u pokretu, Nakičević je, zajedno s ostalim članovima, promovirao ideju da islam nije samo obredoslovlje, već način života koji oblikuje svaki aspekt čovjekova postojanja.

Međutim, kao i mnogi drugi članovi pokreta, prof. Nakičević se suočio s represijom. Jugoslovenske vlasti su smatrale da pokret “Mladih muslimana” predstavlja prijetnju režimu, pa su mnogi članovi, uključujući Nakičevića, bili uhapšeni i osuđeni

na dugogodišnje zatvorske kazne. O kakvom režimu se radilo i kakvo je bilo stanje ljudskih prava i sloboda u državi dovoljno govori činjenica da se rahm. prof. Nakičević obradovao kazni od 20 godina zatvora, jer je to značilo da neće biti osuđen na smrt, kao što se to desilo: Omeru Stupcu, Halidu Kajtazu, Hasanu Biberu i Nusretu Fazlibegoviću. Ubistva spomenutih pripadnika "Mladih muslimana", hapšenja i zatvorske kazne desetina drugih pokazivali su koliko je bilo opasno živjeti islamske vrijednosti u tom periodu.

Uprkos ovim teškoćama, doprinos prof. Nakičevića pokretu "Mladih muslimana" ostavio je trajni trag. Njegova vizija o obrazovanoj i moralnoj omladini nastavila je živjeti i nakon represija koje su zadesile pokret. Kasniji rad prof. Nakičevića, kroz obrazovanje, pisanje i angažman u institucijama Islamske zajednice, uvijek je nosio pečat ideala koji su ga vodili tokom njegovih mladih dana.

Život rahm. prof. Nakičevića je najljepša oda čvrstini volje, karaktera i istrajnosti na putu ostvarenja životnih ciljeva. Želio je samo biti musliman i pokoravati se jedino Bogu. I bez obzira na dugogodišnju zatvorsku kaznu, mučenja i premlaćivanja, nije odustao. Kada je izašao iz zatvora nastavio je ondje gdje je stao, završio studij, a onda magistrirao i doktorirao i čitav život radio na obrazovanju karakternog čovjeka. S druge strane, sistem koji ga je proganjao, iako je sve kontrolirao i posjedovao: političku vlast, ekonomiju, obrazovanje, medije i dr., vremenom se urušio. Principijelan pojedinac je nadživio nepravedni sistem.

Vakif

Osim stručnih kompetencija, kao što smo vidjeli, krasile su ga brojne moralne vrednote. Između ostalog, bio je krajnje nesebičan i itekako je brinuo o drugima. Godinama je na različite načine pomagao rad Mješovite srednje škole u Teočaku za što je dobijao i priznanja. Pomagao je izgradnju, renoviranje i rad džamija na Bjelavama i u Malešićima, a vikendicu i zemljište,

površine oko 2.000 m² u Ugorskom, uvakufio je Medžlisu Islamske zajednice Sarajevo, odnosno džematu Ugorsko kod Vogošće.

Većinu svoje biblioteke, 2.454 knjige i 1.868 serijskih publikacija, uvakufio je 2018. godine JU Specijalnoj biblioteci "Behram-beg" u Tuzli.

Vakufio je materijalna dobra, znanje i vrijeme. Cijeli svoj život posvetio je mlađim generacijama poučavajući ih dostojanstvu, principijelnosti i optimizmu!

Nagrade i priznanja

Za doprinos radu ustanova u kojima je djelovao dobivao je nagrade i priznanja. Gazi Husrev-begova medresa mu je dodijelila plaketu 2007. god., Behram-begova medresa priznanje 2012. god., a Fakultet islamskih nauka priznanje 2007. godine.

Za doprinos afirmaciji islama i islamskih nauka općenito, a posebno hadiskoj nauci, 2005. godine dobio je nagradu "Hasan-ef. Škapur" koju dodjeljuje Medžlis Islamske zajednice Tešanj. Te godine je ustanovljena ova nagrada i prvi njen dobitnik je bio prof. Nakičević. Za doprinos izučavanju Kur'ana i kur'an-skih nauka Medžlis Islamske zajednice Tuzla mu je 2014. godine dodijelio priznanje, a za životno djelo dobio je 2011. godine plaketu "Hasan Kaimija".

Jedinstvena ličnost

Prof. Nakičević se nije mirio sa sudbinom koju su mu drugi htjeli odrediti, makar to bila država i njen društveno-politički sistem, nego je svojim životom, teškim, ali dostojanstvenim, dokazao da svako od nas može birati svoj vlastiti put. Bez obzira na teške životne trenutke, robiju, gubitak građanskih prava, nastavljao je dalje, nikada ne gubeći nadu!

Uspio je na ovim bosanskohercegovačkim prostorima koji su preživjeli genocid, stravična stradanja i brojne nepogode ostati uspravan i dostojanstven. Mnogi su mu otežavali i

zagorčavali život, ali nikada nije nikoga proklinjao, pa čak ni po ružnom spominjao! Profesor je dokazao da se i u vremenu zla, nepravde i neljudskosti može i treba biti čovjek!

Bio je učitelj u učionici, ali i izvan nje, u životu, pa i više od toga. Ne samo da je učio, odgajao, nego je i pokazivao istinsku brigu za svakog svog učenika i studenta. Bio je roditelj!

Danas imamo, hvala Allahu, dž.š., dosta naučnika koji se bave hadisom i našom kulturnom baštinom i nadamo se da će koliko-toliko uspjeti na tim poljima nadomjestiti gubitak koji osjeća akademska zajednica u Bosni i Hercegovini preseljenjem prof. dr. Omera Nakičevića na ahiret, ali, nažalost, dugo će trebati da se nadomjesti snaga ličnosti koju je svakim svojim činom, pokretom i riječju pronosio prof. dr. Omer Nakičević.

Voljeli smo ga, između ostalog, i zbog toga, što je snagom svoje ličnosti dokazivao da može i ono što je izvan naših mogućnosti, ostati principijelan, bez obzira na emocije i očekivanja najbližih ili interese i zahtjeve nadređenih.

Volio bih da ne zaboravimo njegove riječi: “Čovjek se mora truditi da bude najbolji u svojoj struci ako hoće da uspije, a najbolji se ne biva tek tako, nego se mora uložiti mnogo rada, mora se smisleno provoditi vrijeme, koristiti ga što bolje, dok se može. Slaviti Allaha, dž.š., i raditi, ali istinski raditi.”

Rahm. profesor je bio paradigma Bošnjaka, vjernika, naučnika i pedagoga koji je cijeli svoj život u potpunosti posvetio obrazovanju mladih generacija, koji je jasno znao svoj cilj i nije se ustručavao podnijeti i najveće žrtve kako bi taj cilj ostvario. Bio je Omer svoga vremena!

Umjesto zaključka

Rahm. prof. dr. Omer Nakičević bio je najljepši spoj izvornog i prirodnog ambijenta u kojem je odrastao i urbanog, tehnološkog svijeta u kojem se razvijao i bez obzira na sve životne situacije i puteve, ove svjetove nije razdvajao. Na kraju svoga ovozemnog života ukopan je u rodnom mjestu.

Svojim radom i djelovanjem izražavao je najljepši spoj čiste i nepatvorene tradicije koja nam daje utemeljenost i čvrstinu i savremenosti koja nam osigurava aktualnost i relevantnost.

Bio je ličnost snažnog duha koja se nikada nije bavila ljudima i njihovim slabostima, nego idejama, planovima i mogućnostima. Uvijek se pitao šta možemo više i bolje uraditi.

Kroz svoje radove otkrivao je zaboravljene pojedince, ustanove i važne povijesne trenutke Bosne i Hercegovine čime je osvjetljavao bolju budućnost i osiguravao jačanje našeg nacionalnog, a posebno religijskog identiteta i vraćanje nam ponosa i dostojanstva.

Bio je jedan od najutjecajnijih bošnjačkih intelektualaca u posljednjim decenijama XX stoljeća ne samo na rad Fakulteta islamskih nauka i Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, nego se njegov utjecaj itekako osjećao i u okviru šire društvene zajednice.

Iako je doprinos rahm. prof. Omer Nakičevića akademskoj, muslimanskoj i široj društvenoj zajednici nesumnjivo ogroman, moglo bi se postaviti pitanje da li je mogao učiniti više. Da bi se odgovorilo na ovo pitanje, ipak je neophodna vremenska distanca i iskreno se nadam da će nam budući istraživači dati argumentirane i objektivne odgovore.

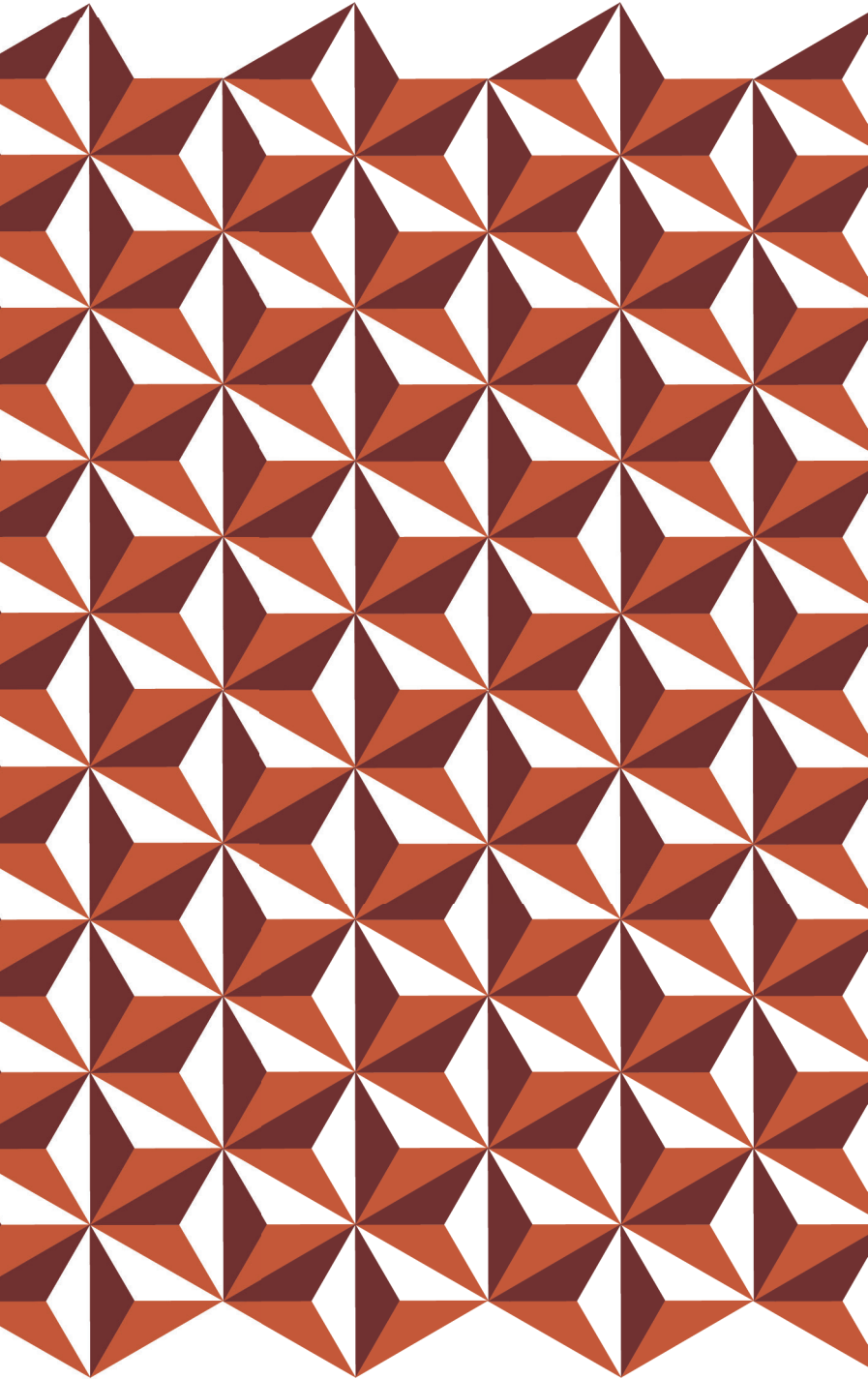
Literatura

Jahić, Adnan, "Omer Nakičević i mladomuslimanska ideja", *Sjećanje u povodu preseljenja na ahiret prof. dr. Omera Nakičevića*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 27. 8. 2024. godine.

Nakičević, Omer, *U vrtlogu vremena (1927-2017)*, Centar za napredne studije (CNS), Sarajevo, 2017.

Nuajmi (En-), Nahida Abdulfettah, *Ilustrirane El-Haririjeve Mekame: historijska i književno-umjetnička studija*, Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu i El-Kalem: Izdavački centar Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, 2021.

<https://fin.unsa.ba/wp-content/uploads/2023/12/omer-nakicevic.pdf> (24. 9. 2024.)



ZUHDIJA HASANOVIĆ ADNAN SREBRENICA

Motiviranje učenika na učenje iz perspektive savremene pedagogije i uzornog poučavanja Muhammeda, s.a.v.s. – komparativna analiza

Zuhdija Hasanović

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

Adnan Srebrenica

glavni imam Medžlisa
Islamske zajednice Busovača
hfzadnan.srebrenica@
hotmail.com

Pregledni članak

primljeno: 30. 6. 2024.
prihvaćeno: 9. 12. 2024.

Ključne riječi

demotiviranost, motivacija,
sunnet, zajednica za učenje,
samopouzdanje učenika, teorije
cilja, intrinzična motivacija,
Muhammed, s.a.v.s., učitelj,
učenik, učenje, uspjeh

Sažetak

Već decenijama svjedočimo veoma kompleksnu i slojevitu krizu koja je obuhvatila sve segmente ljudskog djelovanja u Bosni i Hercegovini. Kada je u pitanju obrazovanje, kriza se, između ostalog, ogleda u nedostatku motiviranosti zbog čega se učitelji i učenici zadovoljavaju minimumom: učitelji bezvoljnim izvršavanjem samo onoga čime su obavezani, a učenici najnužnijim usvajanjem nastavnog gradiva. Cilj ovog rada jeste ukazati na faktore koji su presudno utjecali na gubljenje motivacije te, s druge strane, na glavne motivatore koji mogu pokrenuti učitelje i učenike i dati im novi elan u obrazovnom procesu. U ovom radu fokus je na učenicima i načinima njihovog motiviranja na učenje. Posebno je važno naglasiti metode kojima se koristio Božiji Poslanik, s.a.v.s., u motiviranju svojih sljedbenika na učenje, širenje vidika spoznaje i usvajanje vještina kojima su mijenjali svijet, a zbog čega su znali zanemarivati i osnovne egzistencijalne potrebe.

Motivating Students to Learn from the Perspective of Contemporary Pedagogy and the Exemplary Teaching of Muhammad, PBUH – A Comparative Analysis

تحفيز الطلاب على التعلّم من منظور
التربية الحديثة والتعليم النموذجي
لمحمد (ص) التحليل المقارن

Keywords:

demotivation, motivation, Sunnah, learning community, student self-confidence, goal theories, intrinsic motivation, Muhammad, PBUH, teacher, student, learning, success.

الكلمات المفتاحية:

عدم التحفّز، التحفيز، السنة، المجتمع للتعلّم، ثقة الطلاب بأنفسهم، نظرية الهدف، التحفيز الداخلي، محمد (ص)، المدرّس، الطالب، التعلّم، النجاح

Abstract:

For decades, we have been witnessing a highly complex and layered crisis that has affected all segments of human activity in Bosnia and Herzegovina. In the context of education, the crisis is reflected, among other things, in a lack of motivation, which results in both teachers and students settling for the minimum: teachers carry out only the tasks they are required to, and students adopt the necessary material with little effort. The aim of this paper is to highlight the factors that have critically influenced the loss of motivation and, on the other hand, to identify the main motivators that can inspire both teachers and students, giving them a renewed sense of purpose in the educational process. This work focuses on students and methods of motivating them to learn. It is particularly important to emphasize the methods used by the Prophet Muhammad, PBUH, in motivating his followers to learn, broaden their knowledge, and acquire skills that transformed the world, often disregarding their own basic existential needs in the process.

الملخص:

نشهد لمدّة عقود الأزمة المعقّدة والملتبسة التي تشمل جميع جوانب العمل الإنساني في البوسنة والهرسك. وفيما يخصّ التعليم تنعكس تلك الأزمة في عدم التحفّز مما يقتنع المدرّسون والطلاب لأجله بالحدّ الأدنى: يقتنع المدرّسون بالإنجاز اللارادي لما يتعيّن عليهم فقط، ولا يقتنع الطلاب إلا باستيعاب الدروس الأكثر ضرورة. ويقصد هذا البحث الإشارة إلى العوامل التي كان أثرها حاسما في فقدان التحفّز و، من جهة أخرى، إلى الحوافز الرئيسية التي بوسعها تحفيز المدرّسين والطلاب وتزويدهم بالحماسة الجديدة في العملية التعليمية. ويرتكز البحث في الطلاب وطرق تحفيزهم على التعلّم. ومن المهمّ بصفة خاصّة التأكيد على المناهج التي كان يستعملها النبي (ص) في تحفيز أصحابه على التعلّم وتوسيع أفق المعرفة واستيعاب المهارات التي كانوا يغيّرون بها العالم، وهو ما كانوا يُهمّلون لأجله حاجاتهم الأساسية.

Uvod

Kroz ovaj rad pod naslovom “Motiviranje učenika na učenje iz perspektive savremene pedagogije i uzornog poučavanja Muhammeda, s.a.v.s. – komparativna analiza” želimo na osnovu referentnih savremenih pedagoških istraživanja i uzornog načina poučavanja Božijeg Poslanika, s.a.v.s., ukazati na problem nedostatka motivacije kod učenika.

Islam je kod muslimana izazvao neutaživu žeđ za znanjem. Tražeći znanje iz cijelog svijeta kao dio vjerske dužnosti, muslimani su izgradili civilizaciju koja je vodila čovječanstvo više od hiljadu godina. Slabljenje muslimanske civilizacije bilo je posljedica, između ostalog, i opadanja želje za znanjem.

U odnosu na druge pojmove, kao što su: nastava, student, nastavnik, profesor i dr. koji se koriste za temeljnu aktivnost i glavne učesnike u obrazovnom procesu opredijelili smo se za učenje, učitelja i učenika, jer više u odnosu na druge ukazuju na jednu od temeljnih zadaća čovjeka da konstantno nastoji usvojiti i u praktičnom životu primijeniti nova znanja, spoznaje, vrijednosti, iskustva i vještine te one koje posjeduje prenositi dalje, mlađim generacijama.

Motiviranje učenika nije sredstvo samo za poboljšanje učinka učenja, već obrazovna potreba koja nadilazi barijere u učionici i utiče na svaku fazu učenja. U ranim fazama obrazovanja, motivacija služi kao temelj za izgradnju radoznalosti i želje za istraživanjem, čineći učenje beskrajnom uzbudljivom avanturom. U naprednijim fazama, motivacija postaje oruđe koje pomaže studentima da prevladaju akademske i osobne izazove te poboljšaju samopouzdanje i nezavisnost. U adolescenciji, motivacija je posebno važna, jer se učenici suočavaju s društvenim pritiscima i visokim akademskim očekivanjima. Djelotvorna motivacija može pomoći u razvoju vještina kritičkog mišljenja, mentalne fleksibilnosti i sposobnosti suočavanja s neuspjehom kao dijelom procesa učenja.

Također, motivacija igra ključnu ulogu u ohrabriranju učenika da postave svoje osobne i profesionalne ciljeve i naporno

rade na njihovom ostvarenju. U konačnici, motiviranje učenika povećava njihovu otpornost i spremnost na promjene i izazove s kojima se mogu suočiti u životu. Razvijajući način razmišljanja o rastu, učenici uče da uspjeh nije određište, već kontinuirano putovanje samousavršavanja i učenja.

Nažalost, sve je uočljivija nemotiviranost učenika da usvajaju ono što im učitelji govore. Posebno je to izraženo na lokalnoj razini, razini Bosne i Hercegovine i okruženja, gdje brojni razlozi utječu na mlade ljude da budu nemotivirani i nezainteresirani za bilo kakvo ozbiljnije učenje, trud i zalaganje, jer je vrlo upitno da li će im taj naporan rad donijeti ikakav uspjeh i sigurniju budućnost.

Važno je, također, obratiti pažnju na trajanje motiviranosti. Zbog svijesti o značaju znanja učenik može biti motiviran, ali to ne znači da ga s vremena na vrijeme ne treba dodatno motivirati čime se njegov entuzijazam i elan osvježavaju i povećavaju. To znači da učitelj mora biti i u tom pogledu osjetljiv i treba pravovremeno primijetiti pad motiviranosti kod učenika i potruditi se da je podigne na višu razinu.

Da bismo otkrili razloge ovakvog stanja, a pogotovo da bismo ponudili određene smjernice kako ovo nezahvalno stanje prevazilaziti, skrećemo pažnju na uzorni život Poslanika, s.a.v.s., i tragamo za njegovim metodama i sredstvima kojima je motivirao svoje ashabe da stječu znanje, bez obzira na nezaobilazna odricanja i izazove koje su imali.

Konkretno, pokušat ćemo odgonetnuti šta je motiviralo Ebu Hurejru, radijallahu anhu, ashaba koji prenosi najveći broj hadisa, da, bez osnovnih uvjeta za život i skoro nikakvih uvjeta za obrazovanje, usvaja znanje i mimo prostora za učenje (*sofa*) i pomno memorira ono što čuje od Muhammeda, s.a.v.s., stalno ga prateći danju, a noću sate provodi u ponavljanju hadisa koje je tog dana slušao!

Struktura rada se, osim uvodnog dijela i zaključka, sastoji od dva osnovna poglavlja. U prvom poglavlju pokušavamo otkriti glavne razloge i faktore demotiviranosti učenika, koji utječu na njihovu bezvoljnost, nezainteresiranost i demotiviranost za

bilo kakav angažman, a posebno za učenje te kako ih oslobađati takvih osjećanja i potaknuti ih i motivirati da uče. U okviru drugog poglavlja govorit ćemo o glavnim motivatorima učenika na učenje, među kojima ćemo spomenuti: uspostavljanje zajednice za učenje, podržavanje samopouzdanja učenika, razvijanje teorije cilja, osiguravanje spoljašnjih pobuđivača i jačanje intrinzične motivacije.

Metodologija korištena za izradu ovog rada je različita te obuhvaća metodu deskripcije, metodu analize i sinteze i komparativnu metodu na osnovu koje ćemo uspostavljati paralele između savremenih istraživanja o motivaciji učenika i uzornog poučavanja Muhammeda, s.a.v.s., te analizirati sličnosti i razlike među njima.

Razlozi i faktori demotiviranosti učenika

Nezahvalno stanje u bosanskohercegovačkom društvu negativno se odrazilo i na učenike i kvalitet njihovog života, djelovanja i učenja. Demotivacija učenika u Bosni i Hercegovini posljedica je brojnih, različitih faktora, od kojih su neki općeg, a drugi posebnog karaktera. Među općim faktorima koji utječu na demotiviranost građana Bosne i Hercegovine općenito, bez obzira čime se bavili, su:

- politička nesigurnost, na način da se uvijek iznova aktualiziraju propitivanja o izbijanju rata, ratnih razaranja i destrukcije, o cijepanju i rastakanju države, što sva druga pitanja čini manje važnim i nebitnim;
- ekonomska neisplativost. Itekako na motiviranost učenika utječe saznanje da je malo vjerovatno da će uloženi trud i ostvareni uspjeh biti nagrađen kvalitetnim zaposlenjem. Čak i ako to ostvare demotivirajuće djeluje saznanje da za isti posao, čak u daleko boljim i lakšim uvjetima, u zapadnoevropskim zemljama mogu dobiti čak i deset puta više plaće, što njihov trud i posao čini uzaludnim i bezvrijednim;

- demografska kretanja, odnosno depopulacija stanovništva. Već decenijama bilježi se negativan prirodni priraštaj skoro u svim kantonima Federacije Bosne i Hercegovine. Samo u posljednjih 13 godina Bosna i Hercegovina je izgubila 12% ili oko 409.000 stanovnika. Zvanična statistika bilježi drastičan pad broja studenata na fakultetima. Njih je danas za trećinu ili za oko 35.000 manje nego prije deset godina. Umjesto da u Bosni i Hercegovini, s obzirom na potencijale i resurse koje ima, cvjeta ekonomija i da svi živimo pristojno od svoga rada, mladi su obeshrabreni i budućnost, uglavnom, vide izvan Bosne i Hercegovine. Otuda se može govoriti o motiviranosti samo onih učenika koji se školuju za zanimanja koja su tražena u zapadno-evropskim zemljama;
- dominiranje mita i korupcije, koji ne daju jednake šanse, nego preferiraju negativnu selekciju. Ne dobivaju zaposlenja, a kamoli specijalizacije, stimulacije, unapređenja, priznanja i sl., oni koji su najuspješniji u toku školovanja, nego oni koji su podobniji po porodičnim, prijateljskim i stranačkim linijama što čini depresivnim i frustriranim mlade ljude i potpuno demotiviranim za bilo kakav angažman i učenje.

Nabrojani problemi opterećuju, manje ili više, svakog stanovnika Bosne i Hercegovine i obezvređuju i obesmišljavaju bilo kakvo zalaganje i napor.

Drugi faktori se odnose konkretno na obrazovni proces. Veliki broj učenika je učenje oduvijek shvatao kao obavezu koju nerado izvršavaju i koje se što prije žele riješiti, međutim, danas je ta demotiviranost u Bosni i Hercegovini izraženija. Najznačajniji razlozi za takvo stanje su:

- ispolitizirano obrazovanje: obrazovanje koje je pod utjecajem politike dovodi do neefikasnosti i frustracija među učenicima, jer se uvijek postavlja pitanje kvaliteta i vjerodostojnosti tih nastavnih sadržaja. Obrazovni sistem je organiziran radi učenika, ali učenici ne uče ono što bi

oni željeli, nego sadržaje za koje su odgovorni iz nadležnih vladajućih struktura zaključili da su važni i neophodni za učenike tog životnog doba. Kada učenici ne vide povezanost između onoga što uče i njihovih interesa i budućih ciljeva, gube motivaciju;¹

- nedovoljno ulaganje u obrazovanje. Ograničeni resursi utječu na kvalitet obrazovanja, dostupnost materijala i onemogućavaju pravovremeno osavremenjivanje nastave. Nastavni programi koji nisu unaprijeđeni i ažurirani su nezanimljivi i vrlo često neprimjenjivi u današnjem brzo mijenjajućem svijetu;²
- nedostatak jasnih ciljeva i praktične edukacije: ako učenici nemaju jasno definirane ciljeve ili ne razumiju zašto je važno da postignu određene rezultate ili nemaju dovoljno praktičnog rada i stvarnih iskustava umanjuje im se osjećaj relevantnosti obrazovanja;³
- nedovoljno obrazovani i motivirani učitelji. Kvalitet obrazovanja u velikoj mjeri ovisi o učiteljima. Bez dobro obučanih i motiviranih učitelja ishodi obrazovanja su ispod očekivanja;
- provođenje reformi bez jasne vizije i strategije, zbog čega se često čini da su same sebi cilj i ne dovode do odstranjenja zastarjelih i uvođenja savremenih nastavnih planova i programa. Osnovne karakteristike zastarjelih nastavnih programa (*kurikuluma*) su:
 - nedostatak relevantnosti: sadržaj koji nije usklađen s trenutnim potrebama tržišta rada ili savremenim društvenim kontekstom doima se kao besmislena obaveza koja učenike uopće ne privlači;

1 Više v.: <https://balkans.aljazeera.net teme/2023/4/22/reforma-obrazovanja-u-bosni-i-hercegovini-na-cekkanju> (3. 4. 2024).

2 Više v.: <http://www.cpu.org.ba/media/7688/Analiza-klju%C4%8Dnih-faktora-i-preporuke-za-pove%C4%87anje-efikasnosti-osnovnog-obrazovanja-u-Bosni-i-Hercegovini.pdf> (3. 4. 2024).

3 <https://balkans.aljazeera.net teme/2023/4/22/reforma-obrazovanja-u-bosni-i-hercegovini-na-cekkanju> (3. 4. 2024).

- zanemarivanje ključnih kompetencija: neintegriranje vještina kao što su: kritičko mišljenje, kreativnost, saradnja i komunikacija koje su ključne za 21. stoljeće;
 - pasivno učenje: fokus na memoriranje i ponavljanje informacija, umjesto na aktivno učenje i razumijevanje;
 - zastarjele metode poučavanja: primjena prevaziđenih i monotonih metoda poučavanja koje ne potiču interaktivnost, praktične aktivnosti i angažman učenika;⁴
 - nedostatak međupredmetne integracije: izolacija predmeta koje učenici pohađaju, umjesto integracije njihovih sadržaja kako bi se potaknulo dublje razumijevanje i primjena znanja;⁵
- nedostatak podrške i pozitivnog okruženja: podrška od učitelja, roditelja i vršnjaka je ključna. Negativno okruženje ili nedostatak emocionalne i stručne podrške može utjecati na motivaciju;
 - unutar učionica je uvijek veći broj učenika te se učitelj ne može u potpunosti posvetiti svakom od njih, zbog toga je onima čija su očekivanja i ciljevi učenja iznad onoga što im učitelj nudi – dosadno, dok su oni čije su mogućnosti usvajanja gradiva ispod očekivanog – uplašeni i anksiozni;
 - nedostatak samopouzdanja: učenici koji sumnjaju u svoje sposobnosti ili se boje neuspjeha mogu biti nemotivirani da ulože trud u učenje;
 - preopterećenost i stres: velika količina zadataka, testova i obaveza može dovesti do osjećaja preopterećenosti i stresa, što može smanjiti motivaciju;
 - učionice predstavljaju društveno okruženje, tako da neuspjesi prilikom odgovaranja ili izvršenja drugih zadataka često izazivaju ne samo osobno razočarenje već i javno sramoćenje i poniženje neposredno pred ostalim učenicima

4 <https://zir.nsk.hr/islandora/object/ffos%3A2491/datastream/PDF/view> (6. 5. 2024).

5 <https://mzo.gov.hr/UserDocsImages/dokumenti/Publikacije/Medupredmetne/Kurikulum%20medupredmetne%20 teme%20Odrzivi%20razvoj%20za%20osnovne%20i%20srednje%20skole.pdf> (6. 5. 2024).

i učiteljem, a posredno pred roditeljima i svima koji su uključeni u dešavanja u školi;⁶

- nedostatak autonomije: kada učenici nemaju mogućnost da samostalno donose odluke ili da biraju način na koji će učiti, mogu izgubiti osjećaj kontrole i motivaciju;
- različite vrste zloupotreba u obrazovanju, među kojima su najznačajnije nelegalno dobijanje diploma, spuštanje kriterija i nepravičnost u ocjenjivanju, povlađivanje učenicima i sl.;
- porodični ili osobni problemi: porodične tenzije, emocionalni problemi ili druge osobne poteškoće mogu negativno utjecati na sposobnost učenika da se fokusira na školske obaveze.

Svi ovi faktori doprinose osjećaju demotivacije među učenicima, što neposredno utječe na njihovu sposobnost da usvajaju znanje koje im se nudi.

Zbog toga je važno da se ovi problemi identificiraju i dijagnosticiraju te da učitelji, učenici, ali i roditelji sistemski i sistematično rade na njihovom rješavanju kako bi se povećala motivacija učenika, posljedično i njihov uspjeh u učenju, odnosno podigao kvalitet obrazovanja općenito.

Motiviranje učenika da uče

Gore je naveden veoma veliki broj različitih razloga i faktora koji u manjoj ili većoj mjeri utječu na demotiviranje učenika. Oni su različiti po opsegu, intenzitetu, trajnosti i izvoru iz kojeg se javljaju i daleko opsežnije istraživanje bi bilo neophodno da bi se pokušalo odgovoriti na koji način se ti izazovi mogu prevazilaziti i kako osigurati zdravu i snažnu motivaciju učenika. Zato ćemo se u nastavku posvetiti samo onim motivatorima koji su na raspolaganju učiteljima i na koje oni mogu utjecati.

6 Više v.: Brofi Džere, *Kako motivisati učenike da uče*, (s engleskog: Marina Vicanović), Clio, Beograd, 2015, str. 29.

Prije svega, govorit ćemo o neophodnosti uspostavljanja zajednice za učenje, potom o podržavanju samopouzdanja učenika te razvijanju teorije cilja i ekstrinzičnoj i intrinzičnoj motivaciji.

Ne treba nikada zaboraviti da je učenje dugotrajan proces koji zahtijeva trud, napor, koncentraciju i različita odricanja i bez obzira koliko se trudili da ga, kao roditelji i učitelji, olakšamo učenje nije i nikada ne može biti igra i zabava.

Čak ni učenici koji su motivirani da uče ne misle nužno da su nastavne aktivnosti izrazito prijatne ni uzbudljive, ali ih ipak smatraju smislenim i vrijednim truda, odnosno shvataju ih ozbiljno i nastoje da iz njih izvuku namjeravanu korist u vidu unapređivanja i osnaživanja vještina i znanja.

Ipak, učenje može biti privlačno i uzbudljivo, barem onda kada se nastavni program dobro podudara s učeničkim interesovanjima i sposobnostima i kada učitelj naglašava praktične aktivnosti. Kada poučavate pravim sadržajima, na pravi način, motivacija dolazi sama. Ako učenicima nije prijatno pri učenju, nešto ne valja s našim nastavnim programom i načinom poučavanja – nekako smo aktivnost koja je suštinski prijatna pretvorili u previše zamoran i dosadan posao.⁷

Maslovljeva hijerarhija potreba podrazumijeva da je mala vjerovatnoća da će učenici koji u školu dolaze umorni ili gladni biti posvećeni lekcijama. Slično tome, učenici koji se osjećaju anksiozno ili odbačeno vjerovatno neće preuzimati intelektualne rizike kako bi prevazišli zbunjenost, a još manje će pokušavati da budu kreativni kad rade zadatke.⁸

Međutim, učenici se ne ponašaju uvijek u skladu s Maslovljevom hijerarhijom. Oni mogu sebi uskratiti san kako bi učili za test ili mogu postati toliko zaokupljeni u nekoj aktivnosti da zaboravljaju na umor, glad ili osobne probleme.⁹ Sjećamo se i čestitog ashaba Ebu Hurejre, r. anhu, da je, iako je bio danima

7 Više v.: Brofi Džere, *nav. djelo*, str. 13.

8 Više v.: B. Džere, *nav. djelo*, str. 19.

9 B. Džere, *nav. djelo*, str. 20.

gladan, stalno pratio Božijeg Poslanika, s.a.v.s., s čežnjom da od njega nauči više.¹⁰

I pored toga, hijerarhija je koristan podsjetnik da ćemo, kako bismo uspješno motivirali učenike, možda morati da se pobrinemo za njihove niže potrebe, zajedno s višim potrebama u vezi sa školskim učenjem.¹¹

Od pomoći je motivaciju za učenje posmatrati kao šemu – mrežu povezanih uvida, vještina, vrijednosti i dispozicija koje učenicima omogućavaju da razumiju šta to znači angažirati se u aktivnostima učenja s namjerom ostvarivanja svojih ciljeva i sa sviješću o strategijama koje se pri tome koriste.

Svaki učenik mora osjetiti uzbuđenje samostalnog rješavanja problema. To se teško može postići klasičnim predavanjem. Može se postići na način da se učenicima zadaju problemi koje sami rješavaju. Tek kada učenici steknu vještine potrebne za rješavanje stvarnih problema, bit će motivirani za učenje.¹²

Uspostavljanje zajednice za učenje u učionici

Učenici neće dobro reagirati na pokušaje motiviranja ako su uplašeni, ogorčeni ili na drugi način usmjereni na neprijatne emocije. Kako biste kreirali uvjete koji će olakšati vaš motivacioni trud, potrebno je da svoju učionicu postavite i održite kao zajednicu za učenje – mjesto gdje učenici dolaze prvenstveno da bi učili i u tome uspijevali putem zajedničkog rada s vama i svojim drugovima iz odjeljenja. Također je potrebno da svoj nastavni program usmjerite na ono što vrijedi naučiti i da ovaj sadržaj razvijete na načine koji će učenicima pomoći da cijene njihov značaj i potencijal za primjenu. Tri važne stavke koje treba ispuniti prilikom uspostavljanja zajednice za učenje postaviti će scenu za motiviranje učenika:

10 O motiviranju učenika da uče iz islamske perspektive više v.: Eeqbal Hassim, *Elementary education and motivation in Islam: perspectives of medieval Muslim scholars 750-1400 CE*, Cambria Press, Amherst, New York, 2010, str. 85–139.

11 O različitim načinima podizanja motivacije kod učenika više v.: <https://www.srednja.hr/zbornica/deset-nacina-kako-se-motivirati-za-ucenje/> (28. 6. 2024).

12 Više v.: <https://azprojects.wordpress.com/2018/02/19/how-to-inspire-and-motivate-students/> (27. 6. 2024).

- učiniti sebe i svoju učionicu privlačnim za učenike. Koristiti autoritativne strategije koje učenicima pomažu da postanu aktivni, samoregulirani subjekti koji uče, a izbjegavati autoritarne strategije koje proizvode pasivnu poslušnost umjesto promišljenog samoreguliranja, kao i strategije puštanja (*laissez-faire*) koje učenicima nude autonomiju, ali izostavljaju neophodno vođenje učenika;¹³
- usmjeriti njihovu pažnju na individualne i saradničke ciljeve učenja i pomoći im da te ciljeve ostvare. Kreirati socijalnu sredinu u kojoj se svako osjeća dobrodošlim i u kojoj se učenje ostvaruje saradničkim naporima, vašim i vaših učenika;¹⁴
- poučavati sadržajima koje vrijedi naučiti, na načine koji učenicima pomažu da cijene njihovu vrijednost. Mala je vjerovatnoća da će učenici biti motivirani da uče kada se angažiraju u beznačajnim ili besmislenim aktivnostima, kao što su: kontinuirano vježbanje vještina kojima su već ovladali; memoriranje raznih lista bez dobrog razloga; prepisivanje definicija termina koji se nikada ne koriste ili rad na zadacima koji su dati samo da bi se ispunilo vrijeme, a ne da bi podržali korisno učenje. Postoji opće slaganje oko toga šta treba uraditi da bi se učenicima omogućilo da konstruiraju smisleno znanje kome mogu pristupiti i koje mogu koristiti u životu van škole.¹⁵ Prvo, potrebno je odstupiti od širokog pokrivanja sadržaja kako bi bilo dovoljno vremena da se najvažniji sadržaji dublje razvijaju. Drugo, ovaj važan sadržaj treba da bude predstavljen u vidu mreža povezanih informacija, strukturiranih oko moćnih ideja. Treće, sadržaj treba razvijati s fokusom na objašnjavanje ovih važnih ideja i njihovih međusobnih veza. Najbolje aktivnosti i zadaci učenja grade se oko

13 Brofi Džere, *nav. djelo*, str. 55.

14 B. Džere, *nav. djelo*, str. 57.

15 O povezivanju školskog učenja s potrebama i iskustvima učenika više v.: Branko Rakić, *Motivacija i školsko učenje*, II izmijenjeno i dopunjeno izdanje, Svjetlost, Sarajevo, 1977, str. 63–65.

moćnih ideja. Školovanje se treba posmatrati šire – kao razvijanje punih ljudskih potencijala učenikâ i pripremu za život uopće, a ne samo kao uvođenje u pojedine discipline. Učenike uvijek treba podsjećati da su greške dio učenja, da se ka ovladavanju obično krećemo postepenim približavanjima, a ne stičemo ih brzo i krupnim koracima te da smo u učionici zato da bismo učili, a ne da bismo se takmičili ili se hvalili.¹⁶

Kada kao učitelji, analiziramo koliko je sadržaja primjenjivo od onoga čemu učenike poučavamo, otkrit ćemo da se radi o veoma niskom postotku. Veoma je mnogo tema koje se uopće ne mogu primijeniti i apsolutno nećemo imati nikakvih negativnih posljedica ako to znanje ne posjedujemo. Istovremeno, postoji veliki broj relevantnih detalja iz stvarnog života koji su nam neophodni da razumijemo trendove, kretanja, stanja i perspektive onoga što se dešava oko nas. Ovaj materijal se treba organizirati i unijeti u nastavu u učionici.¹⁷

Motivirati učenike na učenje, pokrenuti u njima potencijale koje imaju, ali i razviti one koji su im neophodni u daljnjem razvoju i usmjeriti ih u pravom smjeru nije nimalo jednostavno, zato kao učitelji, muslimani obraćamo se svome Gospodaru i molimo Njega da nam pomogne, jer je On apsolutni i univerzalni Učitelj, *Koji čovjeka poučava onome što ne zna*.¹⁸ Zato, prije ulaska u razred učitelji uče dovu da im Allah, dž.š., omogući da ispune ovu tešku odgovornost.

Da bi se uspostavila zajednica za učenje, ne samo u učionici nego i na svakom drugom primjerenom mjestu, neophodno je da učenici imaju povjerenja u učitelje i da im je drago i da žele što duže biti u njihovom prisustvu. Muhammed, s.a.v.s., bio je poznat kao iskren (*ṣādiq*) i povjerljiv (*amīn*). Njegova beskompromisna iskrenost, duboko saosjećanje i iskreno poštovanje

16 Više v.: Brofi Džere, *nav. djelo*, str. 51, 60, 67, 95.

17 Više v.: <https://azprojects.wordpress.com/2018/02/19/how-to-inspire-and-motivate-students/> (27. 6. 2024).

18 Al-Qur'ān, Al-'Alaq, 5.

drugih privlačili su ljude i oni su uživali u tim trenucima koje su provodili s njim. Taj Poslanikov, s.a.v.s., odnos prema drugima je trajna inspiracija učiteljima da se na sličan način odnose prema svojim učenicima. Ne smijemo zaboraviti da nam je time što smo učitelji ukazana posebna čast – podaren *emanet* poučavanja najvišim vrijednostima, ali i ogromna odgovornost – da biramo najprimjereniji način kako da ih prenesemo dalje. Nemojmo zaboraviti da su učenici riznice rijetkih i dragocjenih dragulja.¹⁹

Muhammed, s.a.v.s., potiče svoje ashabe da koriste svaku priliku da nauče nešto novo. Ti skupovi na kojima se širi znanje su blagoslovljeni, na njih se spušta spokoj i smirenost (*sakīna*), jer se čini ono što Allah, dž.š., posebno voli, prekriva ih Božija milost, natkriljuju ih meleci, a Bog sve prisutne, koji poučavaju i uče, osobno spominje i hvali ih onima koji se kod Njega nalaze.²⁰ Budući da učenici, kao izraz ljubavi prema Allahu, dž.š., imaju namjeru koristiti znanje za služenje čovječanstvu, stjecati znanje u ime Boga najveći je izraz pokornosti Njemu (*'ibādat*).²¹

Izbjegavati mjesta i prilike na kojima se stječe znanje, znači nastojati udaljiti se od Božije milosti, biti u prostoru i vremenu koje Allahova milost ne dotiče. Kako onda musliman može očekivati da napreduje u takvom okruženju?! I biljke rastu samo na onim mjestima na koja pada kiša!

Muslimani su unutar porodice, učionice, kolektiva, naselja poput jednog organizma²², koji u potpunosti koordinirano djeluju, tijesno i uspješno sarađuju i, povrh toga, emotivno su čvrsto povezani na način da se međusobno saosjećaju, razumiju stanja i potrebe jedni drugih i nesebično dijele dobro i zlo.

19 Božiji Poslanik, s.a.v.s., rekao je: "Ljudi su minerali, najbolji od njih u predkur'anskom periodu su najbolji i u islamu, kada shvate vjeru..." (Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, Dār Ibn Kaṭīr – Dār al-Yamāma, Dimašq, 1993, III, str. 1.238, br. 3.203).

20 Više v.: Abū Dāwūd, *Sunan*, Al-Maktaba al-'aṣriyya, Bayrūt, (bez godine izdanja), br. 1.455.

21 O motivaciji iz islamske perspektive više v.: <https://yaqeeninstitute.org/read/paper/the-power-of-motivation> (28. 6. 2024).

22 Više v.: Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Dār at-ṭibā'a al-'āmira, Turkiyā, 1915, VIII, str. 20, br. 2.586.

Musliman, bez obzira bio dijete ili odrastao čovjek, ne vrijeđa, ne ismijava druge i ne izruguje im se. To je krajnje nemoralno i nedolično ponašanje i on je iznad toga. Nije sporno da se nasmijemo na greške, krive poteze i nesnalaženja drugih učenika ili čak učitelja, ali bez zlobe i nastojanja da svojom reakcijom uvrijedimo ili ponizimo čovjeka. Allah, dž.š., kaže:

O vjernici, neka se muškarci jedni drugima ne rugaju, možda su oni bolji od njih, a ni žene drugim ženama, možda su one bolje od njih. I ne kudite jedni druge i ne zovite jedni druge ružnim nadimcima! O, kako je ružno da se vjernici spominju podrugljivim nadimcima! A oni koji se ne pokaju – sami sebi čine nepravdu.²³

Poslanik, s.a.v.s., naglašavao je da stjecanje znanja nije hobi besposlenih ni povlastica povlaštenih, nego **obaveza** svakog muslimana²⁴, bez obzira na njegov spol, životnu dob, društveni status, ekonomsko stanje, zanimanje i mjesto boravka.

Potiče nas da uvijek tragamo za znanjem kojim se možemo okoristiti, naglašava da je svaki onaj koji je u procesu obrazovanja na džennetskom putu i da mu meleci podastiru svoja krila, oduševljeni onim što čini²⁵, pa čak kada se on, Poslanik, s.a.v.s., našao u situaciji da bira između društva onih koji vrijeme provode u ibadetu (uče Kur'an i upućuju dove Uzvišenom Allahu) i društva onih koji uče i druge poučavaju, odabrao je društvo onih koji se obrazuju, jer je on, s.a.v.s., poslan kao učitelj!²⁶

Podržavanje samopouzdanja učenikâ kao osoba koje uče

Ljudi koji imaju snažan osjećaj efikasnosti teškim zadacima pristupaju kao izazovima kojima treba ovladati, a ne kao prijetnjama koje treba izbjegavati. Oni imaju veće intrinzično interesovanje i veoma se mnogo udubljuju u aktivnosti, a sebi postavljaju izazovne ciljeve kojima ostaju snažno posvećeni. Osjećaj

23 Al-Qur'an, Al-Ĥuġurât, 11.

24 Ibn Mâġa, *Sunan*, Dâr ar-risâla al-'âlamîyya, Bayrût, 2009, I, str. 81, br. 224.

25 Ibn Mâġa, *Sunan*, I, str. 81, br. 223.

26 Ibn Mâġa, *nav. djelo*, I, str. 81, br. 229.

visoke samoeфикаsnosti također pomaže stvaranju osjećanja spokoja prilikom pristupanja teškim zadacima i aktivnostima. Posljedica toga je da uvjerenja o samoeфикаsnosti imaju moćan utjecaj na razinu postignuća koju osoba na kraju ostvaruje.²⁷

Postoje dvije ključne komponente motivacije za postignućem, a to su motivacija za uspjehom i motivacija za izbjegavanjem neuspjeha. Kod neuspješnog rješavanja teških zadataka javljaju se dvije vrste reakcija: reakcija bespomoćne djece koja sebi govore o neuspjehu i taj neuspjeh pripisuju svojoj ograničenoj sposobnosti. Druga vrsta je reakcija djece orijentirane na ovladavanje koja se nisu uznemirila niti su govorila kako ne uspijevaju, nego su pojačala svoju koncentraciju i počela izgovarati više instrukcija koje su upućivala sebi – verbalizirajući planove i strategije rješavanja problema. Izgleda da su djeca orijentirana na ovladavanje neuspjeh vidjela kao pauzu između prošlih i budućih uspjeha te kao priliku za novo učenje i ovladavanje.²⁸

Kao učitelj, pomozite svojim učenicima da nauče da svoje uspjehe pripisuju kombinaciji dovoljne sposobnosti i uloženog razumnog truda, a svoje neuspjehe (privremenom) nedostatku informacija ili strategiji reagiranja (ili nedovoljnom uloženom trudu, kada je to slučaj). Istovremeno izbjegavajte da učenike navodite na zaključak da su njihovi neuspjesi posljedica nepromjenjivih ograničenja sposobnosti.²⁹

Percepcije samoeфикаsnosti mogu da utiču na izbore aktivnosti i kvalitet angažiranja. Kada imaju visoke percepcije samoeфикаsnosti, veća je vjerovatnoća da će ljudi situacijama postignuća pristupiti samopouzđano i angažirati se u njima svojevóljno i istrajno. Međutim, ako sumnjaju u svoje sposobnosti za uspjeh, ljudi će vjerovatno pokušati da izbjegnu datu situaciju ili će, ako ovo nije moguće, lahko odustati kada naiđu na frustraciju ili neuspjeh.³⁰

27 Brofi Džere, *nav. djelo*, str. 87.

28 Više v.: Brofi Džere, *nav. djelo*, str. 92.

29 O načinima podizanja duha i elana u učenju više v.: Branko Rakić, *nav. djelo*, str. 109–114.

30 Brofi Džere, *nav. djelo*, str. 102.

Na putu očuvanja i razvijanja povjerenja u sebe kao u osobe koje uče i da aktivnostima učenja pristupaju s produktivnim ciljevima i strategijama, za učenike su vrlo važni sljedeći segmenti:

- Nastavni program: program za uspjeh. Najjednostavniji način kako možete osigurati da učenici očekuju uspjeh jeste postarati se da ga dosljedno postižu, tako da se svakom novom koraku mogu prilagođavati bez mnogo zabune ili frustracije. Pravljenje programa za uspjeh podrazumijeva stalno postavljanje izazova pred učenike u okviru njihovih zona narednog razvoja, pri čemu im treba omogućiti šanse da odgovore na ove izazove tako što će im se pružiti dovoljno podržavanja.³¹ Veoma je važno razumjeti princip “malih koraka”. Svako može naučiti bilo šta ako se ta materija razloži na jednostavnije, razumljive dijelove. Učenje je teško, vrlo često, samo zato što materijal koji se prezentira nije pravilno i dovoljno raspoređen.³²
- Nastava. Pomozite učenicima da postavite ciljeve, procjenjuju svoj napredak i prepoznaju veze između truda i ishoda. Proces započinje postavljanjem ciljeva. Postavljanje ciljeva i posvećivanje naporima da se ti ciljevi dostignu povećavaju razine izvedbe. Postavljanje ciljeva posebno je djelotvorno kada su ciljevi: a) bliski, a ne udaljeni; b) konkretni (npr. uradite cijelu stranu matematičkih problema, a da ne napravite više od jedne greške), a ne opći (npr. uradite zadatke dobro); c) izazovni (teški, ali ostvarivi), a ne ni prelahki, ni preteški. Bliski ciljevi obično djeluju ostvarivo uz razumno ulaganje truda čak i učenicima koji sumnjaju u svoje kapacitete za ostvarivanje krajnjih ciljeva. Učenici treba ciljeve da vide kao vodiče od pomoći za njihov trud u učenju, a ne kao obruče kroz koje moraju da skaču.³³

31 B. Džere, *nav. djelo*, str. 106.

32 Više v.: <https://azprojects.wordpress.com/2018/02/19/how-to-inspire-and-motivate-students/> (27. 6. 2024).

33 B. Džere, *nav. djelo*, str. 107, 108, 109.

- Procjenjivanje. Veća je vjerovatnoća da će učenici izvršavati obaveze kada se njihova izvedba nadgleda i procjenjuje. Pomozite svojim učenicima da razumiju da je dobijanje iscrpnih povratnih informacija i njihovo produktivno iskorištavanje integralni dio procesa učenja. Povratne informacije koje nisu od pomoći samo informiraju učenike o tome kako su dobro uradili, dok se iscrpnim povratnim informacijama uočava koji su aspekti njihove izvedbe bili neprihvatljivi i kako će oni morati da ih poprave. Prilikom davanja povratnih informacija pomozite učenicima da koriste prikladne standarde za procjenu razine uspjeha. Konkretno, poučite ih da svoj rad porede s apsolutnim standardima ili sa sopstvenom ranijom izvedbom, a ne s izvedbom svojih drugova iz odjeljenja.³⁴

Prilikom nadgledanja izvedbe i davanja povratnih informacija neuspjeha tretirajte kao pokazatelje potrebe za dodatnim poučavanjem i prilike za učenje, a ne kao dokaze nedostatka sposobnosti u datoj oblasti.

Svakako, nepravedno je forsirati kornjače da se utrkuju sa zečevima. Zečevi će se ulijeniti i zaspat će, dok će se kornjače obeshrabriti zbog nemogućnosti da pobijede. I jedni i drugi, međutim, mogu imati koristi od sistema koji svojim učesnicima pomaže da postanu bolji u trčanju. Ako je cilj maksimalna izvedba svih učenika, škola onda svim učenicima mora pružiti nadu da povećani napor može rezultirati uspjehom.³⁵ Cilj je da učenici uvide korist u školskom radu i da se ponose svojim trudom i uspjesima.

Božiji Poslanik, s.a.v.s., često ističe dignitet čovjeka, mislećeg bića, kao najodlikovanijeg Božijeg stvorenja, kojem je, upravo zbog toga, povjerena uloga *halife* – koji će provodeći Božiju volju na Zemlji uspostavljati na njoj red i sistem, ali govori i o potencijalima i predispozicijama svake pojedinačne osobe, koje

34 B. Džere, *nav. djelo*, str. 110, 111, 112.

35 B. Džere, *nav. djelo*, str. 185.

Allah, dž.š., razvija kod te osobe, u skladu s njenim radom na sebi, učenjem, trudom i zalaganjem.

Musliman svjestan Božijih riječi: *Allah nikoga ne opterećuje preko mogućnosti njegovih...*³⁶ nastoji iskoristiti svaki trenutak života da bi naučio nešto novo i ulaže svoje maksimalne napore da bi to ostvario. On ima dovoljno samopouzdanja da uči i saznaje i najsloženija pitanja, zastupajući time inkrementalnu teoriju inteligencije, smatrajući da se intelektualni kapaciteti mogu razvijati. Dajući opći smisao Poslanikovim, s.a.v.s., riječima koje se odnose na sudije da “svaki onaj koji se trudi i ispravno presudi biva dvostruko nagrađen, a onaj koji se trudi pa pogriješi ima jednu nagradu”³⁷, učenik bez obzira na izazove, poteškoće i opstrukcije ne štedi trud na putu stjecanja znanja.

Poslanik, s.a.v.s., brine se o svojim ashabima, posmatra ih, primjećuje kod njih mjesta poboljšanja, ukazuje im na njih i daje im punu podršku da svoje slabosti poprave. Poznat je primjer čuvenog ashaba Ebu Hurejre, r. anhu, koji iako želi zapamtiti sve što čuje od Poslanika, s.a.v.s., to ne uspijeva, jer ima slabu memoriju. Poslanik, s.a.v.s., uči dovu Allahu, dž.š., da mu podari dobro pamćenje, a Ebu Hurejra, r. anhu, daje sve od sebe da svoje kognitivne potencijale razvije, pa je noć dijelio na tri dijela, od kojih je jedan uvijek bio rezerviran za ponavljanje hadisa. Nakon ovoga, kako sam kaže, nije zaboravio ni jedan hadis.³⁸

Razvijanje teorije cilja

Poželjno je da se učenici usmjeravaju na ovladavanje zadacima uključenim u situacije postignuća umjesto na takmičenje s vršnjacima ili brigu o tome kako će drugi prosuđivati o njihovoj izvedbi.

Dok se ciljevi učenja odnose na razvijanje sposobnosti, ciljevi izvedbe usmjereni su na pokazivanje sposobnosti.³⁹

36 Al-Qur'ān, Al-Baqara, 286.

37 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, br. 7.352.

38 Više v.: Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt al-kabīr*, Maktaba al-Ḥanḡī, Al-Qāhira, 2001, II, str. 312.

39 B. Džere, *nav. djelo*, str. 138.

Teorije postizanja cilja učenja i postizanja cilja izvedbe razmatraju različite aspekte motivacije i pristupa prema postavljenim ciljevima. Evo osnovnih razlika između njih:

Teorija ciljeva postignuća: fokusira se na učenje i razvoj kompetencija. Učenici s ovom orijentacijom postavljaju ciljeve kako bi stekli znanje, razumijevanje ili vještine. Ciljevi se usmjeravaju prema samoodefiniranim standardima. Naglasak je na napretku i osobnom razvoju. Primjer: Učenik želi bolje razumjeti matematiku i postavio je cilj da svladava nove koncepte.

Teorija ciljeva izvedbe: fokusira se na postizanje rezultata i usporedbu s drugima. Učenici s ovom orijentacijom postavljaju ciljeve kako bi nadmašili druge ili dobili bolje ocjene. Ciljevi se definiraju kroz normativne standarde. Naglasak je na uspješnosti i vanjskoj evaluaciji. Primjer: Učenik želi dobiti najbolju ocjenu na testu kako bi bio bolji od svojih kolega.

Ukratko, teorija postizanja cilja učenja naglašava osobni razvoj, dok teorija postizanja cilja izvedbe stavlja naglasak na uspješnost u usporedbi s drugima.

Uočeno je da se učenici koji aktivnostima pristupaju s ciljevima učenja fokusiraju na stjecanje znanja ili vještina. Oni teže da konstruiraju precizno razumijevanje tako što gradivo parafraziraju i povezuju ga s prethodnim znanjem. Kada naiđu na poteškoće, oni traže pomoć ili, ako ne neophodno, istrajno ulažu trud u samoregulirano učenje uz očekivanje da će se taj trud na kraju isplatiti.

Nasuprot njima, učenici koji aktivnostima pristupaju s ciljevima izvedbe tretiraju ove aktivnosti kao testiranje svojih sposobnosti izvedbe, umjesto kao prilike za učenje. Njihova primarna briga je očuvanje percepcije o sebi i javna reputacija umješnih osoba koje posjeduju sposobnost neophodnu za uspjeh. U nastojanju da izvrše zahtjeve postavljene u zadatku oni se mogu oslanjati na ponovno iščitavanje, učenje napamet i druge strategije površnog učenja umjesto na strategije konstruiranja dubljeg znanja, a njihov trud u učenju može biti ugrožen strahom od neuspjeha ili drugim negativnim emocijama. Ako

su usredotočeni na izbjegavanje neuspjeha, oni mogu lahko odustati kada su frustrirani, jer im nedostaje povjerenje u to da će se istrajan trud isplatiti. Umjesto da traže pomoć, oni radije prikrivaju poteškoće tako što neka pitanja ostavljaju bez odgovora, nagađaju ili prepisuju od drugih učenika.⁴⁰

Od muslimana se očekuje, budući da se ovaj život živi samo jednom i ne može se ponoviti, da jasno zna svoj životni cilj i da ulaže sve svoje potencijale, koristeći se dopuštenim sredstvima, da ga ostvari. Svjestan je značaja i mogućnosti zajedničkog djelovanja i nastoji da učestvuje u timskom radu na promoviranju dobra i pozitivnih vrijednosti, ali izbjegava biti dio tima ili zajednice čiji je cilj zlo i promoviranje pseudovrijednosti. On istrajava na promoviranju pozitivnih vrijednosti i ostvarenju ciljeva učenja, a ne da nadmaši druge ili stekne ugled u sredini u kojoj živi. On tako živi bez obzira na ponašanje drugih i nikada se ne povodi za njima.

Glavni mu je cilj ostvarenje Božijeg zadovoljstva, a ne beskrupulozno postizanje blagonaklonosti utjecajnih osoba, okruženja, pa ni samog učitelja.

Osiguravanje spoljašnjih (ekstrinzičnih) pobuđivača

Ove strategije ne pokušavaju da povećaju vrijednost koju učenici pridaju samoj aktivnosti učenja. Umjesto toga, oni uspješno obavljanje aktivnosti povezuju s pojavljivanjem posljedica koje učenici već cijene. Nagrade su jedan od dokazanih načina za poticanje učenika da ulažu trud. Međutim, sa stanovišta većine teoretičara motivacije, ovo je kontrola ponašanja, a ne motiviranje učenja. Kon tvrdi da je djelotvornost nagrada prenamlaštena i da nagrađivanje učenika za učenje podriva njihovo intrinzično interesiranje za sadržaj.⁴¹

40 B. Džere, *nav. djelo*, str. 137.

41 B. Džere, *nav. djelo*, str. 234.

Međutim, u životu vidimo da ljudi rade ono što će im prikupiti najviše nagrada uz najmanji trud, šta god to bilo, umjesto da se trude da urade posao najbolje što mogu kako bi proizveli proizvod visokog kvaliteta. Iako nagrade mogu kontrolirati ponašanje, one uglavnom kod ljudi potkopavaju preuzimanje odgovornosti za samomotiviranje i samoreguliranje. Opće je pravilo da ljudi izražavaju veće opće zadovoljstvo svojim životom ako su njihovi najistaknutiji ciljevi i težnje prvenstveno intrinzični (povezanost, pomaganje drugima, tjelesno zdravlje, samoprihvatanje), a ne ekstrinzični (novac, slava, društvena privlačnost za druge).⁴²

Ryan i Deci tvrde da je naša kultura postala snažno orijentirana na nagrade, udaljavajući nas od naših interesiranja i želja za izazovima te približavajući nas uskom instrumentalnom fokusu. Oni dodaju da će zapostavljanje važnih potreba radi fokusa na stremljenju ka nagradama vremenom početi da se opaža kao prinudno i otuđujuće, nauštrb našeg blagostanja.

Ključ djelotvornog nagrađivanja jeste da se to čini na načine koji podržavaju učeničku motivaciju za učenje i koji ih ne potiču na zaključak da se u aktivnostima angažiraju samo da bi zaradili nagrade. Nagrade mogu da djeluju kao motivatori samo kod učenika koji vjeruju da imaju šanse da ih dobiju ukoliko ulože razuman trud. Nagrade se daju tako da one učenicima pružaju iscrpne povratne informacije i potiču ih da cijene svoje znanje i vještine koji se razvijaju, a ne samo da misle o nagradama. Učenicima su potrebne iscrpne povratne informacije koje će podržati njihov trud u učenju, ali im nisu potrebni intenzivniji izrazi pohvala.⁴³

Kada se god vidi prilika za to, učenicima treba pomoći da prepoznaju kako će im znanje ili vještine razvijene u određenoj aktivnosti pomoći da zadovolje sopstvene aktualne potrebe, pružiti im "ulaznicu" za napredovanje u društvu ili ih pripremiti za profesionalni ili neki drugi uspjeh u životu. Funkcionalno

42 Više v.: B. Džere, *nav. djelo*, str. 242.

43 Više v.: B. Džere, *nav. djelo*, str. 251.

znanje informacija, principa i vještina poučavanih u školi priprema ljude za kvalitetno donošenje odluka, na osnovu dobre obaviještenosti, koje mogu da uštede vrijeme, trud, trošak, pa čak i da spasu živote. Ono također osposobljava ljude da cijene i iskoriste prilike za obogaćivanje života koje društvo nudi. Treba uvijek povećavati svjesnost učenika o obrazovanju kao o šansi i podvlačiti ideju da je savjesno ulaganje truda u učenje u njihovom interesu, da to nije samo dužnost da pruže izvedbu kako bi zadovoljili svoje učitelje ili roditelje.

Ekstrinzične motivacione strategije mogu biti djelotvorne u određenim okolnostima, ali ne bi trebalo da se previše oslanjamo na njih. Ako učenici postanu preokupirani nagradama ili takmičenjem, može se desiti da ne obraćaju mnogo pažnje na ono što bi trebalo da uče ili da ne cijene mnogo vrijednost toga.⁴⁴

Kroz obrazovanje i medije provlači se ideja o značaju materijalnog bogatstva i da je ono vrhunac ljudskog ostvarenja i postignuća. S druge strane, budući da su muslimani, uglavnom, ekonomski slabi i siromašni, stvara se pretpostavka da su oni i bespomoćni. Međutim, ideje i znanje su moćni. Oni posjeduju stvarnu, bogomdanu moć! Znanje koje su muslimani stoljećima širili promijenilo je svijet. Ovo znanje i danas ima isti revolucionarni potencijal. Jedna od revolucionarnih poruka Kur'ana je da je ljudski život beskrajno dragocjen i ne može se kupiti zlatom ni srebrom. Svaki pojedinačni život je po potencijalu jednak cjelokupnom čovječanstvu. Ovo je u potpunoj suptrotnosti sa zapadnom idejom ljudskih resursa i tržišta rada, gdje se ljudski životi vrednuju materijalnim vrijednostima, konkretno novcem. Kada shvatimo da smo najbolje Božije stvarjenje, s neograničenim potencijalom za rast, možemo naučiti da ciljamo visoko.⁴⁵

U islamu se govori o vrijednostima vjere, života, časti, razuma i imovine i jasno se uspostavlja hijerarhija među njima.

44 B. Džere, *nav. djelo*, str. 262.

45 Više v.: <https://azprojects.wordpress.com/2022/04/21/a-first-lecture-motivating-students/> (28. 6. 2024).

Učenike često motiviraju materijalne vrijednosti, ocjene, nagrade, priznanja, simpatije i pozitivno mišljenje osoba do kojih im je stalo, dobro plaćen posao, uspjeh, ugled i prestiž u odnosu na druge, posebno vršnjake, i to je razumljivo u djetinjstvu i mladosti, kada mladi još nisu dovoljno zreli i svjesni istinskih, trajnih vrijednosti. Međutim, kao jedini opravdani i legitimni cilj radi kojeg se stječe znanje Božiji Poslanik, s.a.v.s., ističe postizanje Božijeg zadovoljstva.

Poslanik, s.a.v.s., kako prenosi Ebu Hurejra, r. anhu, rekao je:

Ko bude tražio znanje, kojim se postiže Allahovo zadovoljstvo, da bi njime postigao ovosvjetski cilj, neće na Sudnjem danu ni osjetiti džennetskog mirisa.⁴⁶

Sami cilj nam nagovještava vrijednost znanja. Znanje je daleko veće i važnije od bilo kog ovosvjetskog, prolaznog interesa, od nagrada, priznanja, dobro plaćenog posla, društvenog ugleda i prestiža. Znanje se stječe radi Boga i samo oni koji posjeduju znanje mogu Ga spoznati i imati istinski doživljaj Njegove veličine i moći.⁴⁷

Otuda je kod muslimana uvijek postojao jaki poticaj da usvoje što više korisnog znanja, jer stjecanje znanja ne prestaje postizanjem bilo kog ovosvjetskog cilja, nego traje do posljednjeg našeg daha na ovome svijetu. Najbolji primjer za to im je, kao i u svim drugim situacijama, Muhammed, s.a.v.s., koji je do kraja svog ovosvjetskog života učio i poučavao druge. Taj poticaj pokretao je ashabe, tabiine i učenjake kasnijih generacija da dane, čak i mjesece provedu na putovanju samo da bi čuli jedan hadis, a velike islamske učenjake, poput El-Gazalija, Ibn Sine, El-Farabija, Ibn Halduna, El-Havarizmija, Ibn el-Hejsema i dr. da cijele živote posvete znanju, obrazovanju i nauci čime su presudno utjecali ne samo na napredak islamske nego opće svjetske civilizacije.

46 Ibn Māğa, *Sunan*, I, str. 169, br. 252.

47 Više v.: Al-Qur'ān, Fāṭir, 28.

Jačanje intrinzične motivacije

Intrinzično motivirana osoba djeluje iz razloga koje je sama slobodno odredila i ciljeva koje ona želi postići, za razliku od onoga što mora ili joj je nametnuto.⁴⁸

Mogu se koristiti tri opća skupa strategija kako bismo povećali ulogu intrinzične motivacije u iskustvima naših učenika u školi:

- upravljajmo odjeljenjem i koristimo stilove poučavanja na takve načine da se bavimo potrebama učenika za autonomijom, kompetentnošću i povezanošću. Istraživanja ukazuju na to da autonomna motivacija ljudima omogućuje da ulože više truda i da manje osjećaju da su u konfliktu dok streme ka ciljevima, zatim da im izvedba bude uspješnija te da doživljavaju osjećaj blagostanja. Ljudi su skloni da se zadube i uživaju u onim aktivnostima koje se dobro podudaraju s njihovim razinama znanja i vještina u datom trenutku te stoga pružaju optimalne izazove koji im omogućavaju da razviju kompetentnost. Možete mnogo postići u zadovoljavanju potreba svojih učenika za povezanošću ako svoju učionicu uspostavite kao vrstu zajednice za učenje. Budite učitelj koji podržava, kome je stalo do ličnosti učenika i ko im pomaže da budu uspješni kao učenici. Pored toga, poučite ih da se ponašaju kao članovi zajednice za učenje tako što će na časovima i u diskusijama pažljivo slušati i promišljeno odgovarati te se međusobno podržavati u učenju dok rade u parovima ili u grupama;
- planirajmo aktivnosti učenja koje će učenicima vjerovatno biti prijatne ili pružati intrinzične nagrade;
- izmijenimo formu drugih aktivnosti učenja kako bismo uključili karakteristike koje će povećati njihovu privlačnost.⁴⁹

48 Više v.: <https://www.outwardboundcroatia.com/blog/kako-poticati-motivaciju-učenika/> (28. 6. 2024).

49 B. Džere, *nav. djelo*, str. 270.

Deci i Ryan su izdvojili tri faktora koji unapređuju samoodređenost u učionicama:

- pružanje smislenih obrazloženja koja će učenicima omogućiti da razumiju svrhu i osobni značaj svake aktivnosti učenja;
- prepoznavanje osjećanja učenika onda kada je neophodno od njih tražiti da urade nešto što ne žele (tako što ćete im staviti do znanja da ste svjesni njihovih osjećanja i izvjesno vrijeme posvetiti objašnjavanju zašto je taj zahtjev neophodan);
- upravljanje odjeljenjem i poučavanje učenika uz upotrebu stila koji naglasak stavlja na izbore, a ne na kontrolu.⁵⁰

Učenicima se uglavnom dopadaju aktivnosti koje im dopuštaju da aktivno odgovaraju – da ulaze u kontakt s vama ili međusobno, rukuju materijalima ili rade nešto drugo što nije samo slušanje ili čitanje. Rutinsko deklamovanje, rad na tabli ili aktivnosti koje se rade sjedeći za stolom pružaju samo ograničeni potencijal za aktivan odgovor.

Istraživači su pokazali da je ograničeni, optimalni broj ponuđenih izbora poželjniji i od premalo i od previše ponuđenih opcija.

Većina teoretičara motivacije tvrdi da su intrinzične strategije poželjnije, jer dovode do većeg kvaliteta angažiranja na zadatku i podržavaju razvoj kontinuiranog intrinzičnog interesiranja za datu temu ili aktivnost.

Ključ misaonog aspekta aktivnosti učenja jeste da učenike dovedete u dodir sa moćnim idejama koje učvršćuju strukture sadržaja, odražavaju glavne nastavne ciljeve i pružaju osnovu za autentičnu primjenu.⁵¹

50 B. Džere, *nav. djelo*, str. 282.

51 B. Džere, *nav. djelo*, str. 353.

Jedan od vaših implicitnih ciljeva s pozicije učitelja trebalo bi da bude taj da sve velike ideje kojima poučavate za vaše učenike postanu ideje koje mijenjaju.⁵²

Učenici primaju signale svojih učitelja o tome kako reagirati na školske aktivnosti. Ako vi s elanom izlažete temu ili zadatak, nagovještavajući da su zanimljivi, važni ili vrijedni truda, vaši učenici će vjerovatno usvojiti isti stav.

Posner, Strike, Hewson i Gertzog navode da četiri uslova moraju biti ispunjena da bi se izazvala promjena razumijevanja kod učenika: mora se izazvati nezadovoljstvo postojećim konceptima, a novi koncepti moraju za učenike biti razumljivi, ispočetka vjerovatni i moraju izgledati plodonosno. Ove ideje leže u osnovi onoga što je postalo poznato kao poučavanje konceptualnoj promjeni.⁵³

Božiji Poslanik, s.a.v.s., svojim uzornim poučavanjem pokazao je da se kroz obrazovanje, živim, kontinuiranim i nikada dovršenim procesom, koji čovjeka konstantno suočava s novim izazovima i novim traganjima, a koje je utemeljeno na autentičnoj duhovnosti i nepatvorenom moralu, nude nove perspektive, daje drugačije, kreativno i plodonosno promišljanje svijeta i života koje mijenja dotadašnje načine življenja, jer se životu daje puni smisao. Znanje je osnova života pojedinca, muslimana i muslimanke, ali i cijelog ummeta, ono budi svijest i daje snagu muslimanu. Poslanik, s.a.v.s., svojim djelovanjem pokazao je da znanje mijenja ne samo stanje jednog društva nego i cijelom čovječanstvu pokazuje put univerzalnih vrijednosti čijom se primjenom donosi uspjeh.

Zaključak

Da bi čovjek današnjice, posebno onaj koji živi u Bosni i Hercegovini, mogao uopće razmišljati, a potom i djelovati na putu prevazilaženja kriza u kojima se posljednjih decenija nalazi, mora

52 *Isto*, str. 398.

53 *Isto*, str. 409.

dati značajan doprinos razvijanju kvalitetnog obrazovanja, jer samo ono ima potencijal da donosi pozitivne i trajne promjene.

Jedan od načina razvijanja kvalitetnog obrazovanja jeste odgajanje snažno motiviranih učenika, koji će mobilizirati sve svoje snage da bi stekli korisno znanje na način da ih ništa od toga ne može odvratiti, da im je taj cilj uvijek na umu, da su na njega fokusirani i da se neće smiriti ni biti zadovoljni dok svoj cilj ne ostvare.

Brojni su faktori koji demotiviraju učenika, ali oni najznačajniji koji su usko vezani za samo učenje su: a) nepostojanje jasno definiranog cilja učenja, b) sumnja u osobne potencijale i mogućnosti, c) nepovjerenje prema metodama i načinima poučavanja i d) nepovjerenje prema učitelju i njegovim kompetencijama.

S obzirom na različite motivacijske teorije mogu se donijeti sljedeće preporuke na koji način motivirati učenike da uče:

- objasnite kontekst gradiva: učenicima treba jasno objasniti zašto je gradivo važno za svakodnevni život i koji su koraci u procesu usvajanja znanja. Kada razumiju kontekst, bit će više angažirani u učenju;
- signalizirajte i potkrepljujte željeno ponašanje u učenju (usmjeravanje pažnje na lekcije, brižljiv rad na zadacima itd.);
- pobrinite se za to da su konkurentne potrebe zadovoljene ili bar utišane, tako da učenici mogu da se usmjere na potrebe u vezi s ovladavanjem i postignućem; nastavni program i poučavanje osmislite tako da učenicima pomogne da ove potonje potrebe zadovoljavaju bez nepotrebnih poteškoća;
- nastojte da se učenici u školi ugodno osjećaju, uskladite atmosferu u učionici, nastavni program, nastavu i proceduru procjenjivanja tako da učenike potičete da usvajaju ciljeve učenja. Potrudite se da kroz taj pozitivan ugođaj prihvaćaju i pozitivne životne stavove i trajno ih ugrađuju u svoj sistem vrijednosti;

- potrudite se da primjenjujete različite načine, metode i sredstva u održavanju nastave, uključujući praktične vježbe i digitalne alate, jer takav pristup odstranjuje monotoniju i dosadu, privlači pažnju učenika i potiče intenzivnije učenje i održivo znanje;
- naglašavajte sadržaj nastavnog programa i aktivnosti učenja koje se povezuju s učeničkim interesovanjima. Učenici će s radošću učiti ono što im je zanimljivo. Da biste ostvarili ovaj cilj, poslužite se interesantnim kazivanjima koje pokazuje životne, stvarne situacije u kojima novo znanje može pomoći;
- pružajte prilike za učenike da prave izbore prilikom odlučivanja šta će raditi te da pri tome uvježbavaju autonomiju. Ne trebamo zaboraviti da je učeniku ono što sam napravi, uvijek poticajnije od onoga što mu učitelj servira;
- iako je u svakom odjeljenju veći broj učenika, nastojte da se posvetite svakom od njih pojedinačno i da ostvarite personalizirani pristup, da se nijedan učenik ne osjeća zapostavljenim. Naprotiv, uvažavajte ličnost svakog od njih;
- ozbiljno prihvatajte povratne informacije od učenika. Aktivno slušajte učenike i prilagodite nastavu njihovim potrebama. Izgradite odnos povjerenja.

Vrlo je važno da pripremu svake nastavne jedinice, kao učitelji, započnemo pitanjima – mogu li u sebi pronaći entuzijazam za predavanje ove teme i kako će usvajanje znanja ili vještina koje im nastojim prenijeti učenicima koristiti u životu?

Treba nastojati učenicima prenijeti vrijednosti, koncepte, duboko razumijevanje, ali i tehničko znanje. To će im omogućiti da u životu znaju gdje idu, ali i kako da do tog cilja stignu. Ovo je znanje koje donosi radikalne promjene. Jednom kada učenici iskuse uzbuđenje da znaju kako nešto učiniti, shvate zašto to učiniti i koliko je korisno postići stvarne ciljeve, učenici će biti inspirirani i motivirani. Kada je u srcima učenika razbuktana želja za učenjem, nema ograničenja u onome što mogu postići. Na nama učiteljima je da njegujemo sjeme potencijala u srcima

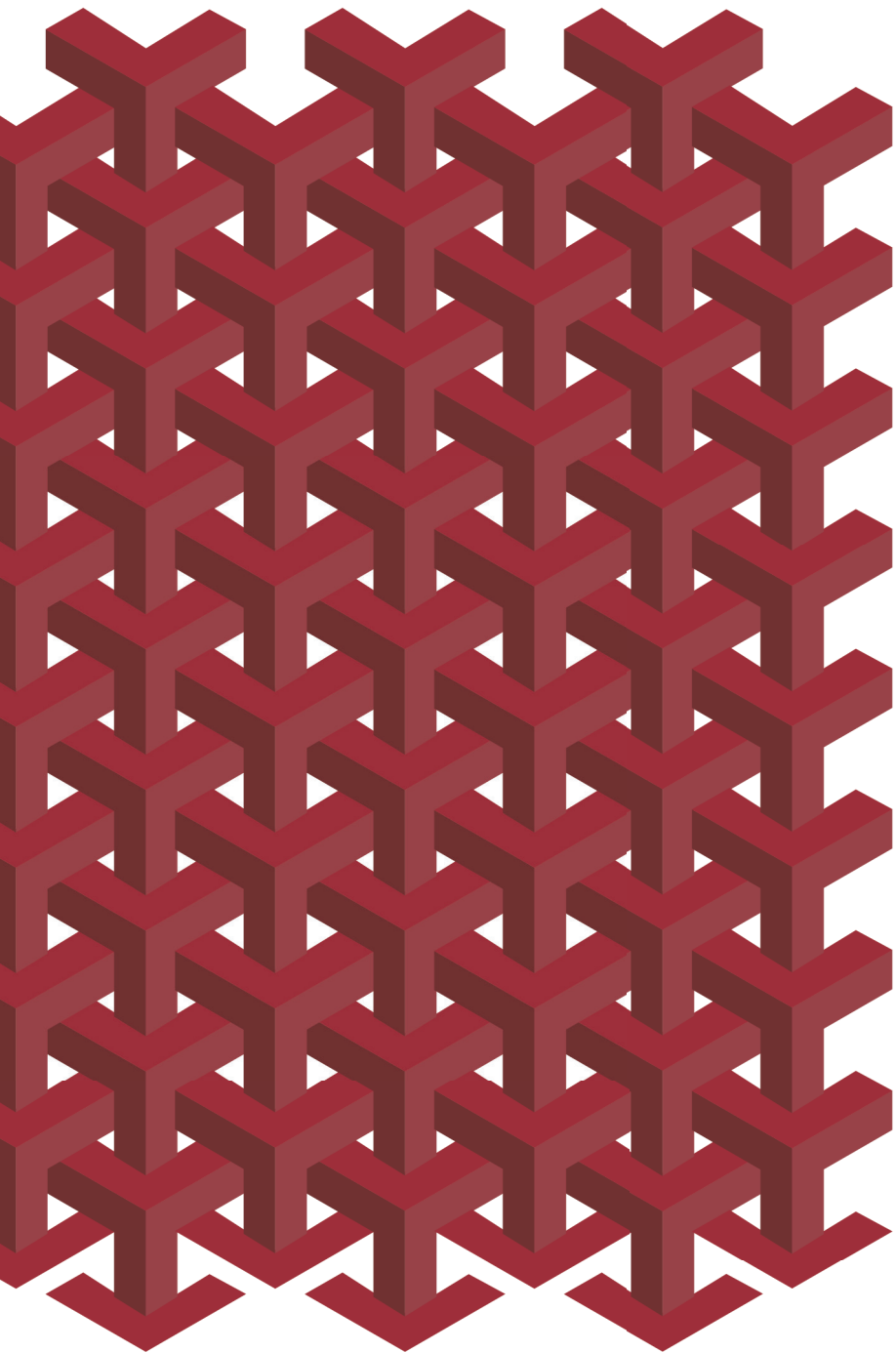
svih učenika i da im omogućimo da izrastu u ličnosti koje će bojiti prostor i vrijeme svojim bojama.

Budući da iz islamske perspektive temeljni cilj učenja nije ostvarenje bilo kog ovosvjetskog dobra, nego postizanje Božijeg zadovoljstva, učeni se na ovome svijetu ne prepoznaju po materijalnoj privilegiji, vrijednosti ili interesu (visokim primanjima, društvenom ugledu i povlaštenom položaju) i ne žude za njima, nego se ističu po svome znanju, odgovornosti i angažiranosti, nastojeći primijeniti znanje u uspostavljanje reda na Zemlji.

Literatura

- Beck, C. Robert, *Motivacija: teorija i načela*, IV izdanje, (s engleskog: Dinka Čorkalo), "Naklada Slap", Zagreb, 2003.
- Brofi, Džere, *Kako motivisati učenike da uče*, (s engleskog: Marina Vicanović), Clio, Beograd, 2015.
- Eeqbal, Hassim, *Elementary education and motivation in Islam: perspectives of medieval Muslim scholars 750-1400 CE*, Cambria Press, Amherst, New York, 2010.
- Ibn Māğa, *Sunan*, Dār ar-risāla al-‘ālamīyya, Bayrūt, 2009, I.
- Ibn Sa'd, *Kitāb at-ṭabaqāt al-kabīr*, Maktaba al-Ḥangī, Al-Qāhira, 2001, II.
- Kur'an s prevodom*, (preveo: Besim Korkut), Kompleks Ḥādīm al-ḥaramayn aš-šarīfayn Malik Fahd, Al-Madīna al-Munawwara, 1992.
- Maslov, H. Abraham, *Motivacija i ličnost*, (s engleskog: Ljiljana Miočević), Nolit, Beograd, 1982.
- Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Dār at-ṭibā'a al-'āmira, Turkiyā, 1915, VIII.
- Rakić, Branko, *Motivacija i školsko učenje*, II izmijenjeno i dopunjeno izdanje, Svjetlost, Sarajevo, 1977.
- <http://www.cpu.org.ba/media/7688/Analiza-klju%C4%8Dnih-faktora-i-preporuke-za-pove%C4%87anje-efikasnosti-osnovnog-obrazovanja-u-Bosni-i-Hercegovini.pdf>
- https://mawdoo3.com/%D8%B7%D8%B1%D9%82_%D8%AA%D8%AD%D9%81%D9%8A%D8%B2_%D8%A7%D9%84%D8%B7%D9%84%D8%A7%D8%A8
- <https://mzo.gov.hr/UserDocsImages/dokumenti/Publikacije/Medupredmetne/Kurikulum%20medupredmetne%20teme%20Odrzivi%20razvoj%20za%20osnovne%20i%20srednje%20skole.pdf>

<https://www.outwardboundcroatia.com/blog/kako-poticati-motivaciju-ucenika/>
<https://www.srednja.hr/zbornica/deset-nacina-kako-se-motivirati-za-ucenje/>
<https://yaqeeninstitute.org/read/paper/the-power-of-motivation>
<https://azprojects.wordpress.com/2018/02/19/how-to-inspire-and-motivate-students/>
<https://pisanepripreme.files.wordpress.com/2018/04/nenad-suzic487-kako-motivisati-ucenike.pdf>
<https://balkans.aljazeera.net teme/2023/4/22/reforma-obrazovanja-u-bosni-i-hercegovini-na-cekanju>
<https://blog.resal.me/2023/12/03/%D8%AA%D8%AD%D9%81%D9%8A%D8%B2-%D8%A7%D9%84%D8%B7%D9%84%D8%A7%D8%A8/>



KENAN MUSIĆ DŽENAN PLEHO

Hidžama (*Cupping*) – tradicionalne i medicinske dimenzije

Kenan Musić

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

Dženan Pleho

viši asistent na Fakultetu
zdravstvenih studija
Univerziteta u Sarajevu
dzenan.pleho@fzs.unsa.ba

Stručni rad

Primljeno: 6. 10. 2024.
Prihvaćeno: 4. 12. 2024.

Ključne riječi

hidžama, liječenje, sunnet,
poslanička tradicija,
tradicionalna medicina,
alternativna medicina

Sažetak

Rad „Hidžama, tradicionalne i medicinske dimenzije“ obrađuje dvije ključne dimenzije ove specifične metode liječenja i oblika alternativne medicine. Prva je tradicionalna ili predajna dimenzija koja se povezuje s Božijim Poslanikom, s.a.v.s., dok je druga medicinska, odnosno praktična dimenzija, koja je posebno aktualna u posljednjem desetljeću, kada su tradicionalne alternativne metode liječenja, uključujući hidžamu, sve više u fokusu. Potraga za lijekom predstavlja ljudsku potrebu i vjerski imperativ u islamu, jer nema bolesti za koju Bog Svevišnji nije dao lijek. Poslanička tradicija preporučuje ovu metodu, koja se s pravnog aspekta smatra sunnetom, praksom Muhammeda, s.a.v.s., i dio je preporučenih praksi za svakog muslimana i muslimanku. S medicinskog aspekta, hidžama je potvrđena kao korisna metoda tretmana, a njena primjena se proširila i na zemlje Zapadne Evrope, SAD-a i Australije, posebno među sportistima. U tom kontekstu hidžama ima svoje okvire i u smislu razumijevanja poslaničke tradicije neophodno je dati adekvatnu i pouzdanu interpretaciju koja korespondira realnostima i utemeljena je u izvorima islama u općem smislu.

Hijama (Cupping) – Traditional and Medical Dimensions

الحجامة – الأبعاد التراثية والطبية

Keywords:

hijama/cupping, healing, Sunnah, prophetic tradition, traditional medicine, alternative medicine

الكلمات المفتاحية:

الحجامة، العلاج، السنّة، التراث النبوي، الطبّ التقليدي، الطبّ البديل

Abstract:

The paper “Hijama/Cupping – Traditional and Medical Dimensions” examines two key dimensions of this specific healing method and form of alternative medicine. The first is the traditional or transmitted dimension linked to the Prophet Muhammad, PBUH, while the second is the medical or practical dimension, which has become particularly relevant in the last decade, as traditional alternative healing methods, including cupping, have gained more attention. The search for a cure is both a human need and a religious imperative in Islam, as there is no illness for which Allah, the Almighty, has not provided a remedy. The prophetic tradition recommends this method, which, from a legal perspective, is considered a Sunnah, the practice of Muhammad, PBUH, and is part of the recommended practices for every Muslim. From a medical perspective, cupping has been confirmed as an effective treatment method, and its use has expanded to Western Europe, the USA, and Australia, especially among athletes. In this context, cupping has its frameworks, and it is essential to provide an adequate and reliable interpretation of the prophetic tradition that aligns with the realities and is grounded in the sources of Islam in the broader sense.

الملخص:

يتناول البحث الحجامة – الأبعاد التراثية والطبية بُعدين أساسيين لهذه الطريقة الخاصّة من العلاج وهذا النمط من الطبّ البديل. والبعد الأول هو البعد التراثي أو الروائي المرتبط بالنبوي (ص)، بينما البعد الثاني هو البعد الطبي أو العملي الذي يتواجد بصفة خاصّة في العقد الأخير حيث يزداد التركيز أكثر فأكثر في طرق العلاج البديلة التقليدية، ومن بينها الحجامة. والبحث عن العلاج يمثل حاجة إنسانية وأمرًا دينيًا في الإسلام لأنه لا يوجد داء إلا وخلق الله تعالى له دواء. والتراث النبوي يوصي بهذه الطريقة التي تُعتبر من الجانب الشرعي من سنّة محمد (ص)، وهي من التطبيقات الموصى بها لكل مسلم ومسلمة. ومن الجانب الطبي ثبتت الحجامة طريقة العلاج المفيدة فانتشر تطبيقها في بلاد أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا، وخاصّة بين الرياضيين. وللحجامة في هذا السياق أطرها، وقصد فهم التراث النبوي من الضروريّ تقديم التفسير المناسب والوثيق الذي يتلاءم مع الوقائع ويتأسس على مصادر الإسلام بصفة عامّة.

Uvod

Popularizacija pojedinih formi tradicionalnog liječenja, između ostalih i hidžame, potakla nas je da se osvrnemo na hidžamu iz nekoliko razloga. Najprije, radi se o metodi liječenja koja ima svoje utemeljenje u sunnetu Muhammeda, s.a.v.s., što je posebno ističe i daje joj, barem kada se radi o pojedinim pristupima, vjersku dimenziju. Također, njena sve veća zastupljenost otvorila je mnoga pitanja značajna za razumijevanje same hidžame, o kakvoj se vrsti i načinu liječenja radi, opsegu koristi i samom karakteru, drugim riječima da li se radi o „vjerskom“ činu, općenite koristi, ili pak o metodi prisutnoj u vrijeme Muhammeda, s.a.v.s., korisnoj za ljudsko zdravlje, ali ipak ograničenog opsega koristi. Osvrnuli smo se i na tretman liječenja u islamu, što je značajan elemenat ove teme kao cjeline, pojasnili klasifikacije hidžame shodno medicinskim aspektima, te naveli hadise Božijeg Poslanika, s.a.v.s., i pojasnili njegovu praksu kada se radi o hidžami. U zaključku smo ponudili naše čitanje i razumijevanje pitanja koja smo iznijeli u ovom kratkom uvodu posebno kada se radi o statusu hidžame i opegu njene koristi. Na arapskom i engleskom jeziku tema je opširno tretirana, te smo tu literaturu i koristili, a na bosanskom smo pronašli nekoliko članaka, uglavnom na veb-plattformama i jednu zasebnu studiju koju smo iščitali i koristili u našem radu.¹

Status liječenja u islamu

Prije nego uđemo u temu hidžame, pokušat ćemo kroz nekoliko osnovnih vodilja predstaviti učenje islama o liječenju. Najprije, medicina spada u kolektivne obaveze prema učenju islama, *farz kifaje*, te je obaveza društva da obrazuje ljude kompetentne u medicini. U slučaju da dovoljan broj bude izučavao medicinu i zadovolje se potrebe društva, oni koji ponesu taj zadatak i ispune ga nagrađeni su za sve koji od tog znanja imaju koristi,

1 Radi se o knjizi Bilala Derviševića, *Hidžama – najbolji lijek*, objavljena u Zenici, 2008.

a sa svih drugih članova društva spada potencijalni grijeh do kojeg bi došlo da društvo nema dovoljan broj ljekara. Ovo je slučaj sa svim korisnim naukama i kada se osoba odluči baviti nekom naukom koja je, poput medicine u ovom slučaju, kolektivna obaveza, tada joj ozbiljnost, odgovornost i ustrajnost postaju individualne obaveze, *farz 'ajn*. S druge strane, prema stavu većine muslimanskih pravnika, a na temelju kur'anskih i sunnetskih tekstova, liječenje spada u ono što je preporučeno ili čak naređeno. Hadis je Poslanika, s.a.v.s., u kojem se kaže: "Liječite se o Božiji robovi, jer Bog nije spustio bolest, a da za nju nije spustio lijeka!"² Također, u hadisima se navodi da je Božiji Poslanik, s.a.v.s., u odgovoru na pitanje beduina da li da se liječe: "Liječite se, jer Bog nije dao bolest, da nije dao za nju lijek osim jedne!" Upitali su koja je to bolest, a Poslanik, s.a.v.s., odgovorio je: "Starost!"³

U muslimanskom pravnom naslijeđu pronalazimo da većina pravnika smatra da je liječenje dozvoljeno, *mubah*, što je stav hanefijske i malikijske pravne škole, mezheba. Šafijska pravna škola, kao i veliki broj učenjaka hanbelijskog mezheba, smatraju, upravo na temelju spomenutih hadisa i prakse, sunneta Božijeg Poslanika, s.a.v.s., da je liječenje preporučeno, *mustehab*. Ovdje se pravi distinkcija, u čemu su posebno detaljno elaborirali šafijski pravници, između upotrebe lijekova za bolesti, gdje je izlječenje hipotetičko, dakle efekat lijeka nije siguran, dok se u slučaju kada se kategorički zna da je liječenje i upotreba lijeka korisna i spašava ljudski život, kako kod zaustavljanja krvarenja i sl., smatra da je obaveza liječiti se i sačuvati vrijednost života.⁴

Ibn Qayyim u ovom kontekstu kaže: „Vjerodostojni hadisi naređuju ljudima da se liječe. To nije u suprotnosti sa oslanjanjem na Boga, *tevekkulom*, jednako kako i utoliti glad i žeđ, ili zaštititi se od vrućine i hladnoće poduzimajući ono čime se izaziva suprotni

2 Abu Davud, *Sunan*, Kitab at-tibb, Al-maktaba al-'asiya, Bayrut, 3855.

3 At-Tirmizi, *Sunan*, Kitab abwab at-tibb, Al-Maktaba al-bab al-halabi, Misr, 1975, broj 2038.

4 Vidi opširnije: Az-Zuhajli Vahba, *Al-Fikh al-islamijj va adillatuhu*, Dimašq, tom 7, str. 5205; *Al-Mawsu'a al-fiqhiyya al-kuwaitiyya*, Kuwait, 1427. po H., tom 11, str. 117.

efekat. Štaviše, srž vjere u Jednog Boga neće se ostvariti dok se ne pristupi uzrocima koje je Bog uspostavio kada se žele ostvariti neki rezultati shodno mjerama i vjerozakonu. Postupiti drugačije je suprotno tevekkulu, oslanjanju na Boga, ali je i narušavanje Njegovih odredbi i mudrosti...“⁵ Suštinski posmatrano, liječenje u islamu i njegov pravni status odražavaju ravnotežu racionalnog pristupa ljudskom postojanju, što je osobenost cjelokupnog islamskog učenja. Također, to potvrđuje autentičnost izvora islama – časnog Kur’ana i sunneta Božijeg poslanika Muhammeda, s.a.v.s. Ova autentičnost leži u činjenici da nema oprečnosti niti sukobljavanja između onoga što je naučno potvrđeno i ajeta i hadisa koji čine osnovu vjerskog identiteta muslimana.

Hidžama

Hidžama (engl. *Cupping*) drevna je metoda liječenja stara oko 5500 godina za koju dostupna literatura govori da je bila poznata kod skoro svih naroda u prošlosti. Praktikovali su je stari Grci, Babilonci, Malajci, Rimljani, Egipćani, Kinezi i Arapi, a ko od ovih naroda je prvi počeo praktikovati hidžamu pouzdano nije utvrđeno.⁶ Posebnu popularnost u posljednje vrijeme je stekla u zapadnim zemljama poput Evrope i Sjedinjenih Američkih Država.⁷ Hidžama je tehnika u kojoj se uz pomoć stvaranja negativnog pritiska odstranjuju svi toksini i otpadne materije nakupljene u vezivnom tkivu koje naše tijelo ne može da eliminiše fiziološki, putem jetre, slezene, pluća ili limfnog sistema.⁸

Klasifikacija hidžame

Hidžamu, odnosno *cupping* klasificiramo u šest glavnih kategorija. Prva kategorija se dijeli prema tehnici primjene i ona uključuje suhu, vlažnu, brzu i masažnu hidžamu. Druga kategorija

5 Ibn Qayyim, Muhammad b. Abu Bakr, *Zad al-ma'ad*, Bayrut, 1994, tom 4, str. 14.

6 S. Furhad, RE Sina, AA Bokhari. *Cupping Therapy*. National Library of Medicine: B. Der-višević. *Hidžama*

7 Choi, T.Y.; Ang, L.; Ku, B.; Jun, J.H.; Lee, M.S. *Evidence Map of Cupping Therapy*. J. Clin. Med. 2021, 10, 1750.

8 *S. Hijama-Die Schropftherapie*. Istanbul 2016.

se dijeli prema jačini vakuma u čašicama i ona podrazumijeva primjenu hidžame sa malim, srednjim, velikim i pulsirajućim vakumom. Treća kategorija se dijeli prema načinu pravljenja vakuma, što podrazumijeva pravljenje vakuma pomoću otvorenog plamena, manuelnog, odnosno ručnog pritiska te električnog pomoću aparata. Četvrta kategorija čija je podjela zasnovana na korištenju materijala, odnosno sredstava unutar i putem samih čašica, a ona podrazumijeva primjenu biljaka, vode, laserske svjetlosti, električne stimulacije, magneta, toplote i igala. Peta kategorija se dijeli prema regiji tijela (stopala, abdomen, lice itd), te šesta kategorija koja dijeli hidžamu na sportsku, kozmetičku i hidroterapijsku hidžamu.⁹

Hidžama u sunnetu Muhammeda, s.a.v.s.

S obzirom da se vjerovjesnički sunnet smatra dijelom Božije Objave i pojašnjava direktnu Božiju riječ časni Kur'an, za muslimane je izučavanje njenih smjernica u svim aspektima života bila iznimo značajna i relevantna. Posebnu pažnju Božiji Poslanik, s.a.v.s., posvećuje kako duhovnoj i psihološkoj snazi i stabilnosti, tako i tjelesnom zdravlju koje je pretpostavka za ibadet i činjenje dobrih djela. U velikom broju hadisa Božijeg Poslanika, s.a.v.s., govori se o značaju zdravlja kao Božije blagodati, a njegova je praksa razvijanje svijesti o zdravlju, čuvanje zdravlja i liječenje kada dođe do narušavanja zdravlja. Kada se radi o hidžami, na temelju brojnih hadisa, možemo kazati da je ona praksa Muhammeda, s.a.v.s., preporučena kao forma liječenja, ali i prevencije oboljenja. Sam Božiji Poslanik, s.a.v.s., praktikovao ju je i u nastavku ćemo spomenuti neke od brojnih hadisa koji govore o hidžami.

Preporuka hidžame

Bilježe Buharija i Muslim hadis od Enesa, r.a., u kojem Božiji Poslanik, s.a.v.s., kaže: „Najbolje čime se liječite je hidžama, ili to je od najboljih vaših lijekova.“¹⁰

9 Al-Bedah et al. *Classification of Cupping Therapy*.

10 Al-Buhari, *Sahih*, Kitab at-Tibb, Dar tawq an-nagat, broj 5696.

U formi iskaza kod Buharije, a prema predaji od Džabira b. Abdullaha, r.a., se prenosi da je rekao: „Ako ima u nečemu od lijekova vaših dobra, onda je to u hidžami..“¹¹

Također, Buharija je od Ibn Abbasa, r.a., zabilježio predaju da je Božiji Poslanik, s.a.v.s., rekao: „Lijek je u troje: hidžami, medu i kauterizaciji (*kejju*).“¹²

U predaji koju bilježi Ibn Madža od Ibn Abbasa, r.a., navodi se da je Božiji Poslanik, s.a.v.s., rekao: „Nisam prošao u noći kada sam uzdignut pored skupine meleka, a da mi nisu svi govorili: ‘O Muhammede! Držite se hidžame!’“¹³

Ebu Davud je zabilježio predaju Ubejdullaha ibn Alijja, od njegove nane Selme, koja je hizmetila Božijeg Poslanika, s.a.v.s., da bi Poslanik, s.a.v.s., svakome ko bi mu se požalio na bolove u glavi govorio: „Uradi hidžamu!“¹⁴ U istoj hadiskoj zbirci je zabilježena predaja od Ebu Hurejre, r.a., da je Poslanik, s.a.v.s., rekao: „Ako ima u nečemu od lijekova vaših dobra, onda je to u hidžami.“¹⁵

Ebu Davud je zabilježio i predaju od Ebu Hurejre, r.a., u kojoj Božiji Poslanik, s.a.v.s., kaže: „Ko uradi hidžamu 17-og, 19-og ili 21-og dana hidžretskog mjeseca, bit će mu lijek za svaku bolest.“¹⁶ Dakako, ova preporuka Poslanika, s.a.v.s., ukazuje na koristi hidžame, ali ne podrazumijeva da će hidžama izliječiti svaku bolest. Ovo je u arapskom jeziku uobičajena forma iskaza u kojem se generalizira i uveličava nešto kako bi se tome naglasila važnost, relevantnost i korist. U komentarima hadiskih zbirki kaže se da je ovo opći iskaz kojim se želi ukazati na posebnu korist. Dakle, lijek za svaku bolest koja se liječi puštanjem krvi, a ne za svaku bolest u općem smislu.¹⁷

11 Ibid., broj 5702.

12 Ibid., broj 5681.

13 Ibn Maga, *Sunen*, Kitab at-Tibb, Bayrut, Dar Ihya al-kutub al-'arabiyya, broj 3477.

14 Abu Davud, *Sunen*, broj 3858.

15 Ibid., broj 3857.

16 Ibid., broj 3861.

17 Aš-Šawkani, *Nayl al-awtar*, Qahire, Dar al-hadith, tom 8, str. 240.

Poslanik, s.a.v.s., i praktikovanje hidžame

U poslaničkoj tradiciji autentično je preneseno da je Muhammed, s.a.v.s., pored preporuka ranije spomenutih, i sam praktikovao hidžamu. Kod Tirmizije u *Sunanu*, ali i u drugim zbirka- ma hadisa, zabilježena je predaja da je Poslanik, s.a.v.s., uradio hidžamu na zatiljku i lopaticama.¹⁸ Dakle, pored preporuke i ukazivanja na vrijednost hidžame Božiji Poslanik, s.a.v.s., praktikuje hidžamu i hadiska literatura nam prenosi značajan detalj dijelova tijela na kojem mu je urađena hidžama.

Također, u *Sahihu* Buharije se bilježi predaja da je Božiji Poslanik, s.a.v.s., radio hidžamu na putu između Medine i Mekke na sredini glave, a bio je u ihramima, tj. dok je obavljao obrede hadža.¹⁹ U drugoj predaji se navodi da je Poslanik, s.a.v.s., radio hidžamu dok je bio postač.²⁰

Iščitavanjem hadiske literature uviđamo da je Muhammed, s.a.v.s., praktikovao hidžamu, ali uviđamo da je dominantan kontekst bio određeni zdravstveni problem, poput glavobolje, prignječenog kuka, uganuća i sl.²¹ U hadiskoj literaturi se čak ide u detalje kada je preporučeno da se hidžama radi u smislu vremena, na kojim dijelovima tijela i kakav tretman i status ima osoba koja se bavi ovom profesijom.²²

Medicinski aspekti hidžame

Postoji mnogo teorija koje objašnjavaju prednosti hidžame kao metode liječenja. Doktor Amir Salih²³ navodi da ona dovodi do vidnog poboljšanja u funkcijama jetre, liječenju dijabetesa, snižavanju visokog krvnog pritiska, migrene, kao i mnogim kožnim bolestima i alergijama na pluća (astma). Također, spominje kako je tokom praktikovanja hidžame kod pacijenata postigao

18 Tirmizi, *Sunan*, broj 2051.

19 Al-Buhari, *Sahih*, Kitab Gazau-sayd, broj 1835.

20 Abu Davud, *Sunan*, broj 2372.

21 Bilal Dervišević, *Hidžama – najbolji lijek*, Zenica, 2008, str. 27.

22 Ibid., str. 29–30.

23 Predsjednik Američkog udruženja za tradicionalne nauke Sjedinjene Američke Države, od maja 2003. do sada. (Vidi <https://amir-saleh.com/> pristupljeno 6. 10. 2024).

značajne iskorake u liječenju djece sa cerebralnom paralizom, kao i kod hemiplegije i paralize lica, gdje je zabilježio primjetno poboljšanje u brojnim slučajevima. Hidžama, prema njegovim iskustvima, pomaže u snižavanju nivoa holesterola u krvi, liječenju gihta, umora, te poboljšava stanje crvenih i bijelih krvnih zrnaca i trombocita, kao i problema u oblasti ginekologije i porodiljstva.²⁴ Među koristima hidžame su aktivacija cirkulacije, stimulacija reakcije tijela putem uboda i poticanje mozga, što povećava vitalnost tijela i jača imunitet stimulacijom timusne žlijezde kod prsne kosti sprijeda i na petom kičmenom pršljenu pozadi. Nedavna istraživanja o koristima hidžame pokazuju da ona potiče proizvodnju antioksidanata, povećava prirodni nivo kortizola u krvi, smanjuje nivo uree u krvi, a na kraju, hidžama smanjuje nivo štetnog holesterola "LDL" i povećava nivo korisnog holesterola "HDL". Ukratko ćemo objasniti neke od njih kako bismo dobili kompletnu sliku kako hidžama kao metoda liječenja djeluje na ljudski organizam.²⁵

Teorija vrata bola (engl. *The pain-gate theory*)

Prema ovoj teoriji dodir, pritisak i vibraciona senzacija generirani tokom izvođenja same hidžame selektivno stimulišu velika nervna vlakna. Ova vrsta stimulacije dovodi do kočenja, odnosno blokade prenosa signala boli kroz stražnji rog kičmene moždine do mozga.²⁶

Teorija kontrole prenosa štetnih inhibitora

(engl. *The diffuse noxious inhibitory controls theory – DNIC*)

Prema ovoj teoriji bol u jednom dijelu tijela može biti potisnut ili zasjenjen bolom u drugom dijelu tijela odnosno drugom području. Preciznije, DNIC teorija se odnosi na nalaze iz studija

24 Ibid.

25 El Sayed SM, Mahmoud HS, Nabo MMH. *Medical and Scientific Bases of Wet Cupping Therapy (Al-hijamah): in Light of Modern Medicine and Prophetic Medicine*. *Altern Integ Med* 2: 122. doi:10.4172/2327-5162.1000122.

26 A.M.N. Al-Bedah, I.S. Elsubai, N.A. Qureshi, T.S. Aboushanab, Gazzaffi I.M, A.T. El-Olemy, A.A.H. Khalil, M.K.M. Khalil, M.S. Alqaed. "The medical perspective of cupping therapy: Effects and mechanisms of action". *Journal of Traditional and Complementary Medicine* 9 (2019) 90e97. / Shabi Furhad, Reddog E. Sina, Abdullah A. Bokhari. *Cupping Therapy*. National Library of Medicine, National Center for Biotechnology Information, 2024.

provedenih na životinjama koje ilustruju posredovanu inhibiciju bola u donjem dijelu moždanog stabla. Kod ljudi se ovaj fenomen naziva uslovljena modulacija bola (engl. *Conditioned pain modulation* – CPM). Precizan mehanizam preko kojeg DNIC djeluje u terapiji *cuppingom* ostaje još uvijek potpuno detaljno nerazjašnjen.²⁷

Teorija refleksnih zona (engl. *The reflex zone theory*)

Prema teoriji refleksnih zona specifične promjene u distalnom vaskularnom, mišićnom, nervnom, organskom ili vezivnom tkivu mogu biti refleksni odgovor na proksimalno suženje autonomnog nerva unutar istog ili preklapajućeg dermatoma. Po ovoj teoriji, liječenjem treba dati prioritet rješavanju centralnog restriktivnog područja, a ne isključivo koncentrirati se na distalne regije koje manifestiraju simptome. Ovaj koncept podsjeća na somatsko-visceralne i somatsko-somatske reflekse u osteopatskoj medicini i korištenje meridijana u tradicionalnoj istočnjačkoj medicini.²⁸

Teorija oslobađanja azotne kiseline
(engl. *The release of nitric acid theory*)

Ova teorija sugerira da *cupping* terapija može stimulirati povećanu proizvodnju azotne kiseline, koja kontrolira protok krvi, volumen i vazodilataciju. Također i ova teorija je podržana nalazima istraživanja provedenim na životinjama koji su pokazali povezanost između oslobađanja azotne kiseline i akupunkture. Zbog paralelnih fizioloških efekata uočenih u terapiji *cuppingom* i akupunkturi, pretpostavlja se da *cupping* može na sličan način uzrokovati vazodilataciju posredovanu azotnom kiselinom i druge lokalne fiziološke odgovore. Kao rezultat toga, *cupping* terapija može poticati zdravu cirkulaciju krvi i spriječiti nastanak stanja kao što je ateroskleroza.²⁹

27 Ibid.

28 Ibid.

29 Ibid.

Teorija aktivacije imunog sistema (engl. *The activation of immune system theory*)

Ova teorija navodi da *cupping* terapija značajno poboljšava biohemijski i mehanički imuni sistem organizma. Nekoliko istraživanja koje su citirali Al-Bedah i sar. sugeriraju da *cupping* terapija može povećati proizvodnju različitih autoimunih modulatora dok istovremeno smanjuje koncentraciju upalnih tvari. Štaviše, vjeruje se da ove pozitivne promjene mogu imati trajne efekte i nakon završetka *cupping* tretmana. Osim toga, pretpostavlja se da *cupping* stimulira aktivnost timusa, podržava funkciju neuroendokrinog sistema i jača antioksidativne procese u tijelu.³⁰

Teorija detoksikacije krvi (engl. *The blood detoxification theory*)

Ova teorija se prvenstveno odnosi na vlažnu *cupping* terapiju. Prema ovoj teoriji, otkriveno je da krv uzeta tokom vlažnog *cuppinga* ima povišene koncentracije različitih supstanci, uključujući mokraćnu kiselinu, holesterol, ureu i trigliceride. Nadalje, vjeruje se da krv dobivena vlažnim *cuppingom* sadrži više nivoa eritrocita, hemoglobina, hematokrita, da je viskozija i sadrži više korpuskularnog hemoglobina. Ova teorija je primijenjena u protokolima detoksikacije, posebno za aluminiј, živu, srebro i olovo.³¹

Fiziološki odgovori i terapijski mehanizmi kod vlažnog i suhog *cuppinga*

I kod vlažnog i suhog *cuppinga*, primjena vanjske sukucije dovođi do nekoliko fizioloških odgovora koji doprinose terapijskim efektima. Ovi odgovori uključuju povećanje volumena krvi, povećanu brzinu kapilarne filtracije i izbacivanje filtrirane i intersticijske tekućine u tretirano područje. Sakupljena tečnost

30 Ibid.

31 Ibid.

sadrži povišene nivoe supstanci povezanih sa bolestima i supstanci koje uzrokuju bolesti, prostaglandina i medijatora upale.³²

Vjeruje se da povećani onkotski pritisak prilikom izvođenja suhog *cuppinga* stimulira odvođenje limfe, što za posljedicu ima olakšanje uklanjanja nakupljene tekućine i otpadnih produkata iz tretiranog područja.³³

Kod vlažnog *cuppinga*, zarezani dijelovi kože napravljeni skalpelom tokom postupka dovode do drugačijeg skupa efekata. Ovi manji rezovi na koži stimuliraju migraciju upalnih stanica i pokreću oslobađanje endogenih opioida, prirodnih supstanci koje djeluju kao lijekovi protiv bolova i poboljšavaju raspoloženje. Kao što je već spomenuto, ovaj postupak doprinosi povećanju i urođenog i stečenog imuniteta, čime se povećava sposobnost tijela da se bori protiv infekcije i uspostavi imunološka ravnoteža.³⁴

Zaključak

Općenito posmatrano alternativna medicina se često postavlja nasuprot konvencionalne medicine i njome se, barem kada se radi o većini priznatih i prepoznatih metoda alternativne medicine, nadopunjuje ono što se konvencionalnom medicinom ostvaruje od rezultata u liječenju. Njeno utemeljenje u poslaničkoj tradiciji i korištenje metoda liječenja iz vremena Božijeg poslanika Muhammeda, s.a.v.s., jasno to pokazuje, ali se u istom naslijeđu definira da neke forme liječenja, poput upotrebe zabranjenog (*haram*) nije dozvoljeno i u konačnici nije korisno.³⁵

32 Amal M. Obeid, Faiza A. Qari, Soad K. Aljaouni, Sawsan Rohaiem, Ahmed A. Elsayed, Maha M. Alsayyad, Ezzuddin A. Okmi. *The effect of wet-cupping therapy (hijama) in modulating autoimmune activity of Hashimoto's thyroiditis.* / Shabi Furhad, Reddog E. Sina, Abdullah A. Bokhari. *Cuping Therapy*. National Library of Medicine, National Center for Biotechnology Information, 2024.

33 Ozdowski L, Gupta V. *Physiology, Lymphatic System.* / Shabi Furhad, Reddog E. Sina, Abdullah A. Bokhari. *Cuping Therapy*. National Library of Medicine, National Center for Biotechnology Information, 2024.

34 R. Ghods, N. Sayfour, M.H. Ayati. *Anatomical Features of the Interscapular* / Shabi Furhad, Reddog E. Sina, Abdullah A. Bokhari. *Cuping Therapy*. National Library of Medicine, National Center for Biotechnology Information, 2024.

35 Al-Bayhaqi, *Sunan*, Abwab ma la yahil, Bayrut, Dar Ihya al-kutub al-'ilmiyy, 2004, tom 8, str. 10, broj 19679.

Dakako, značajno je istaći da sunnetski pristup prije svega insistira na prevenciji oboljenja kroz zdrav, uravnotežen i kvalitetan život. Oba pristupa liječenju su prihvatljiva jer doprinose ljudskom zdravlju kao legitimnom interesu i vrijednosti u učenju islama. Posebno je bitno istaći da su i savremena medicinska istraživanja ustanovila da neke druge metode, pored hidžame, a radi se o alternativnoj medicini, vrlo korisne i učinkovite.

Hidžama je, kako smo to u radu i pokazali, forma liječenja koja ima svoje religijsko-tradicijsko utemeljenje. Božiji poslanik Muhammed, s.a.v.s., preporučio je, usmjeravao i sam praktikovao hidžamu i stoga se smatra dijelom njegovog naslijeđa. Pored toga hidžama je opsežno tretirana u smislu detalja same primjene, vremena, dijelova tijela na kojima se radi i slične dimenzije.

U radu smo istražili upravo ove duboke tradicijske korijene hidžame kao metode liječenja koja se oslanja kako na tradicionalne, tako i na savremene medicinske principe. Ova praksa, koja se u islamu smatra sunnetom i preporučenom, nudi značajne terapijske efekte koji su potvrđeni kroz stoljeća korištenja u različitim kulturama. Preporuke Božijeg poslanika, Muhammeda, s.a.v.s., i brojni hadisi svjedoče o njenoj važnosti u očuvanju zdravlja i liječenju bolesti.

S obzirom na medicinske aspekte, hidžama se pokazuje kao efikasan alat u terapiji raznih oboljenja, uključujući poboljšanje cirkulacije, jačanje imunološkog sistema i detoksikaciju organizma. Različite teorije, poput teorije vrata bola i teorije aktivacije imunog sistema, nude uvid u mehanizme koji stoje iza njenih koristi, naglašavajući kako ova metoda može značajno doprinijeti cjelokupnom zdravlju pojedinca.

Nažalost, hidžama iako se pokazuje kao korisna metoda u tretmanu specifičnih oboljenja, sigurno ne predstavlja konačno rješenje za sve zdravstvene probleme. Njene terapijske prednosti su jasno potvrđene u kontekstu određenih stanja, ali je važno naglasiti da ne može zamijeniti sveobuhvatnu medicinsku njegu ili se koristiti kao jedina terapijska opcija.

Predstavljanje hidžame kao univerzalnog lijeka, što je primjetna tendencija u našem kontekstu, a spomenuli smo kako se pravilno trebaju razumijevati hadisi o hidžami, može biti problematična. Najprije, ona može stvoriti nerealna očekivanja od hidžame u efikasnosti u liječenju svih bolesti, a pored toga naglašavanjem religijske dimenzije upotrebe ove metode liječenja, jer se temelji na sunnetu i tradiciji, može doći do pogrešnog shvatanja njene pozicije. Hidžama se, prema našem čitanju i uvidu, treba posmatrati kao dodatna opcija unutar šireg spektra medicinskih tretmana, a ne kao apsolutni i jedini način liječenja.

Zbog toga je ključno pristupiti hidžami sa razumijevanjem njenih ograničenja i specifičnih indikacija, kako bi se osiguralo da pacijenti donesu informirane odluke o svom zdravlju, uvažavajući religijsku i kulturološku pozadinu u adekvatnom i autentičnom življenju islamskog identiteta. U tom smislu, važna je edukacija i transparentnost u vezi s tim šta hidžama može, a šta ne može da postigne u liječenju.

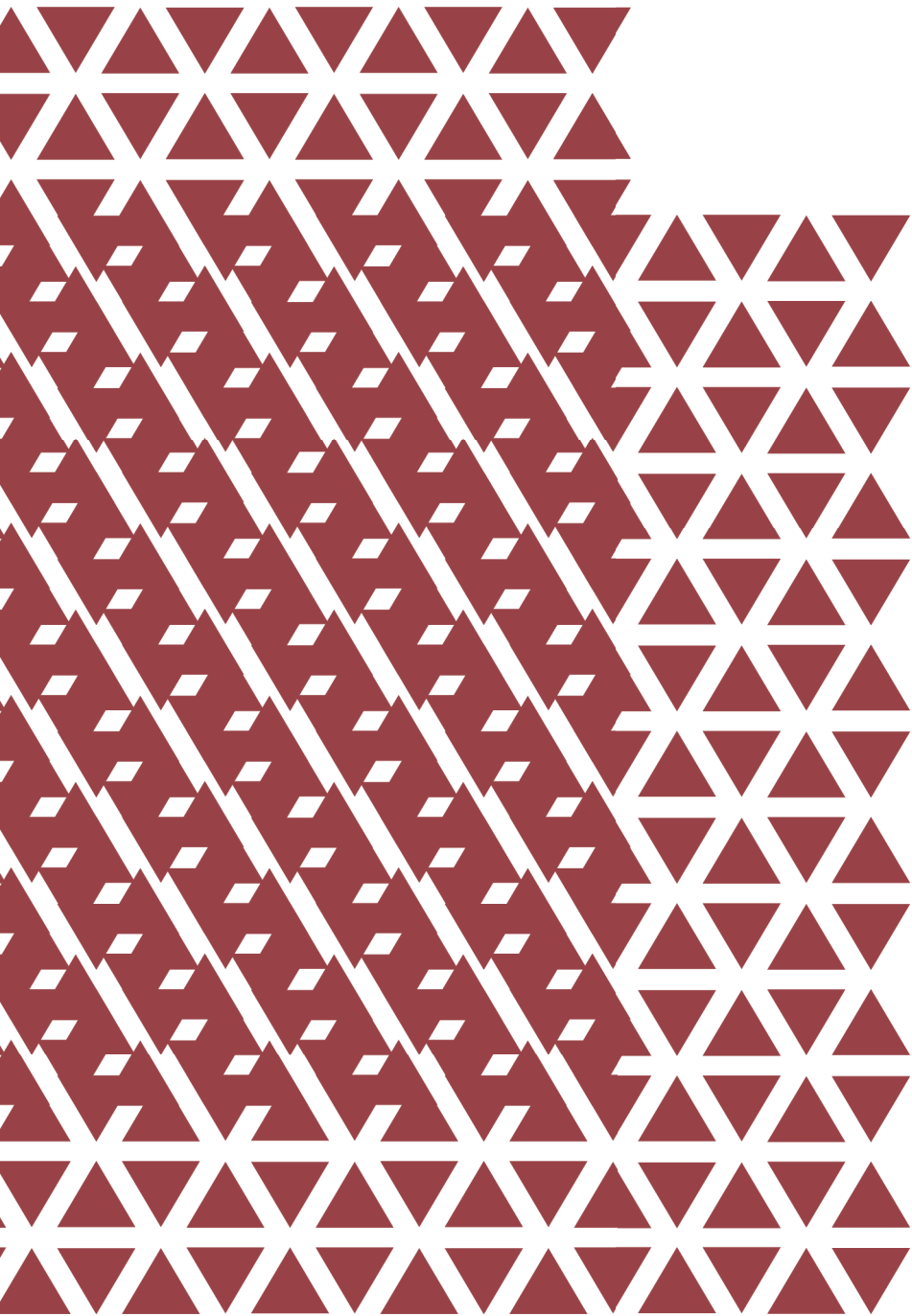
Hidžama, kao spoj tradicionalnog znanja i koristi potvrđenih savremenim istraživanjima, otvara vrata novim mogućnostima u oblasti alternativne medicine. Da bi se osnažio dalji razvoj i primjena hidžame, potrebno je provesti više istraživanja i kliničkih studija koje će potvrditi njene benefite i učvrstiti njeno mjesto u savremenoj medicinskoj praksi. Na taj način, hidžama ne samo da će ostati cijenjena metoda među muslimanima već će i na širem planu doprinijeti općem unapređenju zdravstvenih praksi u društvu.

Literatura

Abu Davud, Sunan, Maktaba al-'asiya, Bayrut.

A.M. Al-Bedah, T.S. Aboushanab, M.S. Alqaed, N.A. Qureshi, I. Suhai-bani, G. Ibrahim, M. Khalil. "Classification of Cupping Therapy: A Tool for Modernization and Standardization". *Journal of Complementary and Alternative Medical Research* 1(1): 1-10, 2016, Article no. JOCAMR.27222.

- A.M.N. Al-Bedah, I.S. Elsubai, N.A. Qureshi, T.S. Aboushanab, Gazzaffi I.M, A.T. El-Olemy, A.A.H. Khalil, M.K.M. Khalil, M.S. Alqaed. "The medical perspective of cupping therapy: Effects and mechanisms of action". *Journal of Traditional and Complementary Medicine* 9 (2019) 90e97.
- Al-Buhari, Sahih, Dar tawq an-nagat.
- Al-Bayhaqi, Sunan, Dar Ihya al-kutub al-'ilmiyy, Bayrut.
- Al-Mawsu'a al-fiqhiya al-kuwaitiyya, Kuwait, 1427. po H.
- Al-Tirmizi, Sunan, Maktaba al-bab al-halabi, Misr, 1975.
- Al-Zuhajli Vahba, Fikh al-islamijj va adilletuhu, Dimašq.
- Amal M. Obeid, Faiza A. Qari, Soad K. Aljaouni, Sawsan Rohaiem, Ahmed A. Elsayed, Maha M. Alsayyad, Ezzuddin A. Okmi. *The effect of wet-cupping therapy (hijama) in modulating autoimmune activity of Hashimoto's thyroiditis*. *Saudi Med J* 2022; Vol. 43 (1).
- At-Tirmizi, Sunan, Maktaba al-bab al-halabi, Misr, 1975.
- Choi T.Y, Ang L, Ku B, Jun J.H, Lee M.S, *Evidence Map of Cupping Therapy*. *J. Clin. Med.* 2021,10, 1750.
- Dervišević, Bilal, *Hidžama – najbolji lijek*, Graforad, Zenica, 2008.
- El Sayed SM, Mahmoud HS, Nabo MMH. *Medical and Scientific Bases of Wet Cupping Therapy (Al-hijamah): in Light of Modern Medicine and Prophetic Medicine*. *Altern Integ Med* 2: 122. doi:10.4172/2327-5162.1000122.
- Gok, S. *Hijama – Die Schropftherapie*, Istanbul 2016.
- Ibn Maga, Sunan, Kitab at-Tibb, Dar Ihya al-kutub al-'ilmiyy, Bayrut.
- Ibn Qayyim, Muhammad b. Abu Bakr, *Zad al-ma'ad*, Muassasa ar-risala, Bayrut, 1994.
- Ozdowski L, Gupta V. *Physiology, Lymphatic System*. [Updated 2023 May 1]. In: StatPearls [Internet]. Treasure Island (FL): StatPearls Publishing; 2024 Jan-. Available from: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK557833/>.
- R. Ghods, N. Sayfour, M.H. Ayati. *Anatomical Features of the Intercapular Area Where Wet Cupping Therapy Is Done and Its Possible Relation to Acupuncture Meridians*. *J Acupunct Meridian Stud* 2016;9(6):290e296.
- Shabi Furhad, Reddog E. Sina, Abdullah A. Bokhari. *Cuping Therapy*. National Library of Medicine, National Center for Biotechnology Information, 2024. Available at URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK538253/?report=printable>.
- Aš-Šawkani, *Nayl al-awtar*, Dar al-hadith, Qahire.
- Veb-stranica: <https://amir-saleh.com>.



FADILJ MALJOKI

Kritička analiza hadisa o ubijanju gekona

Fadilj Maljoki

docent na Katedri za hadis
(poslaničku tradiciju)
fadilj.maljoki@fin.unsa.ba

Originalni naučni rad

Primljeno: 30. 6. 2024.
Prihvaćeno: 4. 12. 2024.

Ključne riječi

hadis, sunnet, gekon,
vjerodostojnost hadisa,
tumačenje hadisa, Al-Buḥārī,
Muslim, Suhayl b. Abī Šālih,
Sā'iba – štićenica Al-Fākiha b.
al-Muḡīre

Sažetak

Ovaj rad kritički pristupa vjerodostojnosti i tumačenju hadisa koji govore o ubijanju gekona. Sastoji se od četiri dijela. U prvom dijelu navedeni su hadisi iz Devet temeljnih hadiskih zbirki koji tretiraju razmatrano pitanje. U drugom dijelu analizira se vjerodostojnost spomenutih hadisa i njihovih verzija. Treći dio posvećen je razlozima zbog kojih je Poslanik, s.a.v.s., dozvolio/naredio ubijanje gekona. Četvrti i zadnji dio bavi se obrazloženjem hadisa čija je poruka da najveću nagradu za ubijanje gekona ima onaj ko ga najbrže ubije.

Critical Analysis of the Hadith on Killing Geckos

التحليل النقدي للأحاديث عن قتل الوزغة

Keywords:

hadith, sunnah, gecko, hadith authenticity, hadith interpretation, Al-Buḥārī, Muslim, Suhayl b. Abī Ṣāliḥ, Sā'iba – protégé of Al-Fākih b. al-Mughīra

الكلمات المفتاحية:

الحديث، السنة، الوزغة، صحة الحديث، تفسير الحديث، البخاري، مسلم، سهيل بن أبي صالح، سائبة مولاة الفاكه بن المغيرة

86

Abstract:

This paper offers a critical approach to the authenticity and interpretation of hadiths concerning the killing of geckos. It is divided into four sections. The first section presents hadiths from the Nine Primary Hadith Collections addressing the matter. The second section analyzes the authenticity of the mentioned hadiths and their variants. The third section is dedicated to exploring the reasons why the Prophet, peace be upon him, permitted or commanded the killing of geckos. The fourth and final section explains the hadith according to which the greatest reward for killing a gecko is given to the one who does it first.

الملخص:

يتقدم هذا البحث نقدياً من صحة وتفسير الأحاديث التي تتحدث عن قتل الوزغة. ويتألف البحث من أربعة أقسام. ذُكرت في القسم الأول الأحاديث من الكتب التسعة التي تعالج هذه المسألة. ويتم في القسم الثاني تحليل صحة الأحاديث المذكورة ورواياتها. ويهتم القسم الثالث بالأسباب التي سمح/أمر النبي (ص) لأجلها بقتل الوزغة. ويتم في القسم الرابع والأخير شرح الحديث الذي يدل على أن أكبر ثواب لقتل الوزغة ينتمي إلى من هو أسرع في قتله.

Uvod

Animalni svijet zauzima značajan prostor u temeljnim vrelima islama. Kur'an sadrži nemali broj referiranja na životinje u različitim kontekstima, dok brojni hadisi prenose poruku da se prema životinjama treba lijepo odnositi i poštovati njihovo dostojanstvo. Biti milostiv i brižan prema životinjama, hraniti ih, ne zlostavljati ih, ne mučiti ih, ne ubijati ih bespravno samo su neke od poruka koje se potcrtavaju u hadisima. S druge strane, imajući u vidu kur'anski princip prema kojem čovjek kao krunsko Božije stvorenje kojem je sve na Zemlji potčinjeno ima specifično dostojanstvo, islamski vjerovodstvo mu dozvoljava ubijanje (određenih) životinja radi zadovoljenja gladi čovjeka ili otklanjanja štete koju mu one mogu nanijeti. Među životinjama čije je ubijanje, shodno hadisima, dozvoljeno/naređeno je i vrsta guštera koja se naziva gekon (*wazag*).

Cilj ovog rada je ispitati vjerodostojnost i značenje hadisa u kojima se dozvoljava/naređuje ubijanje gekona. Imajući u vidu prethodno spomenute principe, naša prva hipoteza je da je dozvola ili naredba ubijanja gekona bila uvjetovana štetom koju gekoni uzrokuju ili su uzrokovali za života Poslanika, s.a.v.s. S obzirom da smo se susreli s hadisima u kojima se ova dozvola/naredba dovodi u vezu s gekonovim raspirivanjem vatre u koju je (trebao biti) bačen Ibrāhīm, a.s., a imajući u vidu individualnu odgovornost za učinjena djela kao i nepostojanje moralne odgovornosti životinja kao temeljne principe islama, naša druga hipoteza je da ovaj (dio) hadis(a) nije vjerodostojan ili da ga treba na alternativan način protumačiti.

U radu smo se koristili metodom tekstualne analize i metodom komparacije. Hadisi koje smo analizirali nalaze se u Devet temeljnih hadiskih zbirci. Određene verzije hadisa koje se nalaze u ovim zbirkama izostavili smo zbog toga što one ne donose ništa novo u pogledu vjerodostojnosti i značenja tretiranih hadisa. Zbog istog razloga izostavili smo i hadise o ovoj temi koji se nalaze u drugim hadiskim zbirkama, a nisu zabilježeni u Devet temeljnih hadiskih zbirci. Štaviše, nismo našli nijedan

drugi vjerodostojan hadis o našoj temi mimo u radu spomenutih hadisa.

Tahrīḡ hadisa o ubijanju gekona

1. Šadaqa ← Ibn ‘Uyayna ← ‘Abdulḥamīd b. Ğubayr b. Šayba ← Sa‘īd b. al-Musayyab ← Ummu Šarīk: “Vjerovjesnik, s.a.v.s., mi je naredio da ubijam gekone.”¹

2. ‘Ubaydullāh b. Mūsā i Ibn as-Salām od njega ← Ibn Ğurayḡ ← ‘Abdulḥamīd b. Ğubayr ← Sa‘īd b. al-Musayyab ← Ummu Šarīk: “Allahov Poslanik, s.a.v.s., naredio je da se ubija gekon, kazavši: ‘On je raspirivao vatru na Ibrāhīma, a.s.’”²

3. Abū Bakr b. Abī Šayba, ‘Amr an-Nāqīd, Iṣḥāq b. Ibrāhīm i Ibn Abī ‘Umar ← Sufyān b. ‘Uyayna ← ‘Abdulḥamīd b. Ğubayr b. Šayba ← Sa‘īd b. al-Musayyab ← Ummu Šarīk: “Vjerovjesnik, s.a.v.s., mi je naredio da ubijam gekone.” U Ibn Abī Šaybinoj verziji stoji: “Vjerovjesnik, s.a.v.s., naredio je ubijanje gekona.”³

4. Abū aṭ-Ṭāhir ← Ibn Wahb ← Ibn Ğurayḡ, kao i: Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Ḥalaf ← Rawḥ ← Ibn Ğurayḡ, te: ‘Abd b. Ḥumayd ← Muḥammad b. Bakr ← Ibn Ğurayḡ ← ‘Abdulḥamīd b. Ğubayr b. Šayba ← Sa‘īd b. al-Musayyab ← Ummu Šarīk: “Tražila sam da mi Poslanik, s.a.v.s., dozvoli/naredi da ubijam gekona, pa mi je on to dozvolio/naredio.”⁴

5. Muḥammad b. ‘Abdullāh b. Yazīd al-Muqri’ ← Sufyān (b. ‘Uyayna) ← ‘Abdulḥamīd b. Ğubayr b. Šayba ← Sa‘īd b. al-Musayyab ← Ummu Šarīk: “Allahov Poslanik, s.a.v.s., mi je naredio da ubijam gekone.”⁵

1 Al-Buḥārī, *Aṣ-Šaḥīḥ: Početak stvaranja, Najbolji imetak muslimana je stado za kojim ide po vrhovima brda*, br. 3307.

2 Ibid., *Kazivanje o vjerovjesnicima, O riječima Uzvišenog Allaha: „A Ibrāhīma je Allah uzeo Sebi za prijatelja“*, br. 3359.

3 Muslim, *Aṣ-Šaḥīḥ: Selam, Poželjno je ubiti gekona*, br. 2237.

4 Ibid.

5 An-Nasā‘ī, *As-Sunan: Obredi hadža, Ubijanje gekona*, br. 2885.

6. Abū 'Āšim ← Ibn Ğurayĝ ← 'Abdulḥamīd b. Ğubayr b. Šayba ← Sa'īd b. al-Musayyab ← Ummu Šarīk: "Vjerovjesnik, s.a.v.s., mi je naredio da ubijam gekone."⁶

7. Yaḥyā b. Sa'īd al-Qaṭṭān, Ibn Bakr i Rawḥ ← Ibn Ğurayĝ ← 'Abdulḥamīd b. Ğubayr b. Šayba ← Sa'īd b. al-Musayyab ← Ummu Šarīk: "Tražila sam od Vjerovjesnika, s.a.v.s., da mi dozvoli/naredi da ubijam gekona, pa mi je on to dozvolio/naredio."⁷

8. Isma'īl ← Mālik ← Ibn Šihāb ← 'Urwa b. az-Zubayr ← 'Ā'iša, r.a.: "Allahov Poslanik, s.a.v.s., nazvao je gekona štetočinom i nisam čula da je naredio da se ubija."⁸

9. Sa'īd b. 'Ufayr ← Ibn Wahb ← Yūnus ← Ibn Šihāb ← 'Urwa ← 'Ā'iša, r.a.: "Vjerovjesnik, s.a.v.s., nazvao je gekona štetočinom i nisam čula da je naredio da se ubija." U nastavku hadisa stoji da je Sa'd b. Abī Waqqāš smatrao da je Vjerovjesnik, s.a.v.s., naredio da se gekon ubija. U hadisu se jasno ne naznačava čiji je potonji iskaz i može potjecati od 'Āiše, 'Urwe b. az-Zubayra ili Ibn Šihāba.⁹

10. Bišr b. Šu'ayb b. Abī Ḥamza ← Šu'ayb b. Abī Ḥamza ← Muḥammad (Ibn Šihāb az-Zuhrī) ← 'Urwa ← 'Ā'iša: "Allahov Poslanik, s.a.v.s., nazvao je gekona štetočinom i nisam čula da je naredio da se ubija."¹⁰

11. Ya'qūb ← Abū Uways ← Az-Zuhrī ← 'Urwa b. az-Zubayr ← 'Ā'iša: "Allahov Poslanik, s.a.v.s., nazvao je gekona štetočinom i nisam čula da je naredio da se ubija."¹¹

12. Ishāq b. Ibrāhīm i 'Abd b. Ḥumayd ← 'Abdurrazzāq ← Ma'mar ← Az-Zuhrī ← 'Āmir b. Sa'd ← Sa'd b. Abī Waqqāš:

6 Ad-Dārimī, *Al-Musnad: Kurbanī, O ubijanju gekona*, br. 2043.

7 Aḥmad b. Ḥanbal, *Al-Musnad: Musned plemena, Hadisi Ummu Šarīk*, br. 27365.

8 Al-Buḥārī, *Aš-Šaḥīḥ: Kazna za lov: Životinje koje hadžija dok je u ihramu može ubiti*, br. 1831.

9 Ibid., *Početak stvaranja, Najbolji imetak muslimana*, br. 3306.

10 Aḥmad b. Ḥanbal, *Al-Musnad: Musnad 'Āiše aš-Šiddīqe, kćerke Aš-Šiddīqa, r.a.*, br. 24568.

11 Ibid., br. 26332.

“Vjerovjesnik, s.a.v.s., naredio je ubijanje gekona i nazvao ga je štetočinom.”¹²

13. Yaḥyā b. Yaḥyā ← Ḥālid b. ‘Abdullāh ← Suhayl ← Abū Šāliḥ ← Abū Hurayra ← Allahov Poslanik, s.a.v.s.: “Ko ubije gekona prvim udarcem imat će toliko i toliko dobrih djela. Ko ga ubije drugim udarcem, imat će toliko i toliko dobrih djela, manje od prvog, a ko ga ubije trećim udarcem, imat će toliko i toliko dobrih djela, manje od drugog.”¹³

14. Gore citirani hadis se od Suhayla b. Abi Šāliḥa prenosi i posredstvom ovih predajnih puteva: Qutayba b. Sa‘īd ← Abū ‘Awāna; Zuhayr b. Ḥarb ← Ğarīr; Muḥammad b. aš-Šabbāḥ ← Ismā‘īl b. Zakariyyā; Abū Kurayb ← Wakī‘ ← Sufyān.¹⁴

15. Abū Bakr b. Abī Šayba ← Yūnus b. Muḥammad ← Ğarīr b. Ḥāzīm ← Nāfi‘ ← Sā‘iba, šticeonica Al-Fākiha b. al-Muġīre: “Ušla sam kod ‘Ā’iše i u njenoj kući zatekla koplje koje je bilo položeno. Rekla sam: ‘O, majko vjernika! Za šta ti ovo služi?’ Rekla je: ‘Time ubijamo gekone. Vjerovjesnik, s.a.v.s., nas je obavijestio da nije bilo nijednog stvorenja na Zemlji koje nije gasilo vatru kada je Ibrāhīm bio bačen u vatru osim gekona, koji ju je raspirivao. To je razlog zbog kojeg je Allahov Poslanik, s.a.v.s., naredio da se ubija.’”¹⁵

16. Ismā‘īl ← Ayyūb ← Nāfi‘: “Jedna žena je ušla kod ‘Ā’iše i kod nje zatekla uspravljani štap. Pitala je: ‘Kakav je ovo štap?’ Rekla je: ‘Njime ubijamo gekone.’ Nakon toga je kazala da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: ‘Kada je Ibrāhīm, a.s., bačen u vatru sva su stvorenja gasila vatru osim gekona koji ju je raspirivao.’”¹⁶

17. Abū Bakr b. Ishāq ← Ibrāhīm b. Muḥammad b. ‘Ar‘ara ← Mu‘āḍ b. Hišām ← Hišām ad-Dastuwā‘ī ← Qatāda ← Sa‘īd b. al-Musayyab: “Jedna žena je ušla kod ‘Ā’iše koja je u svojoj ruci imala štap. Ova žena je rekla: ‘Šta je ovo?’ Rekla je: ‘Ovo je zbog

12 Muslim, *Aš-Šaḥīḥ: Nazivanje selama, Poželjno je ubiti gekona*, br. 2238.

13 Ibid., br. 2240.

14 Ibid.

15 Ibn Māġa, *As-Sunan: Lov, Ubijanje gekona*, br. 3231.

16 Aḥmad b. Ḥanbal, *Al-Musnad: Musnad Aš-Šiddīqe ‘Ā’iše bt. Aš-Šiddīq, r. ‘anhā*, br. 25827.

gekona. Vjerovjesnik, s.a.v.s., nam je prenio da ne postoji nijedno stvorenje koje nije gasilo vatru u koju je bačen Ibrāhīm, a.s., osim ovog stvorenja, pa nam je naredio da ga ubijamo. Zabranio nam je da ubijamo bijele (kućne) zmije, izuzev kusorepe otrovnice i one koja ima dvije crne pruge na leđima, jer one odnose vid i uzrokuju pobačaj.”¹⁷

Vjerodostojnost hadisa o ubijanju gekona

Navedeni hadisi i njihove verzije prenose četiri glavne poruke. Prva među njima je da je Poslanik, s.a.v.s., dozvolio/naredio da se gekoni ubijaju. Druga poruka je da se ta naredba u nekim od navedenih hadisa dovodi u vezu s gekonovim raspirivanjem vatre u koju je (trebao biti) bačen Ibrāhīm, a.s. Treća poruka je da je Poslanik, s.a.v.s., gekona nazvao štetočinom zbog štete koju uzrokuje, dok je četvrta da za ubistvo gekona slijedi nagrada i da najveću nagradu ima onaj ko ga najbrže ubije.

Što se tiče dozvole/naredbe da se gekon ubija, hadisi koji govore o tome i prenose se od sahabijke Ummu Šarīk (hadisi pod rednim brojevima 1–7) zadovoljavaju uvjete autentičnosti i nismo našli da ih je iko od hadiskih učenjaka osporavao. Pored toga što ovi hadisi nemaju značajnih nedostataka s aspekta seneda, gore spomenuti hadisi podupiru jedni druge i ukazuju na visok stepen autentičnosti Poslanikove, s.a.v.s., dozvole/naredbe da se gekoni ubijaju.

Međutim, dio ovog hadisa u kojem stoji da je gekon raspirivao vatru u koju je (trebao biti) bačen Ibrāhīm, a.s., ima ozbiljne nedostatke s aspekta autentičnosti. Analiza verzija hadisa navedenih pod rednim brojevima 1–7 pokazuje da se dodatak u kojem stoji da je gekon raspirivao vatru u koju je (trebao biti) bačen Ibrāhīm, a.s., spominje u hadisu navedenim pod rednim brojem 2 i da je to jedina verzija tog hadisa koja je zabilježena u Devet temeljnih hadiskih zbirki. Naime, od ‘Abdulḥamīda b. Ğubayra b. Šaybe ovaj hadis prenose Sufyān b. ‘Uyayna i Ibn Ğurayġ. Od

17 An-Nasā’ī, *As-Sunan: Hadž, Ubijanje gekona*, br. 2831.

Sufyāna b. ‘Uyayne ga, shodno hadisima zabilježenim u Devet temeljnih hadiskih zbirki, prenose Ṣadaqa, Abū Bakr b. Abī Ṣayba, ‘Amr an-Nāqid, Iṣḥāq b. Ibrāhīm, Ibn Abī ‘Umar i Muḥammad b. ‘Abdullāh b. Yazīd al-Muqri’. Nijedan od ovih šest prenosilaca ne spominje dodatak prema kojem je gekon raspirivao vatru u koju je (trebao biti) bačen Ibrāhīm, a.s. Od Ibn Ğurayġa ga u Devet temeljnih hadiskih zbirki prenose ‘Ubaydullāh b. Mūsā, Ibn Wahb, Rawḥ, Muḥammad b. Bakr, Abū ‘Āṣim i Yaḥyā b. Sa‘īd al-Qaṭṭān. Od nabrojanih šest prenosilaca, samo ‘Ubaydullāh b. Mūsā spominje razmatrani dodatak. Ako se ovome doda da je ovu verziju zabilježio samo Al-Buḥārī i da su upućene određene kritike na račun pouzdanosti ‘Ubaydullāha b. Mūsāa, poput one da je u određenim slučajevima pravio greške prilikom prenošenja (*ṣāhib taḥlīṭ*),¹⁸ jasno je da ovaj dodatak nema epistemičku vrijednost koja je potrebna za argumentaciju.

Jedna od formi greške prenosilaca je da se u hadis doda dio koji mu ne pripada i može biti dio drugog hadisa. Jedna od mogućnosti je da je ‘Ubaydullāh b. Mūsā, koji se, načelno govoreći, smatra pouzdanim prenosiocem, ovaj dio hadisa preuzeo iz hadisa kojeg smo naveli pod rednim brojevima 15, 16 i 17. Ovaj hadis, također, ima ozbiljne nedostatke koji se ogledaju u sljedećem:

- U njima se spominje da je ‘Āiṣa kazala da je Poslanik, s.a.v.s., naredio ubijanje gekona, dok se u hadisu čije smo verzije naveli pod rednim brojevima 8, 9, 10 i 11 tvrdi da ‘Āiṣa nije čula Poslanika, s.a.v.s., da je to rekao. Usklađivanje ovih predanja na način da je ‘Āiṣa hadis o ubijanju gekona čula od drugih ashaba i da je zbog toga kazala da im je Poslanik, s.a.v.s., naredio ubijanje gekona može se činiti usiljenim nastojanjem da se dva kontradiktorna hadisa dovedu u sklad. U svakom slučaju, za ovakvo tumačenje ne postoji jak argument. Pored toga, ne nalazimo da se od

18 O ovom prenosiocu više v.: Ğamāluddīn al-Mizzī, *Tahqīb Al-Kamāl fī asmā’ ar-riġāl*, stručna obrada: Baššār ‘Awwād Ma’rūf, trideset pet tomova, Mu’assasa ar-risāla, Beirut, 1413/1992, tom XIX, str. 164–170.

nekog drugog ashaba vjerodostojno prenosi hadis prema kojem je gekon raspirivao vatru u koju je (trebao biti) bačen Ibrāhīm, a.s.

- Među spomenutim verzijama ovog hadisa najvjerodostojnija je ona u kojoj se kaže da ga Nāfi' prenosi od Sā'ibe, štićenice Al-Fākiha b. al-Muğīre (br. 15). U nekim verzijama ovog hadisa stoji da je Nāfi' kazao da je jedna žena ušla kod 'Ā'iše, ne naznačavajući da li je predanje koje prenosi čuo od te žene ili 'Ā'iše i da li je lično svjedočio događaju o kojem govori (br. 16). Potonja verzija ne može poslužiti kao osnova za argumentaciju zbog nekoliko razloga, među kojima su i ova dva: a) Postoji verzija ovog hadisa u kojoj stoji da je Nāfi' ovaj hadis prenio od Sā'ibe, koja je, kako ćemo domalo kasnije naznačiti, nepoznat prenosilac; b) Hadisi koje Nāfi' prenosi od 'Ā'iše su prekinutog seneda.¹⁹ I drugi hadisi u kojima se ovaj iskaz pripisuje 'Ā'iši, poput hadisa navedenog pod rednim brojem 17, imaju ozbiljne nedostatke. U verziji navedenoj pod rednim brojem 17 stoji da je ovaj hadis Qatāda prenio izrazom 'an (od) od Sa'īda b. al-Musayyaba. Qatāda b. Di'āma as-Sadūsī je čuveni tabiin koji je poznat i po tome što je prenosio ovim i s sličnim izrazima od prenosilaca od kojih hadise nije direktno čuo/preuzeo. Neki od poznatih hadiskih učenjaka/prenosilaca hadisa, poput Šu'be b. al-Ḥağğāğa, nisu htjeli čak ni slušati hadise koje ovaj tabiin prenosi koristeći ovakve izraze prilikom prenošenja.²⁰ Drugi značajan nedostatak razmatrane verzije je da se od 'Ā'iše drugim vjerodostojnim nizovima prenosilaca prenosi dio koji govori o ubijanju zmija,

19 Ibn Ḥağar al-'Asqalānī, *Tahḏīb At-Tahḏīb*, petnaest tomova, Dār al-kitāb al-islāmī, 1327. po H., tom X, str. 414.

20 Prenošnje ovakvim izrazima od prenosilaca od kojih hadisi nisu direktno preuzeti u hadiskoj terminologiji naziva se *taḏlīs*/"obmanjivanje", dok se prenosilac kojem je ovakva praksa svojstvena naziva *mudallis*/"obmanjivač". Naime, izrazi kao što su *od, da je* i njima slični izrazi ne ukazuju jasno i nedvosmisleno da je hadis preuzet direktno od onoga od koga se prenosi. Među onima koji su koristili ovakve i slične izraze kada prenose hadise koje nisu direktno preuzeli od onih od kojih ih prenose je i Qatāda. O ovom prenosioocu više v.: Ğamāluddīn al-Mizzī, *Tahḏīb Al-Kamāl fī asmā' ar-riğāl*, tom XXIII, str. 498–517.

ali ne i dio koji govori o ubijanju gekona.²¹ Ovim razlozi-
ma može se pridodati i to da je u hadisu, shodno našim
saznanjima, došlo do izdvajanja Mu'ada b. Hišama ad-Da-
stuwā'ija, prenosioca čije se izdvajanje, shodno mišljenju
određenih hadiskih učenjaka, ne prihvata i kojem je prigo-
varano zbog grešaka koje je pravio prilikom prenošenja.²²

- Sā'iba, šticećenica Al-Fākiha b. al-Mugīre, jeste nepoznat
prenosilac. Preciznije kazano, razmatrani hadis je jedini
hadis u čijem se senedu ona nalazi pa je, stoga, 'Aīša jedi-
ni prenosilac od kojeg ona prenosi, dok je Nāfi' jedini pre-
nosilac koji od nje prenosi. Ad-Dahabī se u djelu *Al-Kāšif
fi ma'rifa man lahū riwāya fī Al-Kutub as-sitta* suzdržava
od donošenja suda o njoj pouzdanosti,²³ dok je u djelu
Mizān al-i'tidāl fī naqd ar-riḡāl ocjenjuje nepoznatim pre-
nosiocem (*maḡhūla*).²⁴ Shodno našim saznanjima, Ibn
Ḥaḡar al-'Asqalānī je uz Ad-Dahabīja jedini klasični hadis-
ki učenjak kasnijih generacija koji je evaluirao pouzdanost
ove osobe. On je za nju kazao da je *maqbūla*.²⁵ Ova ocjena
pripada šestoj od dvanaest kategorija prenosilaca koje Ibn
Ḥaḡar navodi, idući od najpouzdanijih do najmanje pouz-
danih kategorija. Ovom kategorijom on obuhvata one pre-
nosioce čiji je stepen pouzdanosti nepoznat i čiji hadisi ne
mogu poslužiti kao argument ukoliko ih samo oni preno-
se.²⁶ Dodatna indicija nepoznatosti ove osobe je razilaženje
o njenom imenu, pa se, naprimjer, prenosi da je Gundar,

21 V., naprimjer: Al-Buḡārī, *Aṣ-Ṣaḡīḥ: Početak stvaranja: Najbolji imetak muslimana je sta-
do za kojim ide po vrhovima brda*, br. 3308–3309.

22 O ovom prenosiocu v.: Ḡamāluddīn al-Mizzī, *Tahḏīb Al-Kamāl fī asmā' ar-riḡāl*, tom
XXIIX, str. 139–143.

23 Šamsuddīn ad-Dahabī i Sibṭ b. al-'Aḡamī, *Al-Kāšif fi ma'rifa man lahū riwāya fī Al-Ku-
tub as-sitta wa ḡāšiyatuhū*, stručna obrada: Muḡammad 'Awwāma i Aḡmad Muḡam-
mad Nimr al-Ḥaṭīb, dva toma, Dār al-qibla li-ṭ-ṭaqāfa al-islāmīyya i Mu'assasa 'ulūm
Al-Qur'an, Džeda, 1413/199, tom II, str. 509.

24 Šamsuddīn ad-Dahabī, *Mizān al-i'tidāl fī naqd ar-riḡāl*, stručna obrada: 'Alī Muḡam-
mad al-Biḡāwī, Dār al-ma'rifa, Bejrut, bez godine izdanja, tom IV, str. 607.

25 Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Taqrīb At-Tahḏīb*, stručna obrada: Abū al-Ašbāl Ṣaḡīr Aḡmad
Šaḡīf al-Bākistānī, Dār al-'ašima, 1421. po H., str. 1357.

26 O značenju ovog tehničkog izraza v.: Sayyid 'Abdumāḡid al-Ḡawrī, *Mawsū'a 'ulūm al-
ḡadīṭ wa funūnihī*, Dār Ibn Kaṭīr, 1428/2007, tom III, str. 417.

čuveni prenosilac hadisa i učenik Šu'be b. al-Ḥaḡḡāḡa, rekao da se ona zove Sayāba.²⁷

- Tvrdnja da bi se Sā'iba mogla prihvatiti kao pouzdan prenosilac na temelju toga što ju je Ibn Ḥibbān uvrstio u svoje djelo o pouzdanim prenosiocima pod istoimenim nazivom „Kitāb at-tiqāt“²⁸ je vrlo diskutabilna. Ibn Ḥibbān je poznat kao vrlo blag hadiski kritičar, zbog čega su mu hadiski učenjaci upućivali oštre prigovore, posebno zbog njegovog stava da je prenosilac pouzdan ukoliko nisu na njegov račun upućivane negativne kritike (*fa-man lam yu'lam bi-ḡarḥ fa-huwa 'adl idā lam yubayyan ḍidduhū*),²⁹ što se može smatrati razlogom zbog kojeg je on, po vlastitom priznanju, u ovo djelo uvrstio i značajan broj nepoznatih prenosilaca. Analizom njegovog djela može se utvrditi i da je određene prenosiocice koje je uvrstio u ovo djelo i u njemu ih ocijenio pouzdanim uvrstio i u djelo o nepouzdanim prenosiocima pod naslovom „Kitāb al-maḡrūḥīn“ i u njemu ih ocijenio nepouzdanim, što je još jedan od razloga zbog kojeg je ovo djelo bilo predmet kritika.³⁰ Dodajmo i to da Ibn Ḥibbān u djelu „At-Tiqāt“ nije iznio eksplicitnu ocjenu Sā'ibe, štićenice Al-Fākiha b. al-Muḡīre, a poznato je da je u ovom djelu iznosio pozitivne i negativne ocjene prenosilaca.³¹
- Među temeljnim principima islama su da je odgovornost individualna i da životinje nisu moralno odgovorne, pa, stoga, s tog aspekta ne mogu biti kažnjavane. Ovaj hadis se suprotstavlja upravo ovim principima, budući da potire princip individualne odgovornosti i implicira moralnu odgovornost gekona.

27 Yaḥyā b. Ma'in, *At-Tārīḥ*, četiri toma, Ḡāmi'a al-malik 'Abdul'azīz, 1399/1979, tom III, str. 249.

28 Ibn Ḥibbān al-Bustī, *At-Tiqāt*, stručna obrada: Muḥammad 'Abdulmu'id Ḥān, deset tomova, Dā'ira al-ma'ārif al-ūtmāniyya, 1393/1973, tom IV, str. 351.

29 Ibid., tom I, str. 13.

30 Za kritički osvrt na ovo djelo i njegovu metodologiju v.: Mubārak Sayf al-Hāḡirī, *Ar-Ruwāt allaḍi tarḡama lahum Ibn Ḥibbān fi Al-Maḡrūḥīn wa a'ādahum fi At-Tiqāt: ḡam' wa dirāsa wa at-taḥlīl*, Univerzitet u Kuvajtu, Kuvajt, 1421/2000.

31 Ibid., str. 19.

- ‘Āiša, od koje se razmatrani hadis prenosi, snažno je zagovarala princip individualne odgovornosti i zbog tog razloga je dovodila u pitanje vjerodostojnost određenih hadisa koji su joj preneseni. Kada je čula hadis: “Umrli se kažnjava zbog plakanja njegove porodice za njim”, prigovorila je da Poslanik, s.a.v.s., nije mogao to kazati, jer je kur’an-ski princip: “I svaki grešnik će samo svoje breme nositi” (6:164, 17:15, 35:18).³²

Kada je riječ o hadisima u kojima se gekon naziva štetočinom, ovi hadisi ne sadrže nikakav značajan nedostatak zbog kojeg bi se njihova vjerodostojnost mogla dovesti u pitanje. Na prigovor da je Ibn Šihāb az-Zuhrī bio *mudallis*, odnosno da je prenosio izrazom ‘*an* (od) od prenosilaca od kojih hadise nije direktno čuo/preuzeo,³³ može se odgovoriti činjenicom da postoje verzije ovog hadisa od ‘Āiše koje se od prenosilaca koji ovaj hadis prenose od Ibn Šihāba prenose na način da je Ibn Šihāb, zapravo, prilikom prenošenja govorio: “Obavijestio me je (*aḥbarani*) ‘Urwa b. az-Zubayr”, čime se eksplicitno naznačava da je on hadis direktno čuo od ‘Urwe b. az-Zubayra. Na taj način se prenosi od Šu‘ayba b. Ābī Ḥamze i Abu Uwaysa, dvojice prenosilaca koji, shodno hadisima navedenim pod rednim brojevima 10 i 11, ovaj hadis prenose od Ibn Šihāba az-Zuhrīja. Dodatna indicija vjerodostojnosti ovog hadisa je to što ga je Mālik b. Anas prenio od Ibn Šihāba az-Zuhrīja (hadis naveden pod rednim brojem 8). Poznato je da je Mālik bio izrazito vičan razumijevanju hadisa, da je prenosio ono što je bilo poznato/rašireno u njegovom vremenu i u skladu sa živućom tradicijom te da je bio vrlo selektivan prema hadisima koje prenosi Ibn Šihāb az-Zuhrī.³⁴

32 Al-Buḥārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Dženaza, Izjava Vjerovjesnika, s.a.v.s.: „Umrli se kažnjava zbog određenih vidova plakanja njegove porodice za njim“*, ukoliko je i njegova praksa bila da nariče za umrlim, br. 1288.

33 O tome v.: Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, *Ta‘rif ahl at-taqdīs bi-marātib al-mawṣūfīn bi-t-tadlīs*, stručna obrada: ‘Abdulgaffār Sulaymān al-Bindārī i Muḥammad Aḡmad ‘Abdul‘azīz, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bejrut, 1407/1987, str. 109.

34 Za predanja koja to potvrđuju v.: Al-Qāḏī ‘Iyāḏ, *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik li-ma‘rifā a‘lām madḡab Mālik*, osam tomova, Wizāra al-awqāf wa aš-šū‘un al-islāmiyya, 1403/1983, tom I, str. 185–187.

Hadis koji govori o tome da najveću nagradu za ubijanje gekona ima onaj ko ga najbrže ubije prenosi se posredstvom Suhayla b. Abī Šāliha, koji ga prenosi od svog oca Abū Šāliha, a on od Abū Hurayre. Brojni prenosioci ovaj hadis prenose od Suhayla. S obzirom da se u njegovom prenošenju izdvojio Suhayl, pouzdanost ovog prenosioca je od presudne važnosti u pogledu vjerodostojnosti ovog hadisa. Ocjene ovog prenosioca kreću se od pozitivnih ocjena koje podrazumijevaju prihvatanje njegovih hadisa do ocjena koje uključuju određene kritike koje impliciraju da se njegovi hadisi prihvataju ukoliko ih i drugi prenose i odnose se na posljednju fazu njegovog života. Al-Buḥārī nije navodio njegove hadise kao bazične, dok je Muslim u određenim slučajevima to činio, premda je većinu njegovih hadisa naveo kao potvrđujuće. Sufyān b. 'Uyayna tvrdi da su Suhayla smatrali čvrstim osloncem (*ṭabt*) u pogledu prenošenja hadisa, a An-Nasā'ī zamjera Al-Buḥārīju što nije hadise Suhayla navodio kao bazične, budući da je njegova pouzdanost, shodno mišljenju An-Nasā'ija, na većem stepenu u odnosu na određene prenosiocice čije je hadise navodio kao bazične. S druge strane, Abū Ḥātim ar-Rāzī će kazati da se njegovi hadisi zapisuju, ali da ne mogu poslužiti kao argument ukoliko ih samo on prenosi (*yuktabu ḥadīthuhū wa lā yuḥtaḡḡu bihī*), An-Nasā'ī da nije loš (*lā ba'sa bihī*), dok će Abū al-Faṭḥ al-Azdī, Rabī'a ar-Ra'y, Ibn Ḥaḡar al-'Asqālānī i još neki učenjaci ukazivati na to da mu se zbog bolesti/pleuritisa u kasnoj fazi života pogoršalo pamćenje i da je uslijed toga neke hadise zaboravio.³⁵

Pretpostavit ćemo da je ovaj hadis vjerodostojan, a na to, pored toga što su određeni hadiski učenjaci Suhayla smatrali pouzdanim, ukazuju i usklađenost sadržaja hadisa s drugim hadisima te Suhaylova konzistentnost prilikom njegova prenošenja,

35 Više o ovom prenosiocu v.: Ğamāluddīn al-Mizzī, *Taḥḏīb Al-Kamāl fī asma' ar-riḡāl*, tom VIII, str. 193–194; Šamsuddīn aḏ-Ḍahabī, *Siyar a'lām an-nubalā'*, stručna obrada: Šu'ayb al-Arna'ūṭ i dr., 25 tomova, Mu'assasa ar-risāla, Bejrut, 1405/1985, tom V, str. 460; Šamsuddīn Aḏ-Ḍahabī, *Mizān al-i'tidāl fī naqd ar-riḡāl*, tom II, str. 243–244; Ibn Ḥaḡar al-'Asqālānī, *Taqrīb At-Taḥḏīb*, str. 412; 'Alī b. 'Umar ad-Dāraquṭnī, *Al-'Ilal al-wārida fī al-aḥādīṭ an-nabawiyya*, stručna obrada: Maḥfūzurraḥmān Zaynullāh as-Salafī, šesnaest tomova, Dār tayyiba, Rijad, 1405/1985, tom X, str. 161–162.

budući da ga brojni prenosioci od njega prenose na isti ili sličan način (hadisi navedeni pod rednim brojevima 13 i 14).

Pored svega nabrojanog, na vjerodostojnost ovog i drugih hadisa koji govore o dozvoli/naredbi ubijanja gekona može ukazivati i živuća tradicija prvih generacija muslimana. Naime, od određenih ashaba prenosi se da su ubijanje gekona smatrali poželjnim, pa se tako, naprimjer, prenosi da je Ibn ‘Umar kazao: “Ubijajte gekona, jer je on ‘šejtan’.”³⁶ Od Ummu Salame, supruge Poslanika, s.a.v.s., prenosi se da je naređivala ubijanje gekona.³⁷

Zašto se gekoni mogu/trebaju ubijati?

Uzimajući u obzir da hadisi koji dovode u vezu ubijanje gekona s raspirivanjem vatre u koju je (trebao biti) bačen Ibrāhīm, a.s., nemaju stepen epistemičke vrijednosti koji je potreban za argumentaciju, smatramo da ubijanje gekona nema nikakve dodirne tačke s ovim događajem. Problematičnost ovakvog tumačenja, kako je već naznačeno, proizlazi i iz toga što ono potire princip individualne odgovornosti i podrazumijeva naredbu Poslanika, s.a.v.s., da se bez valjanog razloga ubijaju gekoni. Tumačenje prema kojem je Poslanik, s.a.v.s., htio samo dodatno potaknuti svoje sljedbenike da ubijaju gekone time što je spomenuo da je gekon raspirivao vatru u koju je (trebao biti) bačen Ibrāhīm, a.s., premda to nije pravi razlog ove njegove dozvole/naredbe, ne čini se izglednim, budući da bi moglo podrazumijevati poticanje na ubijanje određenog bića na temelju onoga što je uradilo neko druge biće njegove vrste, što je u suprotnosti s temeljnim principom islama. Ako i pretpostavimo da je Poslanik, s.a.v.s., spomenuo da je gekon raspirivao vatru u koju je (trebao biti) bačen Ibrāhīm, a.s., takav njegov iskaz mogao bi se shvatiti jedino kao usputna napomena koju je naveo zbog toga što ga je gekon

36 ‘Abdurrazzāq aš-Šan‘ānī, *Al-Mušannaf, Propisi hadža, O onome što se ubija u Haremu i o onome što nije poželjno ubiti*, br. 8398.

37 Ibn Abī Šayba, *Al-Mušannaf: Lov, šta je rečeno o ubijanju gekona*, br. 19899.

asocirao na Ibrāhīma, a.s., a nipošto zbog toga što je to razlog dozvole/naredbe da se gekoni ubijaju.

Ono što se čini sasvim opravdanim je razlog ubijanja gekona tražiti u šteti koju su gekoni uzrokovali za života Poslanika, s.a.v.s. To je i razlog zbog kojeg je Poslanik, s.a.v.s., gekona nazvao štetočinom. Sljedeći argumenti jasno govore u prilog tome:

- Opći princip islama je da prema svim Allahovim stvaranjima treba imati lijep i korektan odnos. Nijednom živom biću ne smije biti nanesena šteta koja se ne može opravdati ostvarenjem legitimne koristi i otklanjanjem veće štete. Postoje brojni hadisi u kojima se potcrtava lijep odnos prema životinjama i zabranjuje njihovo bezrazložno ubijanje, mučenje i preopterećivanje. Hadis prema kojem je jedna žena dospjela u džehennem zbog toga što je svezala mačku i nije je hranila, predstavlja odu lijepom odnosu prema životinjama.³⁸
- Brojni hadisi u kojima se dozvoljava ili naređuje ubijanje životinja sadrže obrazloženje koje se ogleda u određenoj vrsti štete koju su te životinje za života Poslanika, s.a.v.s., uzrokovale ili uzrokuju općenito. Tako, naprimjer, spominjući pet životinja koje je dozvoljeno ubiti i u Haremu, Poslanik, s.a.v.s., naznačava da je riječ o životinjama koje nanose (veliku) štetu (*fawāsiq*).³⁹
- Muslimanski učenjaci su u komentarima hadisa isticali tri međusobno povezana razloga/štete zbog kojih je Poslanik, s.a.v.s., dozvolio i/ili naredio da se gekon ubija, a to su uznemiravanje ljudi, kvarenje/uništavanje hrane i štetno dejstvo koje (može) ima(ti) na zdravlje ljudi.

Kada je riječ o uznemiravanju ljudi, hadiski učenjaci spominju da (zbog uznemirujućeg zvuka kojeg ispušta i zastrašujućeg izgleda kojeg ima) ova životinja spada u životinje koje uznemiravaju ljude (*al-mu'diyāt*). Jedan od učenjaka koji navodi ovaj

38 Za ovaj hadis v.: Al-Buḥārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Početak stvaranja, Pet vrsta životinja nanose štetu i dozvoljeno ih je ubiti*, br. 3318.

39 Ibid., br. 3314–3315.

razlog je Yaḥyā b. Šaraf an-Nawawī (u. 676. po H.). On kaže: “Učenjaci su se složili da gekon spada u gmizavce koji uznemiravaju čovjeka... Vjerovjesnik, s.a.v.s., naredio je da se on ubija i poticao je na to zbog toga što uznemirava ljude.”⁴⁰

U vremenu u kojem su staništa ljudi bila znatno pristupačnija gmizavcima i insektima, posve je razumljivo da je Poslanik, s.a.v.s., nastojao umanjiti negativne efekte takvog stanja i preventivno djelovati. Na tom tragu, postaju jasnije određene opaske koje muslimanski učenjaci daju u pogledu razločnosti Poslanikove, s.a.v.s., instrukcije da se gekoni ubijaju. Jedan od razloga koje navode je činjenje hrane neupotrebljivom, na što ukazuje i iskaz Ibn al-Malaka (u. 854. po H.): “Jedna od njihovih sklonosti (sklonosti gekona) ogleda se u kvarenju/uništavanju hrane, a posebno soli. Ukoliko ne mogu naći način da nanesu štetu hrani, oni se popnu na strop i izbace svoj izmet na mjestu koje se nalazi nasuprot njoj (hrani).”⁴¹ U komentarima hadisa se navodi i da je razlog naredbe ubijanja gekona to što on izbacuje pljuvačku u posude i na taj način čovjeka izlaže velikoj neprijatnosti/štetu.⁴²

Konačno, gekoni su rezervoari uzročnika zaraznih bolesti. U literaturi se posebno potcrtava prenošenje bakterijskog roda salmonela posredstvom gekona. Infekcija ovom bakterijom ima značajnog efekta na probavni sistem, izaziva proljev i još neke simptome te u određenim slučajevima može biti opasna po život. Značajan procenat salmoneloza i danas nastaje uslijed kontakta s egzotičnim kućnim ljubimcima, u prvom redu gmizavcima, od kojih su gekoni među najpopularnijim. Jedno istraživanje sprovedeno na uzorku od 1318 gekona pokazuje da je 22,2% gekona, odnosno 293 gekona bilo pozitivno na salmonelu. Značajne

40 Yaḥyā b. Šaraf an-Nawawī, *Al-Minhāğ fi šarḥ Šaḥīḥ Muslim b. al-Ḥağğāğ*, osamnaest toмова, Mu'assasa Qurṭuba, 1414/1994, tom XIV, str. 340.

41 Mullā 'Alī al-Qārī i Muḥammad al-Ḥaṭīb at-Tibrizī, *Mirqāt al-mafātīḥ: šarḥ Miškāt al-mašābiḥ*, stručna obrada: Ğamāl al-'Aytānī, jedanaest toмова, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bejrut, 1422/2001, tom VIII, str. 51.

42 V., naprimjer: Badruddīn al-'Aynī, *'Umda al-qārī: šarḥ Šaḥīḥ Al-Buḥārī*, stručna obrada: 'Abdullāh Maḥmūd Muḥammad 'Umar, dvadeset pet toмова, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bejrut, 1421/2001, tom XV, str. 346.

razlike u procentu zaraženosti između kućnog gekona i drugih vrsta gekona nije bilo.⁴³ Indikativno je da se za gekona u arapskom jeziku koristi i izraz *sāmm abraṣ*, što bi se moglo prevesti kao uzročnik gube. Etimologija ovog izraza ukazuje na to da je postojalo vjerovanje da ovaj gmizavac uzrokuje kugu. Badruddīn al-'Aynī je jedan od učenjaka koji spominju da se gekon valja u soli i (da se vjeruje) da je to razlog pojave gube.⁴⁴ Sve navedeno pojašnjava zašto je Poslanik, s.a.v.s., mogao narediti ubijanje gekona i zašto su komentatori hadisa spominjali štetno dejstvo koje ova životinja (može) ima(ti) na zdravlje čovjeka.

Zašto onaj ko najbrže ubije gekona ima najveću nagradu?

Postoje dva obrazloženja za hadis u kojem stoji da najveću nagradu za ubijanje gekona ima onaj ko ga najbrže ubije. Shodno prvom obrazloženju, onaj ko ga usmrti prilikom prvog pokušaja daje najmanje vremena gekonu da djeluje i nanese štetu.⁴⁵ Drugo objašnjenje je da se gekonu njegovim ubijanjem iz prvog pokušaja prikraćuju muke. Poslanik, s.a.v.s., instruirao je ashabe da sve svoje poslove obavljaju na što perfektniji način i da isto primjenjuju i kada kolju/ubijaju životinju. U hadisu stoji: "Allah je naredio izvrsnost u svemu. Zato, kada ubijate, to radite na najljepši način. Kada koljete, učinite to na najbolji način. Neka onaj od vas ko kolje naoštri nož i olakša svojoj žrtvi."⁴⁶ Zabranjena gađanja divljači kamenčićima ima isti cilj, odnosno nastoji prevenirati vrlo izglednu mogućnost da se divljači nanese bespotrebna šteta (lomljenje zuba, izbijanje oka, zadavanje velike boli...), a da se, s druge strane, ona ne usmrti.⁴⁷

43 Thuan Khanh Nguyen i dr., „Wild geckos considered as the natural reservoir of *Salmonella* Weltevreden in Southeast Asian countries“, u: *Zoonoses and Public Health*, br. 68, 2021, str. 815–822.

44 Badruddīn al-'Aynī, *'Umda al-qārī: šarḥ Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī*, tom XV, str. 346.

45 Yaḥyā b. Šaraf an-Nawawī, *Al-Minhāğ fi šarḥ Ṣaḥīḥ Muslim b. al-Ḥağğāğ*, tom XIV, str. 340.

46 Muslim, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Upravljavanje, Naredba da se u klanju i ubijanju postupa humano i da se naoštri nož*, br. 1955.

47 Ibid., br. 1954.

Zaključak

Hadis koji govori o Poslanikovoju, s.a.v.s., dozvoli/naredbi da se gekoni ubijaju je vjerodostojan hadis. Hadis u kojem se gekon naziva štetočinom, također, nema značajne nedostatke i ukazuje na razlog zbog kojeg se gekon može/treba ubijati, a to je šteta koju uzrokuje. Hadis u kojem se potiče na ubijanje gekona obećavanjem najveće nagrade za onoga ko ga ubije iz prvog pokušaja nije na nivou pouzdanosti prethodna dva hadisa, budući da se u njegovom senedu nalazi Suhayl b. Abī Šālih, čije izdvajanje određeni hadiski učenjaci smatraju nedostatkom u pogledu autentičnosti hadisa. Međutim, to ni na koji način ne podrazumijeva da on ima toliko ozbiljne nedostatke zbog kojih se sa visokim stepenom sigurnosti može tvrditi da ne potiče od Poslanika, s.a.v.s., posebno ako se uzme u obzir da ga je Suhayl na konzistentan način prenosio, da ovog prenosioca neki istaknuti hadiski učenjaci smatraju pouzdanim te da je temeljna poruka ovog hadisa istovjetna poruci dva hadisa na koja smo se gore referirali.

Kada je riječ o hadisima u kojima se ubijanje gekona spominje u kontekstu gekonovog rasplamsavanja vatre u koju je (trebao biti) bačen Ibrāhīm, a.s., takvi hadisi nemaju visok stepen autentičnosti, što je detaljno obrazloženo u ovom radu. Naime, ako uzmemo u obzir verzije ovog hadisa koje se nalaze u Devet temeljnih hadiskih zbirki, samo ga jedan prenosilac od Ibn Ğurayĝa spominje sa dodatkom koji govori o tome da je gekon rasplamsavao vatru u koju je (trebao biti) bačen Ibrāhīm, a.s., dok ga pet drugih prenosilaca od njega prenosi bez ovog dodatka. Pored Ibn Ğurayĝa, ovaj hadis prenosi se i od Sufyāna b. ‘Uyayne. Analizirajući sve verzije ovog hadisa od Ibn ‘Uyayne koje se nalaze u Devet temeljnih hadiskih zbirki došli smo do zaključka da nijedan od šest prenosilaca koji prenose ovaj hadis od njega ne navodi razmatrani dodatak. Svi ostali hadisi i njihove verzije koje pitanje ubijanja gekona dovode u vezu sa rasplamsavanjem vatre u koju je (trebao biti) bačen Ibrāhīm, a.s., imaju još veće nedostatke u odnosu na hadis kojeg je zabilježio

Al-Buḥārī. Ako i pretpostavimo da je Poslanik, s.a.v.s., ubijanje gekona spomenuo u kontekstu gekonovog rasplamsavanja vatre u koju je (trebao biti) bačen Ibrāhīm, a.s., takvo spominjanje treba shvatiti kao usputnu napomenu koja nema nikakve veze sa stvarnim razlogom dozvole/naredbe njihovog ubijanja.

Šteta koju uzrokuju gekoni, a zbog koje je Poslanik, s.a.v.s., dozvolio/naredio njihovo ubijanje može se ogledati u uznemiravanju čovjeka (zbog glasa kojeg ispuštaju i njihovog izgleda), kvarenju hrane i širenju zaraznih bolesti. Ovi razlozi ne isključuju se međusobno i navode se u komentarima hadisa kao (potencijalni) razlozi zbog kojih je Poslanik, s.a.v.s., dozvolio/naredio ubijanje gekona. Prilikom tumačenja hadisa ne treba smetnuti s uma da su okolnosti u kojima je Poslanik, s.a.v.s., živio bile znatno drugačije u odnosu na današnje okolnosti, što podrazumijeva i to da su staništa ljudi u vremenu u kojem je on živio bila puno dostupnija gmizavcima i insektima nego što je to slučaj s današnjim staništima.

Ukoliko pretpostavimo da je hadis koji ohrabruje ubijanje gekona spominjanjem najveće nagrade za onoga ko to učini iz prvog pokušaja vjerodostojan, on se može protumačiti na dva načina; prvi je da je njegov cilj potaknuti ljude da što prije ubiju gekona kako bi mu dali što manje vremena za djelovanje i nanošenje štete, a drugi da je njegova intencija skrenuti pažnju na to da najveću nagradu ima onaj ko u najvećoj mjeri prikrati muke životinji koju ubija.

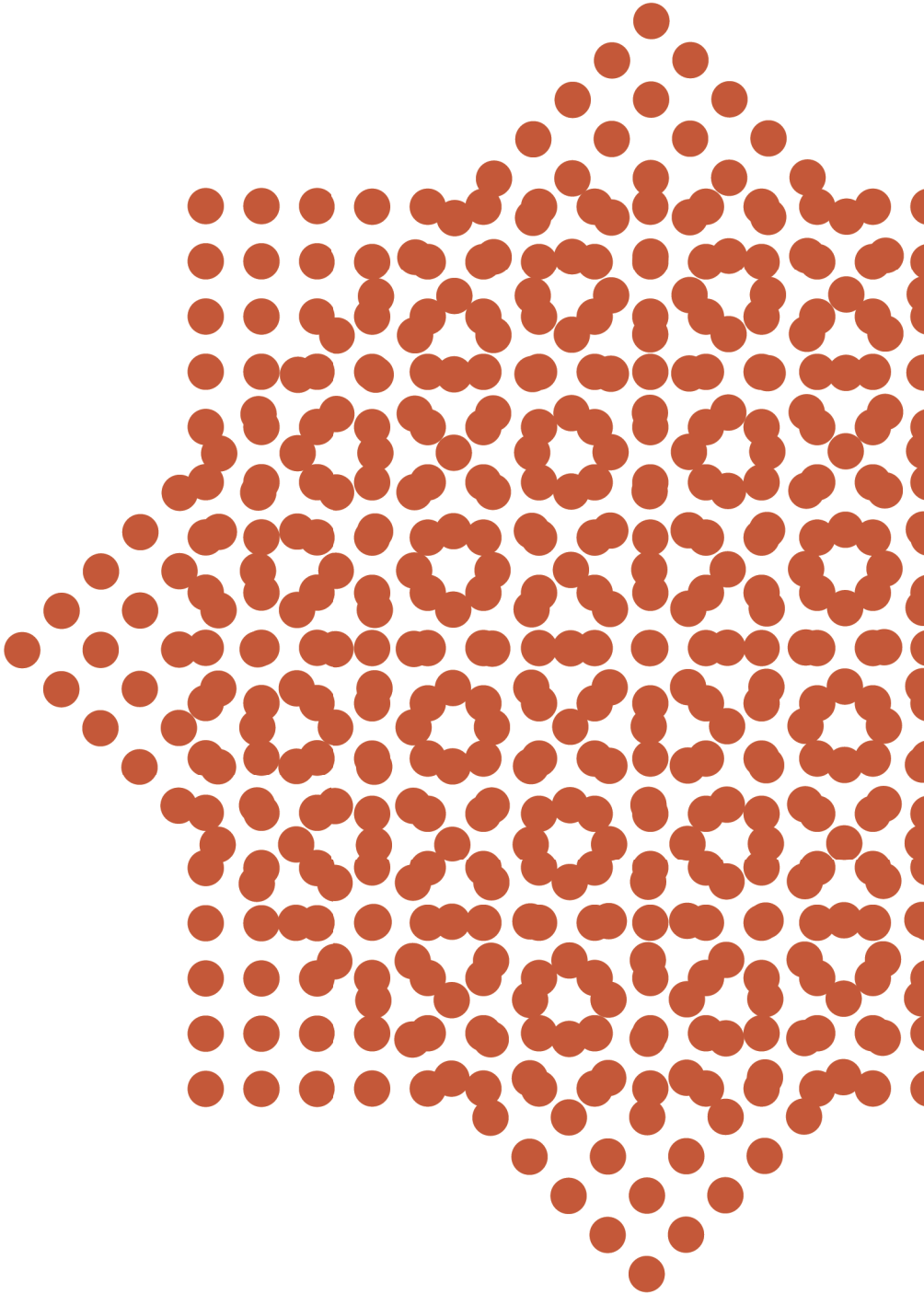
Literatura

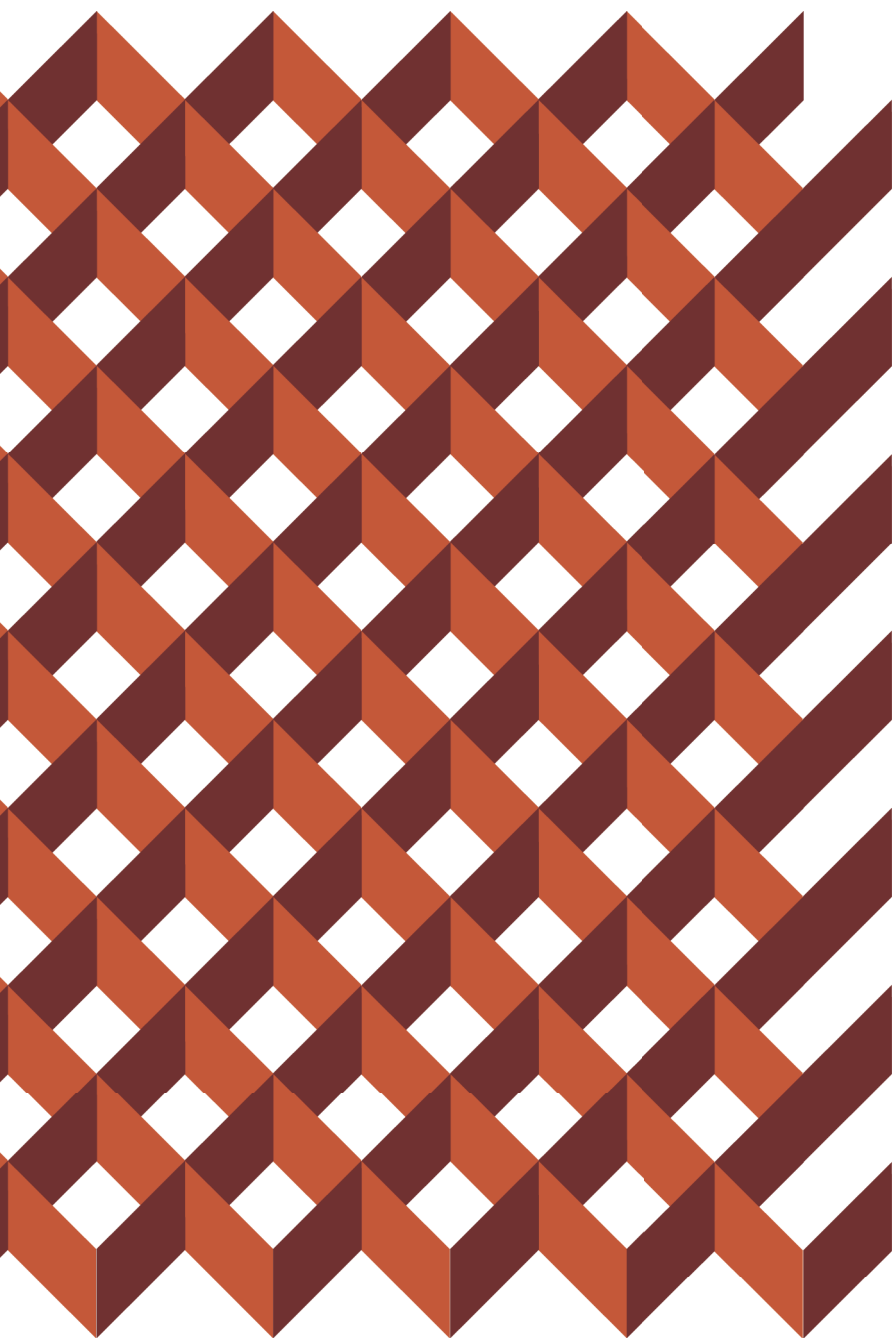
‘Asqalānī (al-), Ibn Ḥaḡar, *Tahḏīb At-Tahḏīb*, petnaest tomova, Dār al-kitāb al-islāmī, 1327. po H.

_____, *Taqrīb At-Tahḏīb*, stručna obrada: Abū al-Ašbāl Ṣaḡīr Aḥmad Šāḡif al-Bākistānī, Dār al-‘āšima, 1421. po H.

_____, *Ta’rīf ahl at-taqdīs bi-marātib al-mawṣūfīn bi-t-tadlīs*, stručna obrada: ‘Abdulgaffār Sulaymān al-Bindārī i Muḥammad Aḥmad ‘Abdul‘azīz, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bejrut, 1407/1987.

- ‘Aynī (al-), Badruddīn, *‘Umda al-qārī: šarḥ Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī*, stručna obrada: ‘Abdullāh Maḥmūd Muḥammad ‘Umar, dvadeset pet tomova, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bejrut, 1421/2001.
- Bustī (al-), Ibn Ḥibbān, *Aṭ-Ṭiqāt*, stručna obrada: Muḥammad ‘Abdulmu‘īd Ḥān, deset tomova, Dā’ira al-ma‘ārif al-‘uṭmāniyya, 1393/1973.
- Dahabī (al-), Šamsuddīn, i Sibṭ b. al-‘Ağamī, *Al-Kāšif fi ma‘rifa man laḥū riwāya fī Al-Kutub as-sitta wa ḥāšiyatuhū*, stručna obrada: Muḥammad ‘Awwāma i Aḥmad Muḥammad Nimr al-Ḥaṭīb, dva toma, Dār al-qibla li-ṭ-ṭaqāfa al-islāmiyya i Muassasa ‘ulūm Al-Qur‘ān, Džeda, 1413/1992.
- _____, *Mizān al-i’tidāl fī naqd ar-riğāl*, stručna obrada: ‘Alī Muḥammad al-Biğāwī, Dār al-ma‘rifa, Bejrut, bez godine izdanja.
- Dāraquṭnī (al-), ‘Alī b. ‘Umar, *Al-‘Ilal al-wārīda fī al-aḥādīṭ an-nabawiyya*, stručna obrada: Maḥfūzurrahmān Zaynullāh as-Salafī, 16 tomova, Dār ṭayyiba, Rijad, 1405/1985.
- Ġawrī (al-), Sayyid ‘Abdalmāğīd, *Mawsū‘a ‘ulūm al-ḥadīṭ wa funūnihī*, Dār Ibn Kaṭīr, 1428/2007.
- Hāğiri (al-), Mubārak Sayf, *Ar-Ruwāt alladī tarğama lahum Ibn Ḥibbān fī Al-Mağrūḥīn wa a‘ādahum fī Aṭ-Ṭiqāt: ġam‘ wa dirāsa wa at-tahlīl*, Univerzitet u Kuvajtu, Kuvajt, 1421/2000.
- Ibn Ma‘īn, Yaḥyā, *At-Tārīḥ*, četiri toma, Ġāmi‘a al-malik ‘Abdul‘azīz, 1399/1979.
- ‘Iyāḍ, Al-Qāḍī, *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik li-ma‘rifa a‘lām madḥab Mālik*, osam tomova, Wizāra al-awqāf wa aš-šu‘ūn al-islāmiyya, 1403/1983.
- Mizzī (al-), Ġamāluddīn, *Tahḍīb Al-Kamāl fī asmā‘ ar-riğāl*, stručna obrada: Baššār ‘Awwād Ma‘rūf, trideset pet tomova, Mu‘assasa ar-risāla, Bejrut, 1413/1992.
- Nawawī (al-), Yaḥyā b. Šaraf, *Al-Minhāğ fī šarḥ Ṣaḥīḥ Muslim b. al-Ḥağğāğ*, osamnaest tomova, Mu‘assasa Qurṭuba, 1414/1994.
- Nguyen, Thuan Khanh i dr., „Wild geckos considered as the natural reservoir of *Salmonella* Weltevreden in Southeast Asian countries“, u: *Zoonoses and Public Health*, br. 68, 2021.
- Qārī (al-), Mullā ‘Alī, i Muḥammad al-Ḥaṭīb at-Tibrizī, *Mirqāt al-mafāṭīḥ: šarḥ Miškāt al-mašābiḥ*, stručna obrada: Ġamāl al-‘Aytānī, jedanaest tomova, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bejrut, 1422/2001.





VAHID FAZLOVIĆ

Izučavanje akaida u Bosni i Hercegovini na najvišim obrazovnim ustanovama (Šerijatska sudačka škola/Viša islamska šerijatsko-teološka škola)

Vahid Fazlović

*muftija tuzlanski
fazlovic.ii@hotmail.com*

Stručni članak

Primljeno: 30. 9. 2024.
Prihvaćeno: 4. 12. 2024.

Ključne riječi

Šerijatska sudačka škola, Viša islamska šerijatsko-teološka škola, izučavanje nauke akaida, nastavni planovi, programi i predavači islamske dogmatike

Sažetak

Šerijatska sudačka škola i Viša islamska šerijatsko-teološka škola u Sarajevu su duže od pola stoljeća ispunjavale važnu zadaću obrazovanja stručnog kadra za potrebe Islamske zajednice, ali i za širu misiju obavljanja mnogih poslova u tadašnjoj državnoj i društvenoj zajednici. Njihova uloga je također iznimno mnogo značila na planu duhovnog i kulturnog samorazumijevanja i modernog razvijanja i ukorjenjivanja islamske misli kod bosanskih muslimana. Među izučavanim teološkim disciplinama, predmet pod nazivom Dogmatika (akaidi islamije) bio je kontinuirano zastupljen u nastavnom planu ovih ustanova, a više puta je tokom njihovog rada podlijegao manjim ili većim promjenama. Najprije ćemo se kratko osvrnuti na povijesne i društvene okolnosti koje su dovele do nastanka naših prvih islamskih fakulteta, a potom ćemo predstaviti programe i akaidiska djela koja su na njima izučavana, kao i najpoznatije predavače ove nauke.

**The Study of Aqedah in
Bosnia and Herzegovina at
the Highest Educational
Institutions
(Shari'a Judicial School/
Higher Islamic
Shari'a-Theological School)**

دراسة العقيدة في المؤسسات التعليمية
العليا بالبوسنة والهرسك
(مدرسة القضاء الشرعي / المدرسة
الشرعية اللاهوتية الإسلامية العليا)

Keywords:

Shari'a Judicial School, Higher Islamic Shari'a-Theological School, study of Aqedah, curricula, programs, and lecturers in Islamic dogmatics

الكلمات المفتاحية:

مدرسة القضاء الشرعي، المدرسة الشرعية
اللاهوتية الإسلامية العليا، دراسة علم العقيدة،
البرامج التعليمية، مدرسو العقائد الإسلامية

Abstract:

The Shari'a Judicial School and the Higher Islamic Shari'a-Theological School in Sarajevo played a crucial role for over half a century in educating specialized personnel for the needs of the Islamic Community, as well as for a broader mission of fulfilling various functions within the state and social framework of the time. Their role was also of significant importance in terms of spiritual and cultural self-understanding, and the modern development and rooting of Islamic thought among Bosnian Muslims. Among the theological disciplines studied, the subject known as Dogmatics (Aqidah) was consistently included in the curricula of these institutions and underwent several modifications over the course of time. First, we will briefly examine the historical and social circumstances that led to the establishment of the first Islamic faculties in Bosnia and Herzegovina, and then we will present the programs and works on Aqedah that were studied there, as well as the most prominent lecturers in this field.

الملخص:

كانت مدرسة القضاء الشرعي والمدرسة الشرعية
اللاهوتية الإسلامية العليا في سرايفو تقوم لمدة
أكثر من نصف قرن بالعمل المهم هو تعليم الكوادر
والموظفين لحاجات المشيخة الإسلامية وللقيام
بأعمال عديدة في الحكومة والمجتمع. وكذلك
كان دورهما مهمًا جدًا في مجال فهم الذات
الفكري والثقافي والتطوير الحديث وتأسيس الفكر
الإسلامي عند المسلمين بالبوسنة والهرسك.
ومن بين العلوم اللاهوتية التي تمت دراستها
كانت المادة باسم العقائد الإسلامية متواجدة
باستمرار في البرامج التعليمية لهذه المؤسسات،
وأكثر من مرة كانت خلال عمل تلك المؤسسات
موضع تغييرات صغيرة أو كبيرة. نعرض أولاً
بإيجاز الظروف التاريخية والاجتماعية التي أدت
إلى ظهور كليتنا الإسلامية الأولى ونقدم فيما
بعد البرامج وكتب العقيدة التي كانت تُدرس فيها
وكذلك أشهر المدرسين لهذا العلم.

Uvod

Teško je iz sadašnje vremenske perspektive u potpunosti sagledati šta je za naše obrazovanje prije više od jednog stoljeća značilo osnivanje visokoškolskih islamskih institucija.

Iako su Šerijatska sudačka škola i Viša islamska šerijatsko-teološka škola djelovale u teškim povijesno-društvenim okolnostima, veoma brzo su stekle ugled i kod nas i u islamskom svijetu. O njihovom povijesnom značaju najbolje svjedoče pojedinačni doprinosi njihovih diplomanata vjersko-kulturnoj i naučnoj afirmaciji Bošnjaka. Na mnoge od njih se i danas gleda kao na značajna imena naše duhovno-kulturne i nacionalne povijesti.

Među izučavanim teološkim disciplinama, islamska dogmatika (akaid) u ovim ustanovama je sve vrijeme nalazila svoje istaknuto mjesto. Najprije ćemo se kratko osvrnuti na povijesne i društvene okolnosti koje su dovele do nastanka prvih islamskih fakulteta u Bosni i Hercegovini, a potom ćemo predstaviti planove, programe i pojedina akaiidska djela, kao i poznatije profesore koji su na ovim ustanovama bili angažirani u izučavanju nauke akaida.

Iako je više bosanskohercegovačkih autora pisalo o Šerijatskoj sudačkoj školi i Višoj islamskoj šerijatsko-teološkoj školi (Hazim Muftić, Fehim Spaho, Kasim Hadžić, Jusuf Mulić, Omer Nakičević, Dževad Hodžić...), ovim radom ćemo prvi put sistematičnije predstaviti izučavanje akaida na ovim ustanovama.

Ovim našim istraživanjem prije svega kanimo da sagledamo i ocijenimo koliko je izučavanje akaida na visokoškolskim islamskim institucijama utjecalo na razvoj i oblikovanje akaiidskog učenja u prvoj polovini dvadesetog stoljeća, a time i ukupne islamsko-teološke misli koja se do danas razvijala u Bosni i Hercegovini.

Okolnosti koje su dovele do osnivanja Šerijatske sudačke škole u Sarajevu

Neposredno nakon Austrougarske okupacije Bosne i Hercegovine, među Bošnjacima se pojavio osjećaj duboke duhovne i kulturno-obrazovne nesigurnosti. Iako su se Bošnjaci u velikom broju, pored maternjeg, u govoru i pisanju služili orijentalnim jezicima (arapski, turski i perzijski), uvođenje latiničkog pisma u službenu upotrebu doslovno je najbrojnije bosansko-hercegovačko stanovništvo učinilo nepismenim. I mnogi drugi objektivni, ali i subjektivni, faktori su u promijenjenim obrazovno-kulturnim i političkim okolnostima onemogućavali bosanskim muslimanima da se na odgovarajući način uključe u nove društvene tokove.

Bošnjaci su s nepovjerenjem gledali na obrazovne planove i institucije koje je Austro-Ugarska uspostavljala u Bosni i Hercegovini. Nove državne škole pohađao je neznatan procent muslimanske djece. S obzirom na to da je Monarhija muslimanima omogućila vjersko-prosvjetnu autonomiju, oni su svoju djecu slali u mektebe, ruždije i medrese. Zbog zadržanih snažnih duhovnih veza s Osmanskom imperijom, svršenicima naših medresa su nastavljali školovanje u obrazovnim centrima islamskog svijeta, najčešće u Istanbulu.

Na ovakve tendencije u obrazovanju bošnjačke djece, austrougarske vlasti nisu sasvim blagonaklono gledale. Nova vladajuća politika je imala težnju da modernizira vjersko i opće obrazovanje, te da smanji utjecaj Turske na muslimane u Bosni i Hercegovini. Ovo je jedan od dva važnija razloga koji su doveli do osnivanja Šerijatske sudačke škole u Sarajevu. S druge strane, smjena osmanske i austrougarske uprave u Bosni nepovoljno se odrazila na kadrovsku strukturu u vjerskim ustanovama, a na početku se to naročito osjetilo u otežanom funkcioniranju šerijatskih sudova zbog nedostatka velikog broja kadija. Mnogi od njih su poticali iz različitih dijelova Osmanske imperije te su

s povlačenjem osmanske administracije iz Bosne i Hercegovine i oni napustili svoje dotadašnje dužnosti šerijatskih sudija.¹

Suočene s pomenutim i drugim izazovima, austrougarske vlasti su pristupile pripremama za otvaranje Šerijatske sudačke škole (Mektebi-nuvvaba). Naredbom Zemaljske vlade za Bosnu i Hercegovinu od 14. maja 1887. godine osniva se ova obrazovna ustanova s kojom započinje tradicija visokog islamskog obrazovanja Bošnjaka u njihovoj novijoj povijesti.² Tokom pedeset godina rada i djelovanja, Šerijatska sudačka škola je mnogo značila na planu “duhovno-povijesnog samorazumijevanja” i “moder-nog ukorjenjivanja islamske misli” kod bosanskih muslimana.

Ova obrazovna ustanova je veoma brzo stekla ugled i kod nas i u islamskom svijetu. Kada je egipatski muftija Muham-med Abduhu (u. 1905. g.) predložio vladi svoje zemlje otvara-nje nove škole za šerijatske sudije u Kairu, na Mekteb-i nuvvab u Sarajevu ukazao je kao na uzornu obrazovnu instituciju. A drugi egipatski učenjak Muhammed ibn ‘Arnus (u. 1955. g.) u svojoj knjizi o historiji pravosuđa u islamu spominje ovu sara-jevsku školu kao jednu od najboljih za šerijatsko obrazovanje u to vrijeme.³

Pored Šerijatske sudačke škole (Mektebi-nuvvaba), za uku-pni razvoj visokog islamskog obrazovanja u Bosni i Hercegovini,

- 1 Austro-Ugarska je nakon Aneksije Bosne i Hercegovine, s nešto reduciranim nadležno-stima, zadržala šerijatske sudove na svim nivoima: kotarske (sreske), okružne i Vrhov-ni šerijatski sud. U njihovoj nadležnosti su bila područja bračnog, porodičnog i nasljed-nog prava muslimana, kao i predmeti koji se odnose na prijenos nekretnina. Šerijatski sudovi su, između ostalog, rješavali i ona pitanja koja u redovnim sudovima još uvijek nisu bila rješavana.
- 2 Na osnovu drugog carskog Rješenja odobren je “Štatut o ustrojstvu škole za šerijatske suce u Sarajevu”. Nadzor i kontrolu nad radom Škole vršila je Zemaljska vlada, a nadgled-anje njezinog općeg djelovanja i upravljanje nastavom u dogmatičkim strukturama pripalo je reisu-l-ulemi. Pristup Šerijatskoj sudačkoj školi imali su kandidati koji su zavr-šili četiri razreda ruždije, ili niže gimnazije, te najmanje dvogodišnji tečaj medrese. Uz to je trebalo uspješno položiti prijemni ispit. Školovanje je trajalo pet godina. Za prvog upravitelja škole imenovan je dotadašnji muftija tuzlanski hafiz Teufik-ef. Azabagić. Za nastavnike Šerijatske sudačke škole postavljeni su istaknuti poznavaoi šerijatskog prava, teologije, orijentalnih jezika i drugih disciplina koje su na njoj izučavane. (Vi-djeti više u: Fehim Spaho, “Šerijatska sudačka škola”, *Narodna uzdanica*, Kalendar za 1934. godinu, 2, Sarajevo, 1933, str. 55–65; Omer Nakičević, *Historijski razvoj Fakulteta islamskih nauka (1887-1998)*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 1998, str. 3–116).
- 3 Fikret Karčić, *Bošnjaci i izazovi modernosti (kasni osmanski i habsburški period)*, El-Ka-lem, Sarajevo, 2004, str. 92.

sve do sadašnjeg Fakulteta islamskih nauka, prvorazrednu ulogu imaju Daru-l-muallimin, Alijja (Viša Gazi Husrev-begova medresa), a naročito Viša islamska šerijatsko-teološka škola (VIŠT).⁴

Nastavni planovi, programi i predavači islamske dogmatike (akaid)

Iako je obrazovanje kadra za službu šerijatskih sudija bio glavni motiv za osnivanje Šerijatske sudačke škole, prvim paragrafom *Štatuta*, svrha ustrojstva ovog obrazovnog zavoda širi se i na “unapređenje nauke u znanostima islama”.⁵

Pošto je ključna zadaća Škole bila osposobljavanje kandidata za službu kadija, prema njezinom nastavnom planu i programu najveća pažnja poklonjena je izučavanju pravnih disciplina. Treba napomenuti da su sličan nastavni plan već imale kadijske škole u Istanbulu. Pored predmeta koji su obuhvatali šerijatsko-pravne discipline, značajno mjesto u konceptu obrazovanja u Šerijatskoj sudačkoj školi pripalo je svjetovnim naukama i orijentalnim jezicima. Od samog početka, na ovoj ustanovi je izučavana islamska dogmatika što se izravno može dovesti u vezu s iskazanom potrebom da se u njezinom budućem radu “unapređuju nauke u znanostima islama”, a što je bilo sadržano u pomenutom osnivačkom dokumentu (*Štatut*).

Predmet pod nazivom Dogmatika (akaidi islamije) bio je kontinuirano zastupljen u nastavnom planu Šerijatske sudačke škole, a više puta je tokom njezinog rada podlijegao manjim ili većim promjenama. U dva privremena nastavna plana i programa Šerijatske sudačke škole koji su primjenjivani u periodu od 1887. do 1907. godine, akaid je izučavan na drugoj i trećoj godini po tri časa sedmično.⁶

4 Više vidjeti u: Dževad Hodžić, “Od Mektebi-nuvvaba do Fakulteta islamskih nauka”, *Zbornik radova – islamska tradicija Bošnjaka: izvori, razvoj i institucije, perspektive*, Rijaset Islamske zajednice, Sarajevo, 2008, str. 286–300.

5 Omer Nakičević, *navedeno djelo*, str. 35.

6 Pravne nauke su se izučavale u procentu od 48,4%, svjetovni predmeti u procentu 31,3%, orijentalni jezici u procentu 15,2%, dok je islamska dogmatika obuhvatala

U nastavnom planu Mektebi-nuvvaba primjenjivanom od 1919. do 1930. godine, nastava iz islamske dogmatike je izvođena u prva tri razreda s ukupno osam časova sedmično.⁷ U posljednjoj etapi rada Šerijatske sudačke škole, od 1930. do 1937. godine, Dogmatika je predavana u prva tri razreda po dva časa sedmično.⁸

Među predavačima islamske dogmatike posebno se istakao Nedžib-ef. Smailbegović (u. 1915. g.), koji je na Šerijatskoj sudačkoj školi predavao od 1890. do 1915. godine. Obrazovanje je sticao u Istanbulu i dobro je poznavo arapski i turski jezik. Pored islamske dogmatike, predavao je i filozofiju prava.⁹ Poslije prof. Smailbegovića, dogmatiku na ovoj ustanovi predaje Ibrahim-ef. Zafranija (u. 1934. g.). Nakon završene ruždije, medrese i Daru-l-muallimina, pohađa dvogodišnji studij na Azharu. Kraće vrijeme, od 1927. do 1929. godine, obavlja dužnost v.d. direktora Šerijatske sudačke škole.¹⁰

Prema navodima Hazima-ef. Muftića, akaid je na ovoj ustanovi izučavan i na osnovu djela *Bed'u-l-emali* i *Kaside-i nunijja*.¹¹ Pošto su pomenute kaside *Emalijja* i *Nunijja* služile kao osnovni udžbenici za izučavanje akaida u medresama, može se pretpostaviti da su i neka druga akaidiska djela istovremeno predavana i u medresama i u Šerijatskoj sudačkoj školi.

5,1% nastavnog plana i programa Šerijatske sudačke škole. (Jusuf Mulić, *Državne šerijatske škole u Sarajevu 1887-1945*, Sarajevo, 2013, str. 38).

7 Jusuf Mulić, *navedeno djelo*, str. 45.

8 Kasim Hadžić, "Šerijatska sudačka škola (Mektebi-nuvvab) u Sarajevu", Sarajevo, *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva Islamske zajednice u SFRJ*, XXXIX/1976, br. 4, str. 613–614.

9 Ahmed Mehmedović, *Leksikon bošnjačke uleme*, Gazi Husrev-begova biblioteka u Sarajevu, Sarajevo, 2018, str. 468. (Više vidjeti u: M. E. D., "Nedžib-ef. Smailbegović", *Narodna uzdanica*, kalendar za 1940, str. 242–243).

10 Jusuf Mulić, *navedeno djelo*, str. 49. (Više vidjeti u: *Novi behar*, VIII/1934, br. 5–7, str. 115–116).

11 Hazim Muftić, "Šerijatska sudačka škola", *Narodna uzdanica*, Sarajevo, XIII/1945, str. 73.

Osnivanje i zadaća Više islamske šerijatsko-teološke škole u Sarajevu

Vrhovno starješinstvo Islamske vjerske zajednice se više puta obraćalo Ministarstvu prosvjete Kraljevine Jugoslavije sa zahtjevom da se u Sarajevu otvori visoka islamska škola. Iako su nuđena različita viđenja o plansko-programskom konceptu i imenu buduće islamske visokoškolske institucije, zahtjevi upućeni nadležnim vlastima u osnovi su bili na tragu preobrazbe Šerijatske sudačke škole u visoku obrazovnu ustanovu savremenijeg organizacijskog ustrojstva i nastavno-naučnog koncepta. Nakon dužeg odlaganja s donošenjem odluke, prosvjetne vlasti su omogućile da u jesen 1935. godine s radom započne Viša islamska šerijatsko-teološka škola u Sarajevu. Tada prvu generaciju nove visoko-obrazovne ustanove upisuje Šerijatska sudačka škola čime praktično započinje njezina transformacija u Višu islamsku šerijatsko-teološku školu.¹²

Prema Uredbi o Višoj islamskoj šerijatsko-teološkoj školi u Sarajevu (VIŠT), koju je u proljeće 1937. godine donijelo Ministarstvo prosvjete Kraljevine Jugoslavije, ova obrazovna ustanova ima zadaću da se bavi islamskom šerijatsko-teološkom naukom i da sprema kandidate za državne, samoupravne i vjerske službe za koje se traži viša islamska šerijatsko-teološka sprema.¹³

Za nepunih deset godina, koliko je u tako teškom vremenu djelovala Viša islamska šerijatsko-teološka škola u Sarajevu, na njoj je diplomiralo svega trideset i osam studenata. Ovaj broj diplomanata ni izbliza ne kazuje o povijesnom značaju Više islamske šerijatsko-teološke škole, koliko o tome svjedoče njihovi pojedinačni doprinosi vjerskoj, naučnoj, kulturnoj i političkoj

12 O okolnostima koje su dovele do početka rada Više islamske šerijatsko-teološke škole u Sarajevu vidjeti više u: Jusuf Mulić, *navedeno djelo*, str. 135–143.

13 *Isto*, str. 144–145.

afirmaciji Bošnjaka. Na mnoge od njih se i danas gleda kao na značajna imena naše duhovno-kulturne i nacionalne povijesti.¹⁴

Islamska dogmatika i druge naučne discipline na ovoj ustanovi

Na listi nastavno-naučnog kadra Više islamske šerijatsko-teološke škole nalaze se respektabilna imena.¹⁵ Tokom skoro desetogodišnjeg djelovanja, ova ustanova je svoj rad temeljila na dva nastavna plana i programa: prvom, od 1935/36. do 1939/40. školske godine i drugom od 1940/41. do 1943/44. školske godine. Prema ranijem planu, predmet Dogmatika bio je zastupljen na prvoj godini dva časa sedmično, dok je u kasnijem periodu ova nauka izučavana na trećem i četvrtom semestru po dva, odnosno jedan čas.¹⁶ Pored Dogmatike (Akaid, Ilmi kelam), vjeronaučno područje je obuhvatalo sljedeće predmete: Tumačenje Kur'ana (Tefsir), Tradiciju (Hadis), Islamsku moralku (Ahlak), Islamsku filozofiju, Obredoslovlje (Ibadat), Propovjedništvo (Vaz i Tedris), te Istoriju islama sa istorijom religija i sociologijom islamskih naroda.

U skoro cijelom periodu rada Više islamske šerijatsko-teološke škole, akaid (islamsku dogmatiku) predavao je ugledni alim i pedagog Ahmed-ef. Burek (u. 1948. g.)¹⁷ Svoje veoma bogato pedagoško iskustvo sticao je decenijama obavljajući dužnost profesora većeg broja islamskih disciplina na Merhemića i Atmejdanskoj medresi, Daru-l-mualliminu, Velikoj gimnaziji

14 Ovdje ćemo istaći samo neka imena diplomanata VIŠT-a: Avdić Ćamil, Buljina Halid, Busuladžić Mustafa, Hadžić Kasim, Handžić Adem, Hasandedić Hivzija, Mašić Kasim, Merzić Mehmed, Mujezinović Duvnjak Mehmed, Mujić Muhamed, Šabanović Hazim, Škapur Hasan, Trebinjac Ibrahim, Traljić Mahmud...

15 Na VIŠT-u su, između ostalih, predavali: Mehmed-ef. Handžić, tefsir i usuli-fikh, Muhamed-ef. Tufo, hadis i šerijatsko bračno pravo, Ahmed-ef. Burek, akaid i hadis, Šaban-ef. Hodžić, vaz i ahlak, Mehmed Emin-ef. Dizdar i Besim-ef. Korkut, povijest islama, dr. Alija Silajdžić, šerijatsko pravo, dr. Hamdija Ćemerlić, enciklopedija prava, ustavno pravo i crkveno pravo, Mehmed Ali Ćerimović, vakufsko i nasljedno šerijatsko pravo, dr. Hazim Muftić, građansko pravo, dr. Šaćir-ef. Sikirić, arapski i perzijski jezik, Salih Safvet-ef. Bašić, turski jezik... (*Isto*, str. 154–158).

16 *Isto*, str. 148–153.

17 Između brojnih radova koji su o ovom našem poznatom alimu napisani, treba izdvojiti i preporučiti opsežnu publikaciju: Ahmed Kico, *Učenje i djelo Ahmeda Bureka*, ŠIP DD "Borac" Travnik, Travnik, 1998.

u Sarajevu, Učiteljskoj školi (Preparandiji), Šerijatskoj sudačkoj školi, Gazi Husrev-begovoj medresi, Aliji (Viša Gazi Husrev-begova medresa), a to iskustvo je u svojstvu profesora islamske dogmatike (akaida), od 1936. godine do 1945. godine, opečatio na Višoj islamskoj šerijatsko-teološkoj školi.

Kako vidimo, Ahmed-ef. Burek je predavao na najznačajnijim vjerskim i državnim ustanovama u Bosni i Hercegovini, i to skoro pola stoljeća, od 1905. godine, kada se vraća sa školovanja iz Istanbula, pa do pred kraj 1947. godine. Najduže je ostao u Gazi Husrev-begovoj medresi (1926–1947), u kojoj je, u ulozi prvog muderrisa, predavao sljedeće nauke: akaid, tefsir, fikh, usuli-fikh, ahlak, arapski jezik i hadis. Na ovoj ustanovi je blizu deset godina obavljao dužnost upravitelja, a na Aliji i dužnost rektora. Uz ovako zapaženu ulogu u medresi, veoma je dragocjeno njegovo uključivanje u rad Više islamske šerijatsko-teološke škole. Na ovoj ustanovi također predaje veći broj predmeta iz islamskog područja, kao što su: Akaid, Tefsir, Hadis, Ibadat i Ahlak.¹⁸

Treba istaći da je Ahmed-ef. Burek, pored posjedovanja širokih teoloških znanja, zahvaljujući svojoj enciklopedijskoj učestnosti, bio dobro upućen u poznavanje logike koju je predavao u Gazi Husrev-begovoj medresi, a s kojom je dolazio u doticaj i na Šerijatskoj sudačkoj školi.¹⁹ Izučavanje logike u našem tadašnjem obrazovnom sistemu nastavak je osmanske obrazovne tradicije koja se na tom polju razvijala pod utjecajem djela poznatih arapskih logičara.²⁰ Ahmed-ef. Burek je, uz konsultiranje drugih vrijednih djela, logiku predavao po udžbeniku *Isago-ga* od Esiruddina Mufeddal ibn Omera el-Ebherija (u. 1265. g.),

18 O slojevitim pedagoškim iskustvima Ahmeda-ef. Bureka više vidjeti u: Ahmed Kico, *navedeno djelo*, str. 23–36; Mahmud Traljić, *Istaknuti Bošnjaci*, El-Kalem, 1998, str. 30–34. Ovdje ćemo istaći da je prema navodima Jusufa Mulića, poznatog istraživača povijesti našeg obrazovanja, Ahmed Burek bio na VIŠT-u angažiran kao predavač akaida i drugih islamskih disciplina već od 1936. godine. (Jusuf Mulić, *navedeno djelo*, str. 154).

19 Ahmed Kico, *navedeno djelo*, str. 41.

20 Prof. Ahmed Burek je u svojoj biblioteci posjedovao djela sljedećih arapskih logičara na osnovu kojih je predavao logiku i kojima se služio u izučavanju i predavanju islamskih nauka, posebno akaida: Esiruddin Mufeddal ibn Omer el-Ebheri (u. 1265. g.), Nasiruddin et-Tusi (u. 1274. g.) i Nedžmuddin el-Kazvini el-Katibi (u. 1274. g.). (Isto, 37–40).

a koji je u osmanskom periodu predstavljao osnovnu školsku literaturu iz ove nauke.²¹

Logika je na našim obrazovnim ustanovama izučavana kao posebna naučna disciplina, međutim, u prvi plan je isticana njezina metodologija s ciljem da se pokaže kako ona prethodi svim ostalim naukama, a naročito “spekulativnim i teološkim”. Upravo je Ahmed-ef. Burek svojim dobrim poznavanjem logike, ali i arapskog jezika, uspješno pripremao učenike i studente za što bolje razumijevanje i izučavanje islamskih disciplina, napose akaida. S tim u vezi, on je na Gazi Husrev-begovoj medresi i Višoj islamskoj šerijatsko-teološkoj školi, akaid (islamsku dogmatiku, odnosno spekulativnu teologiju i apologetiku) predavao nakon što bi prevodio i tumačio djelo *Šerhu hidajeti-l-hikme lil-Ebheri*.

Djelo *Hidajetu-l-hikme* od Esiruddina Mufeddal ibn Omera el-Ebherija obuhvata širi spektar tema iz logike (*el-mentik*), kozmologije (*et-tabī'a*) i teologije (*el-ilahijjat*). Komentar po kojem se ovo djelo kod nas izučavalo napisao je Kadi Mir Husein ibn Mu'inuddin el-Mibedi (u. 1505. g.).²²

Uvidom u sadržaj, kod nas u to vrijeme dosta prisutne, Ebherijeve teološko-filozofske studije *Hidajetu-l-hikme* itekako je moguće prepoznati utjecaje iz filozofije i logike na razumijevanje i obradu dominantno teoloških pitanja. Kao ilustracija može nam poslužiti i samo navođenje naslova kojima se određuju pojedine akaidске teme.²³

21 U svojim predavanjima i objašnjenjima logike, on se koristio i drugim komentarijima, kao što su *Kafijin Kompendium* od Hasana Kafije Pruščaka i El-Fenarijev *Miftahu-l-funun*. Ovdje treba posebno ukazati na bošnjačkog logičara Mustafu Ejubovića-Šejh Juju (u. 1707. g.) i njegov *Komentar Isagoge* na arapskom jeziku, koji je Ahmed Burek u svojim predavanjima konsultirao. (Više vidjeti u: Amir Ljubović, *Logička djela Bošnjaka na arapskom jeziku*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 1996, str. 36–39).

22 Mahmud Traljić, “Alijja – viši stupanj Gazi Husrev-begove medrese”, *Glasnik VIS-a*, br. 3, Sarajevo, 1978, str. 259.

23 U prvom dijelu teksta koji se u ovom djelu bavi teološkim razmatranjima poglavlje *O podjeli postojećih bića* obuhvata i sljedeće naslove: *O općem i pojedinačnom*, *O jednom i mnoštvu*, *O prethodnom i potonjem*, *O vječnom i stvorenom*, *O moći i djelu*, *O uzroku i posljedici*, *O Biti i akcidenciji*. Drugo poglavlje *Znanje o Tvorcu i Njegovim svojstvima* sadrži i ove tematske cjeline: *O Nužnobivajućem po Sebi*, *O postojanju Nužnobivajućeg po Svojoj biti (suštini)*, *O postojanju jednog Nužnobivajućeg po Sebi*, *Nužnobivajući je Nužnobivajući u svakom pogledu*, *Nužnobivajućem se ne pripisuju moguće stvari u njegovom postojanju*, *Nužnobivajući po Sebi je Onaj Koji zna po Sebi*, *Nužnobivajući je Onaj Koji poznaje*

Uzimajući u obzir ranije navedene napomene, treba istaći da se Ahmed-ef. Burek u interpretacijama tradicionalnih islamskih znanja, naročito u okvirima nauke akaida, izdašno koristio racionalnim dokazima, što je bitna karakteristika davno uspostavljene ilmulkelamske (apologetske) metode. S tim u vezi, on je itekako uzimao u obzir posvemašnju autoritativnost nauke i filozofije tog vremena, što se očituje u njegovom nastojanju da, kad god je to moguće, afirmira islamska učenja pomoću dokaza do kojih može dosegnuti ljudski razum.²⁴

Pored spomenutih djela iz akaida, profesor Ahmed Burek se u svojim predavanjima oslanjao i na djela naših autora, od kojih izdajamo Hasana Kafiju Pruščaka (u. 1615. g.) i poznatu akadisku studiju *Rajske bašče o načelima vjerovanja*. I u ovom djelu su, pored tradicionalnih, jasno izloženi i racionalni dokazi o postulatima islamskog vjerovanja (akaid) što je dodatno moglo privlačiti pažnju profesora Bureka.

Posebno je važno ukazati da je Ahmed-ef. Burek ovu nauku predavao držeći se i najpoznatijih klasičnih akaidskih djela, među kojima ističemo *'Akaidun-neseфи*. Kao jedno od najpoznatijih maturidijskih akaidskih djela, ovo djelo Ebu Hafsa en-Neseфија (u. 1142. g.) dugo je izučavano u obrazovnim zavodima Osmanske imperije. Poznato je da se *'Akaidun-neseфи*, zajedno s njegovim najpoznatijim komentarom od Sa'dud-dina et-Teftazaniја (u. 1390. g.), u medresama i na fakultetima u Bosni i Hercegovini izučavao još od šesnaestog stoljeća.

Zaključak

Kad god se sumiraju pogledi na stanje vjerskog obrazovanja kod bosanskohercegovačkih muslimana u prvoj polovini dvadesetog stoljeća, neizostavno ustvrdimo da se ono odvijalo u

univerzalije, Nužnobivajući po Sebi poznaje promjenljive partikularije. U trećem poglavlju koje nosi naslov *Meleki*, data su objašnjenja o umu (inteligenciji), zatim o dokazima postojanja mnoštva (inteligencija), te o načinu uspostavljanja veze između inteligencija i Stvoritelja. (Esiruddin Mufeddal ibn Umer El-Ebheri, *Hidajetul-hikmeti*, Mektebetu-l-bušra, Karači, Pakistan, 2011).

24 Ahmed Kico, *navedeno djelo*, str. 64–68.

složenim novonastalim društveno-povijesnim okolnostima na koje su se Bošnjaci teško navikavali, a pred kojima se istovremeno nisu mogli, niti smjeli povlačiti.

Iako je put prilagođavanja novoj društvenoj realnosti bio veoma težak, Bošnjaci su ulagali vidan napor da se što bezbolnije premosti sistemsko-školski i kulturno-obrazovni jaz između dvije, skoro po svemu različite, epohe, osmanske i austrougarske. I u takvim okolnostima, bošnjačka ulema je, u cjelini gledano, sa značajnim stepenom odgovornosti pristupala institucionalnom vjerskom obrazovanju, pri tome imajući u vidu da će od njegovog kvaliteta u najvećoj mjeri zavisiti očuvanje bošnjačkog vjerskog, kulturnog i nacionalnog identiteta. Posebno je vođeno računa o dobrom poznavanju osnova vjerovanja (akaid) i ispravnog razumijevanja islamskog doktrinarnog učenja. S tim u vezi, znanja iz ove temeljne islamske nauke su u cjelokupnom tadašnjem sistemu vjerskog obrazovanja, prenošena u skladu s ehlisunetskim hanefijsko-maturidijskim akaidskim učenjem, stoljećima već prisutnim u Bosni i Hercegovini.

U ovom radu smo natojali što konciznije sagledati kako su naše prve visoke obrazovne institucije Šerijatska sudačka škola i Viša islamska šerijatsko-teološka škola u Sarajevu duže od pola stoljeća ispunjavale važnu zadaću obrazovanja stručnog kadra za potrebe Islamske zajednice, ali na planu modernog razvijanja i ukorjenjivanja islamske misli kod bosanskih muslimana. Analizirajući planove, programe i pojedine udžbenike na osnovu kojih su na ovim obrazovnim ustanovama izučavane islamske nauke, utvrdili smo da je sve vrijeme njihovog djelovanja značajno mjesto pripadalo akaidu kao temeljnoj islamskoj tradicionalnoj nauci.

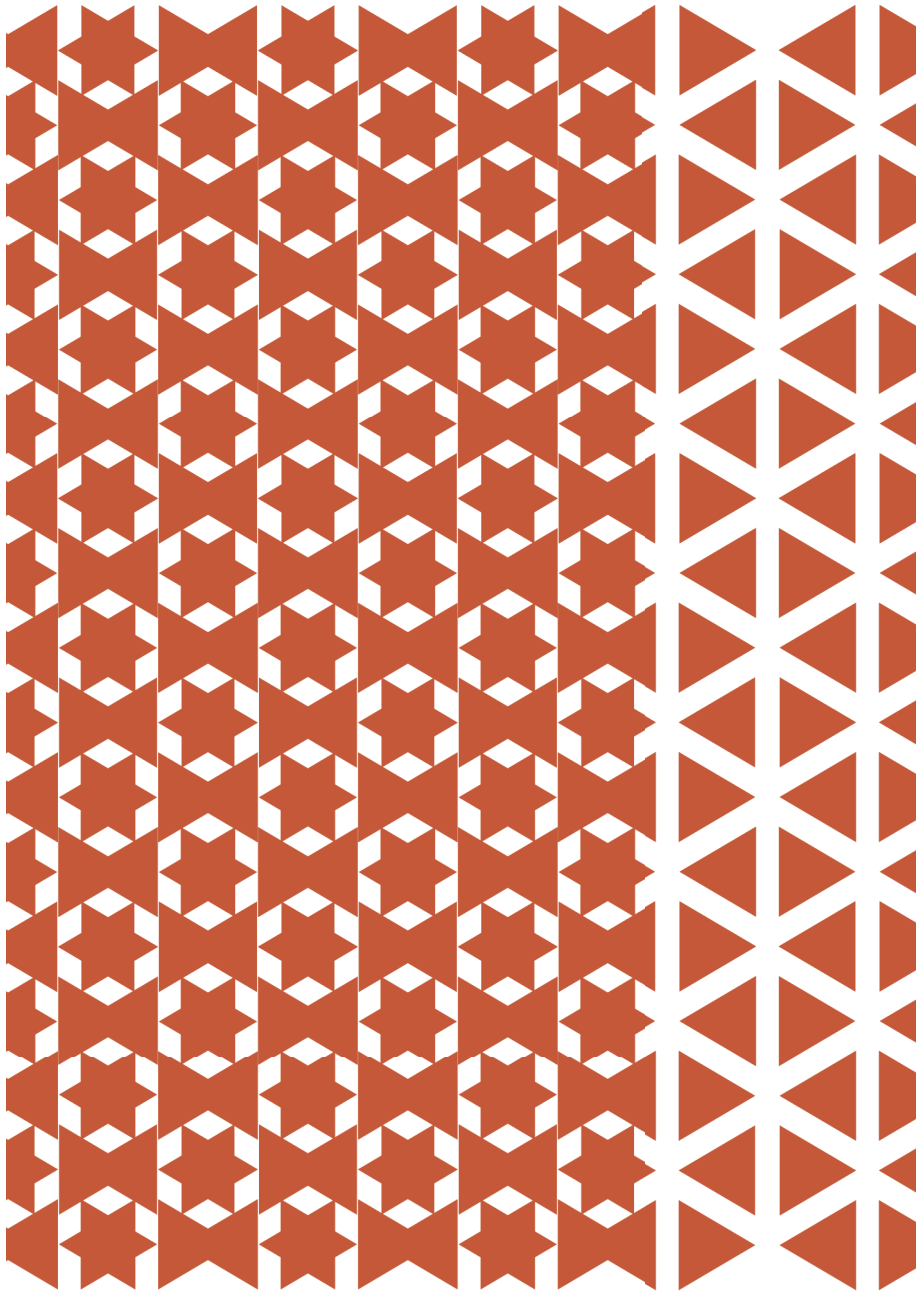
Pored ostalih uglednih alima i profesora, prezentirali smo nešto širi prikaz učenja Ahmed-ef. Bureka smatrajući da je ovaj učenjak dao iznimno veliki doprinos izučavanju akaida u sistemu našeg vjerskog obrazovanja u prvoj polovini dvadesetog stoljeća, posebno na tadašnjim najvišim islamskim obrazovnim ustanovama.

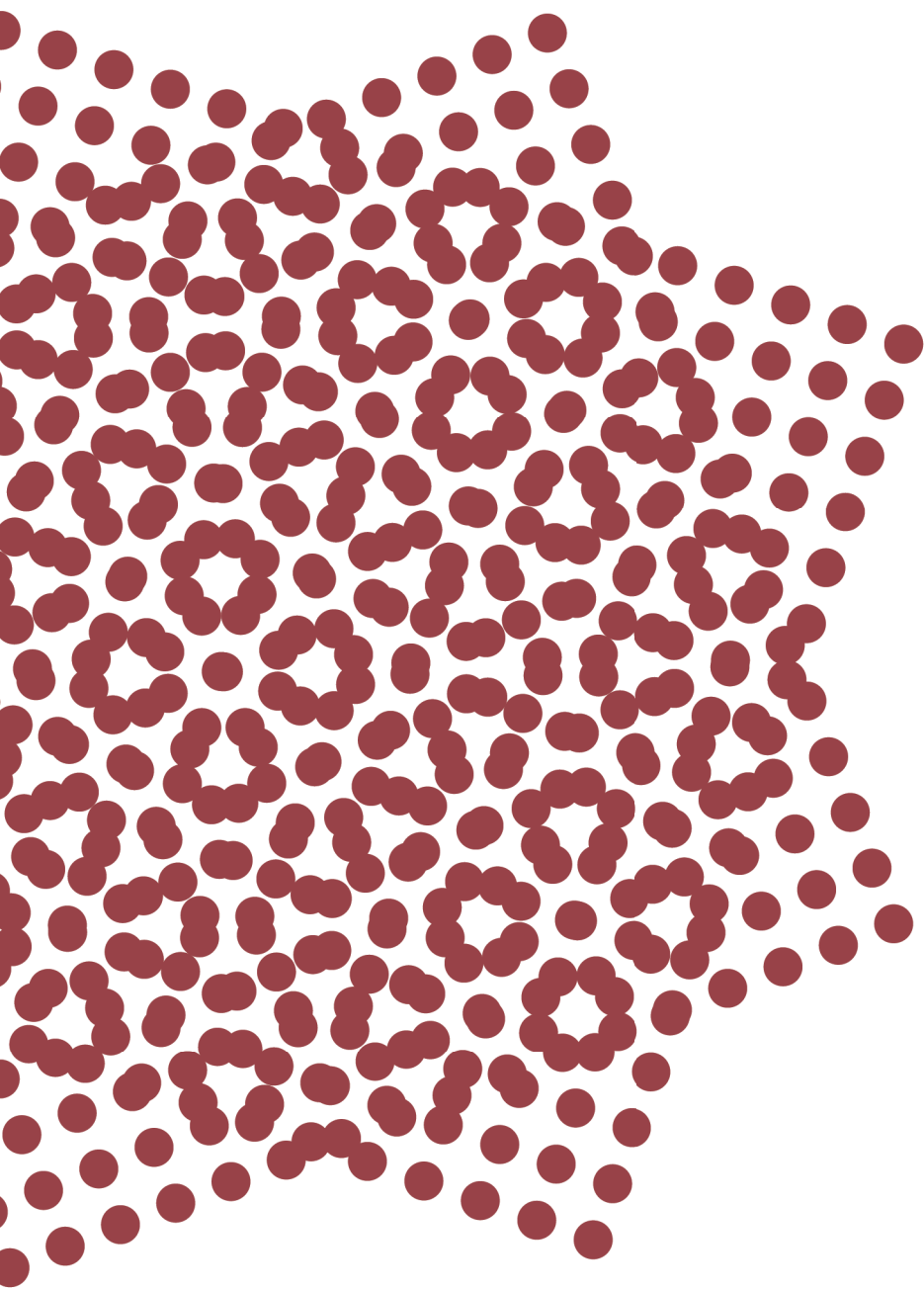
Iako su konkretne stručne i kadrovske potrebe za ovakvim ustanovama bile dominantnije, one su ipak u značajnoj mjeri ispunile zadaću razvijanja i afirmiranja islamskih “šerijatsko-teoloških” nauka tog vremena.

Imajući sve navedeno na umu, nedvojbeno se može zaključiti da je izučavanje ove fundamentalne islamske nauke na šerijatskoj sudačkoj školi i Višoj islamskoj šerijatsko-teološkoj školi značajno utjecalo na razvoj i oblikovanje akaidskog učenja u prvoj polovini dvadesetog stoljeća, a time i ukupne islamsko-teološke misli koja se do danas razvijala u Bosni i Hercegovini.

Literatura

- El-Ebheri, Esiruddin Mufeddal ibn Umer, *Hidajetul-hikmeti*, Mektebetu-l-bušra, Karači, Pakistan, 2011.
- Hadžić, Kasim, “Šerijatska sudačka škola (Mektebi-nuvvab) u Sarajevu”, Sarajevo, *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva Islamske zajednice u SFRJ*, XXXIX/1976, br. 4.
- Hodžić, Dževad, “Od Mektebi-nuvvaba do Fakulteta islamskih nauka”, *Zbornik radova – islamska tradicija Bošnjaka: izvori, razvoj i institucije, perspektive*, Rijaset Islamske zajednice, Sarajevo, 2008.
- Karčić, Fikret, *Bošnjaci i izazovi modernosti (kasni osmanski i habsburški period)*, El-Kalem, Sarajevo, 2004.
- Kico, Ahmed, *Učenje i djelo Ahmeda Bureka*, ŠIP DD “Borac” Travnik, Travnik, 1998.
- Ljubović, Amir, *Logička djela Bošnjaka na arapskom jeziku*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 1996.
- M. E. D., “Nedžib-ef. Smailbegović”, *Narodna uzdanica*, Kalendar za 1940.
- Mehmedović, Ahmed, *Leksikon bošnjačke uleme*, Gazi Husrev-begova biblioteka u Sarajevu, Sarajevo, 2018.
- Muftić, Hazim, “Šerijatska sudačka škola”, *Narodna uzdanica*, Sarajevo, XIII/1945.
- Nakičević, Omer, *Historijski razvoj Fakulteta islamskih nauka (1887–1998)*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 1998.
- Spaho, Fehim, “Šerijatska sudačka škola”, *Narodna uzdanica*, Kalendar za 1934. godinu, 2, Sarajevo, 1933.
- Traljić, Mahmud, “Alijja – viši stupanj Gazi Husrev-begove medrese”, *Glasnik VIS-a*, br. 3, Sarajevo, 1978.
- Traljić, Mahmud, *Istaknuti Bošnjaci*, El-Kalem, 1998.





NEDIM BEGOVIĆ

Tumačenje *hul'a* u Bosni i Hercegovini u kontekstu interakcije državnih zakona i islamskih normi

Nedim Begović

Vanredni profesor na Katedri
za fikih (šerijatsko pravo)
nedim.begovic@fin.unsa.ba

Originalni naučni rad

Primljeno: 1. 7. 2024.
Prihvaćeno: 4. 12. 2024.

Ključne riječi

hul', islamska pravna tradicija,
islamske norme, razvod braka,
sekularni pravni okvir, državni
zakoni, Bosna i Hercegovina

Sažetak

Ovaj članak istražuje kako se *hul'* razvod braka iz islamske pravne tradicije tumači u Bosni i Hercegovini (BiH), zemlji sa većinskim muslimanskim stanovništvom, čiji sekularni pravni sistem uređuje bračna i porodična pitanja građana neovisno o njihovoj religijskoj pripadnosti. Analiziraju se tumačenja islamskih normi o *hul'u* data u obliku fikhskih odgovora nastalih unutar ili izvan institucionalnog toka tumačenja islama u BiH. Tvrdi se da sekularni državni pravni okvir na različite načine utječe na tumačenje *hul'* razvoda braka unutar i izvan institucionalnog toka tumačenja islamskih normi u Bosni i Hercegovini. Uočavaju se dva glavna tumačenjska pristupa: (a) *hul'* kao ustanova sa religijskim značenjem i posljedicama koja svoje pravne efekte postiže kroz postupak građanskog razvoda i (b) *hul'* kao ustanova „nezvaničnog“ islamskog prava koje se primjenjuje unutar muslimanske zajednice nezavisno od državnih zakona.

Interpretation of *hul'* in Bosnia and Herzegovina in the Context of the Interaction between State Laws and Islamic Norms

تفسير الخلعة في البوسنة والهرسك في سياق تعامل القوانين الحكومية والأحكام الإسلامية

Keywords:

hul', Islamic legal tradition, Islamic norms, divorce, secular legal framework, state laws, Bosnia and Herzegovina

الكلمات المفتاحية:

الخلعة، الفقه الإسلامي، الأحكام الإسلامية، الطلاق، الإطار الحقوقي العلماني، القوانين الحكومية، البوسنة والهرسك

Abstract:

This article explores how *hul'* (divorce) from the Islamic legal tradition is interpreted in Bosnia and Herzegovina (BiH), a country with a Muslim-majority population, where the secular legal system regulates marriage and family matters for citizens regardless of their religious affiliation. The interpretations of Islamic norms regarding *hul'* are analyzed in the form of fiqh responses that emerged within or outside the institutional framework of Islamic interpretation in BiH. It is argued that the secular state legal framework influences the interpretation of *hul'* divorce in various ways, both within and outside the institutional Islamic norm interpretation in Bosnia and Herzegovina. Two main interpretative approaches are identified: (a) *hul'* as an institution with religious significance and consequences, whose legal effects are achieved through the civil divorce process, and (b) *hul'* as an institution of "unofficial" Islamic law, applied within the Muslim community independently of state laws.

الملخص:

يتناول هذا البحث كيفية تفسير الخلعة، وهي نوع من الطلاق في الفقه الإسلامي، بالبوسنة والهرسك باعتبارها دولة ذات الأغلبية المسلمة ينسق نظامها الحقوقي العلماني مسائل المدنيين الخاصة بالنكاح والأسرة بغض النظر عن انتمائهم الديني. يتم في البحث تحليل تفسيرات الأحكام الإسلامية الخاصة بالخلعة وهي في شكل الأجوبة الفقهية عن الأسئلة المطروحة داخل أو خارج الإطار المؤسسي لتفسير الإسلام في البوسنة والهرسك. ويؤكد على أن الإطار الحقوقي العلماني يؤثر بطرق مختلفة في تفسير الخلعة داخل وخارج الإطار المؤسسي لتفسير الأحكام الإسلامية في البوسنة والهرسك. ويلاحظ نمط التفسير الأساسيان هما: أ) الخلعة باعتبارها مؤسسة بالمعنى والنتائج الدينية تحقق آثارها الحقيقية من خلال عملية الطلاق المدني؛ و ب) الخلعة باعتبارها مؤسسة الفقه الإسلامي «غير الرسمي» يتم تطبيقه داخل الجماعة المسلمة ومستقلًا عن القوانين الحكومية.

Uvod

Islamska pravna tradicija poznaje tri vrste postupaka za rastavu braka, i to jednostrani razvod ili repudijaciju (*talak*), „sporazumni“ razvod, odn. „ispregovaranu repudijaciju“ (*hul'*) i sudski razvod (*tatliq* ili *al-tafriq al-qada'i*).¹ Premda se u literaturi dovodi u vezu sa sistemom potpune slobode razvoda braka,² spomenuta pravna tradicija zapravo inkorporira elemente tri različita sistema razvoda braka koji postoje u uporednom pravu. Dok *talak* i *hul'* uglavnom korespondiraju sistemu potpune slobode razvoda, *et-tefrik el-kada'i* koji je provediv u slučaju postojanja zakonom predviđenih razloga, odgovara mješovitom sistemu razvoda. Konačno, kako je jedan od legitimnih razloga zbog kojeg se može dosuditi razvod braka „razdor“ (*šikak*) među supružnicima, odn. teška i trajna poremećenost bračnih odnosa, islamsko pravo inkorporira elemente sistema razvoda kao lijeka.³

Hul' razvod braka predstavlja jednu od ključnih ustanova u dosta složenom sistemu razvoda braka koji je razvila islamska pravna skolastika i, često, preferiran postupak za razvod braka u srednjevjekovnom islamskom društvu.⁴ Pravne škole islama zauzele su različite stavove o prirodi *hul'a* i njegovim proceduralnim karakteristikama, a ova pravna ustanova imala je također važnu ulogu u reformskim zahvatima koje su muslimanske zemlje preduzele na području porodičnog prava u drugoj

1 V. Vehbe ez-Zuhajli, *El-Fikhul-islamijj ve edilletuh*, Darul-fikr, Damask, 1997, sv. VII, str. 345.

2 Nerimana Traljić i Suzana Bubić, *Porodično pravo*, Magistrat, Sarajevo, 2001, str. 74.

3 V. Nedim Begović, „El-Mu'alleka: problem „višećeg braka“ u kontekstu primjene šerijatskih normi u sekularnoj državi“, *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini* LXXV, 2013, br. 1–2, str. 33–48.

4 V. npr. Yossef Rapaport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, str. 112. Nekoliko istraživanja potvrdilo je da u osmanskim sudskim registrima (*sidžilima*) ima više slučajeva *hul'a* nego bilo kojeg druge vrste razvoda braka (v. Mida R. Zantout, *Khul': between Past and Present*, MA Thesis, McGill University – Institute of Islamic Studies, Montreal, 2006, str. 45). A. Silajdžić je, istražujući spise sudskog protokola sarajevskog kadije iz 1556/57, ustanovio da se polovina slučajeva razvoda braka odnosi na razvod *hul'*. V. 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*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2020, str. 297–298.

polovini 20. i početkom 21. st.⁵ U muslimanskom manjinskom kontekstu, odn. u zemljama sa sekularnim pravnim sistemima *hul'* zadržava određenu relevantnost za muslimanske rezidente i građane, u okviru mehanizama međunarodnog privatnog prava ili „nezvaničnog“ islamskog prava koje se primjenjuje u muslimanskim zajednicama.

Savremene manifestacije *hul'a* i drugih modaliteta „islamskog razvoda braka“ privukle su u posljednje vrijeme značajnu pažnju istraživača. Posebno izdanje časopisa *Islamic Law and Society (Islamsko pravo i društvo)* pruža uporednopravnu perspektivu o različitim tumačenjima i praksama *hul'a* u većinski muslimanskim zemljama (Indonezija, Egipat, Zanzibar i Maroko), ali i muslimanskim manjinskim zajednicama (Indija, Njemačka i Holandija). *Oxford Journal of Law and Religion (Oksfordski časopis za pravo i religiju)* posvetio je posebno izdanje razmatranju brakova zaključenih samo vjerskom ceremonijom (*nikah*) unutar muslimanskih zajednica u nekoliko jurisdikcija, uključujući Englesku, Finsku, Italiju, Tunis i dr. Faktički prekid ovih brakova često dovodi do pojave koja se u literaturi naziva „visećim brakom“. Radi se o situaciji u kojoj žena muslimanka biva „zaglavljena“ u neuspjelom vjerskom braku, bez mogućnosti da se razvede putem suda i suočena sa odbijanjem muža da joj dodijeli repudijaciju (*talak*). Potencijal koji *hul'* postupak za razvod braka pruža u takvim situacijama prepoznat je u studijama koje tretiraju tumačenje i praksu *hul'a* u muslimanskim zajednicama u zemljama sa sekularnim pravnim okvirom, kao što su V. Britanija, Njemačka i Holandija.⁶ *Hul'* razvod gotovo podjednako je relevantan u slučaju razvrgnuća registriranih brakova muslimana, i to u onim muslimanskim manjinskim zajednicama čije porijeklo je iz zemalja u kojima se primjenjuje

5 Lynn Welchman (ur.), *Women's Rights & Islamic Family Law: Perspectives on Reform*, Zed Books, London i New York, 2004.

6 V. Nedim Begović, *Vjerska sloboda i muslimanske manjine u Evropi*, El-Kalem, Sarajevo, 2015, str. 224–229; Mahmoud Jaraba, „How Do Local Muslim Communities in Germany Dissolve an Islamic Religious-Only Marriage?“, *Journal of Muslim Minority Affairs* XL, 2020, br. 1, str. 26–47; Esther Van Eijkm „Khul' Divorce in the Netherlands: Dutch Muslim Women Seeking Religious Divorce“, *Islamic Law and Society* XXVI, 2019, br. 1–2, str. 36–57.

islamsko porodično pravo (npr. arapske i indopakistanske zajednice). Kako primjećuje M. Jaraba, konzervativni religijski lideri ovih zajednica pristupaju „razvrgnuću *registriranih* brakova na doslovno isti način kao što pristupaju brakovima koji nisu registrirani. Razlog je taj što konzervativci ne smatraju građanski razvod ekvivalentnim vjerskom“.⁷ On također primjećuje kako se imami u Njemačkoj koji dolaze iz Turske, Albanije i BiH ne bave *hul'* brakorazvodnim postupcima objašnjavajući to utjecajem sekularnih zakona u zemljama njihovog porijekla koja pružaju jednaka prava muškarcima i ženama u pogledu pokretanja postupka razvoda registriranog braka, što isključuje potrebu za *hul'om*.⁸

Tema *hul'a* zauzima značajno mjesto u istraživanjima koja se bave proučavanjem reforme porodičnih zakona muslimanskih zemalja kroz prizmu unapređenja položaja žene i rodne ravnopravnosti.⁹ Usporedna analiza M. R. Zantout o tumačenju i primjeni *hul'a* u Egiptu pod osmanskim vladavinom i tokom 20. st., na tragu ranijih teza W. B. Hallaqa,¹⁰ ukazuje na općenito negativne posljedice koje je uspon nacionalne države imao na prava žene u arapsko-muslimanskom svijetu.¹¹ S druge strane, N. Sonneveld tvrdi da je utjecaj reforme porodičnog prava na muževe i očeve uglavnom izmakao pažnji istraživača koji se bave pitanjem rodne ravnopravnosti na Bliskom Istoku te sugerira da se ovo pitanje ne bi trebalo posmatrati isključivo kroz prizmu interesa žena.¹²

Posebna grupa studija bavi se *hul'om* u kontekstu razmatranja priznavanja islamskih razvoda u sekularnim evropskim državama, kroz mehanizme međunarodnog privatnog

7 Mahmoud Jaraba, “The Practice of *Khul'* in Germany: Pragmatism versus Conservatism”, *Islamic Law and Society* XXVI, 2019, br. 1–2, str. 87.

8 M. Jaraba, “The Practice of *Khul'* in Germany”, str. 94.

9 V. npr. Lynn Welchman (ed.), *Women's Rights & Islamic Family Law: Perspectives on Reform*, Zeed Books, London – New York, 2004.

10 V. Wael B. Hallaq, *Uvod u islamsko pravo*, prijevod: Nedim Begović, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2022, str. 134–142.

11 Mida R. Zantout, *Khul': between Past and Present*, str. 2–3.

12 Nadia Sonneveld, „Divorce Reform in Egypt and Morocco: Men and Women Navigating Rights and Duties”, *Islamic Law and Society* XXVI, 2019, br. 1–2, str. 175.

prava. P. Kruiniger ukazuje na dva glavna nedostatka na planu priznavanja islamskih razvoda u Evropi. Prvo, pogrešno razumijevanje pravne prirode *hul'a* i *talaka* kao izvansudskih modaliteta islamskog razvoda braka ima za posljedicu njihovo pogrešno priznavanje, priznavanje pod previše strogim uvjetima ili nepriznavanje, što dovodi opet do nastanka visećih pravnih odnosa. Drugo, postojanje raznolikih nacionalnih politika priznavanja islamskih razvoda također doprinosi pojavi visećih pravnih odnosa. Radi se o odnosima koji nastaju kada se jedna osoba smatra razvedenom u jednoj državi, a oženjenom ili udatom u drugoj državi.¹³

U postojećoj literaturi izostali su napori da se istraže tumačenje i praksa *hul'a* u Bosni i Hercegovini (BiH), zemlji u kojoj muslimani čine većinu stanovnika i čiji je pravni sistem sekularne naravi, premda je kroz historiju uključivao značajne elemente islamske pravne tradicije. Ovaj članak pruža doprinos naučnim studijama o *hul'u* koje se fokusiraju na njegove manifestacije u zemljama sa sekularnim pravnim okvirom, istražujući kako se ova vrsta razvoda braka tumači u fikhskim odgovorima koji su nastajali unutar ili izvan institucionalnog toka tumačenja islama u Bosni i Hercegovini. Prvu grupu odgovora koji su bili predmet naše analize dao je fetva-i emin Islamske zajednice u BiH (IZ BiH) koji, shodno njenom Ustavu pomaže u radu reisul-ulemi na planu izdavanja fetvi.¹⁴ Prema opisu ove funkcije koji je dat na zvaničnoj internet stranici IZ BiH, „po ovlaštenju reisul-uleme, koji ima funkciju vrhovnog muftija Islamske zajednice, fetva-i emin odgovara na postavljena pitanja iz oblasti islamskog prava i komunicira sa javnošću u navedenom domenu“. Za funkciju fetva-i emina potrebno je visoko islamsko obrazovanje u oblasti islamskog prava.¹⁵ S obzirom

13 P. Kruiniger, *Islamic divorces in Europe: bridging the gap between European and Islamic legal orders*, doktorska disertacija, Univerzitet Maastricht, 2014, <https://doi.org/10.26481/dis.20141217pk>, str. 5–6.

14 Ustav IZ BiH, član 61, https://islamskazajednica.ba/images/stories/Ustavi/Ustav_IZ-e_precisceni_tekst_2014.pdf, posjećeno 25. 6. 2024.

15 Trenutno ovu funkciju obavlja dr. Ahmed Purdić. V. „Fetva-i emin“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/fetva-i-emin>, posjećeno 25. 6. 2024.

da fetve reisul-uleme, muftija i Vijeća muftija IZ BiH nisu tretirale pitanja razvoda braka, one nisu uključene u materijal za našu analizu.¹⁶ Drugu grupu fikhskih odgovora dali su svršeni islamskih univerziteta u arapsko-muslimanskim zemljama, uglavnom selefističke orijentacije, koji su se tumačenjem islamskih normi bavili (ili se i danas bave) na nezvaničnim medijima sa islamskim sadržajem na bosanskom jeziku.¹⁷

Na osnovu analize pitanja i fikhskih odgovora o razvodu braka, ovaj članak pruža odgovore na sljedeća istraživačka pitanja: Kako sekularni pravni okvir utječe na razumijevanje i tumačenje *hul'a* u muslimanskoj zajednici u BiH? Postoje li razlike u interpretativnim pristupima *hul'u* u fikhskim odgovorima koji se pružaju unutar i izvan institucionalnog toka tumačenja islama i čime su one uslovljene? Kako se percipira relacija između *hul'a* i građanskog razvoda braka? Da li se *hul'* tumači kao sporazumni ili jednostrani razvod braka? Kakva je priroda finansijske kompenzacije (*bedel*) koja se dogovora u sklopu sporazuma o razvodu braka te da li sporazumi uključuju klauzule koje se tiču starateljstva nad djecom i njihovog izdržavanja? Koji su to aspekti *hul'a* koji su kompatibilni sa sporazumnim razvodom braka u porodičnom pravu BiH?

Izvori podataka za našu analizu čine pitanja i odgovori fetva-i emina objavljeni o razvodu braka objavljeni u kategoriji „Bračno pravo“, u rubrici „Pitanja i odgovori“ internet stranice IZ BiH,¹⁸ te pitanja i odgovori o razvodu braka objavljeni u

16 Među glavnim ciljevima IZ BiH je da pruži tumačenje islamskih normi i osigura da svi njeni pripadnici žive u skladu s njima (Ustav IZ BiH iz 2014, članovi 6–7). Nadležnost za tumačenje islamskih normi putem izdavanja fetvi imaju reisul-ulema kao poglavar IZ BiH i njen vrhovni muftija, Vijeće muftija koje čine sve muftije u IZ BiH i muftije kao pojedinačni vjerski autoriteti (članovi 52, 60. i 61). Fetve reisul-uleme i Vijeća muftija obavezuju sva tijela IZ BiH i nose u sebi značajan autoritet za njene pripadnike (član 60).

17 Prateći dosadašnju literaturu o tendencijama tumačenja šerijata u BiH, u radu koristimo termin „fikhski odgovor“, umjesto termina „fetva“, premda se oba suštinski odnose na tumačenje islamskih normi. Također, koristimo termin „tumač“ (islamskih normi) za sva lica koja prema Ustavu IZ BiH nisu nadležna za izdavanje fetvi. V. Fikret Karčić, „Glavne tendencije u tumačenju šerijata u BiH 2000–2005“, *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, Sarajevo, 2011, str. 193.

18 Najstariji odgovor u ovoj kategoriji objavljen je 11. marta 2007, a posljednji odgovor 29. decembra 2023, s tim da je posljednji odgovor koji tematizira razvod braka objavljen 5. aprila 2023, i to od strane člana Komisije za odgovaranje na pitanja koju je Vijeće muftija imenovalo s ciljem da pomaže fetva-i eminu u njegovom radu. Svi odgovori

nezvaničnim štampanim i elektronskim islamskim medijima na bosanskom jeziku u periodu od 2000. do 2005. i od 2010. do 2015.¹⁹

Članak se sastoj od uvoda, šest poglavlja i zaključka. Prvo poglavlje definira jezičko i terminološko značenje pojma *hul'*, identifikuje njegovu utemeljenost u izvorima islama te ukazuje na ulogu islamske pravne skolastike i nacionalnih zakonodavstava muslimanskih zemalja u oblikovanju ove pravne ustanove; drugo poglavlje tretira utjecaj manjinskog muslimanskog konteksta na razumijevanje i prakticiranje *hul'a*; treće poglavlje pruža osnovne konture pravnog uređenja razvoda braka u BiH, s posebnim fokusom na sporazumni razvod. Središnju ulogu u radu imaju četvrto, peto i šesto poglavlje koja, na temelju analize fikhskih odgovora, adresiraju istraživačka pitanja o odnosu između *hul'a* i građanskog razvoda braka, poimanju karaktera *hul'a* (sporazumni ili jednostrani razvod braka) i načina na koji se u kontekstu *hul'a* treiraju pitanja nadoknade, starateljstva nad djecom i njihovog izdržavanja.

U radu tvrdimo da sekularni državni pravni okvir na različite načine utječe na tumačenje *hul'* razvoda braka unutar i izvan institucionalnog toka tumačenja islamskih normi u Bosni i Hercegovini. S obzirom na priznanje islamske legitimnosti građanskog braka i razvoda, u fikhskim odgovorima fetva-i emina (i dijela samostalnih tumača islamskih normi) *hul'* se razumijeva kao ustanova koja proizvodi religijske efekte (*dijaneten*), dok se njeno pravno uobličjenje ostvaruje brakorazvodnim postupkom odn. donošenjem sudske odluke o građanskom razvodu braka (*kada'en*). S obzirom na ovu interpretaciju, kao i insistiranje na zaključenju braka u građanskoj i vjerskoj formi, isključuje

preuzeti su sa internet stranice 2. aprila 2024. V. „Bračno pravo“, *Pitanja i odgovori*, <https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo>, posjećeno 25. 6. 2024.

19 Naime, korišteni su materijali sakupljeni u okviru projekta „Tendencije u tumačenju Šerijata u Bosni i Hercegovini kroz odgovore na postavljena pitanja u periodu 2000–2005. godina“ kojeg je realizirala Katedra za šerijatsko pravo (fikh) Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu. Voditelji projekta u prvoj fazi (2000–2005) bili su profesori Fikret Karčić, Enes Ljevaković i Mustafa Hasani, a u drugoj fazi (2010–2015) prof. Mustafa Hasani. Svi projektni materijali dostupni su u biblioteci Univerziteta u Sarajevu – Fakulteta islamskih nauka.

se potreba za angažiranjem imama kao medijatora ili arbitara u *hul'* postupcima. Drugi dio tumača, selefističke orijentacije, ne priznaje islamsku validnost građanskog braka i razvoda te insistira na paralelnoj primjeni normi „nezvaničnog“ islamskog prava²⁰ na razvode pripadnika muslimanske zajednice. Oni drže da, u odsustvu državnog sudskog aparata koji primjenjuje islamsko pravo, ulogu kadije u *hul'* razvodima preuzimaju ugledni vjerski učenjaci u zajednici.

***Hul'* između islamske pravne skolastike i reformskih porodičnih zakona muslimanskih zemalja**

131

NEDIM BEGOVIĆ

Jezičko značenje riječi *hul'* je uklanjanje (*el-izale*),²¹ a u fikhu se definira kao „sporazum supružnika o rastavi braka uz materijalnu naknadu“ (*taradiz-zevdžejn 'ala el-firak bi 'ived*).²² Premda se u Kur'anu ne spominje pod ovim nazivom, ova brakorazvodna procedura ima uporište u sljedećem kur'anskom ajetu:

A vama nije dopušteno uzimati bilo šta od onoga što ste im darovali, osim ako se njih dvoje plaše da Allahove propise neće izvršavati. A ako se bojite da njih dvoje Allahove propise neće izvršavati, onda im nije grehota da se ona otkupi (*fe in hiftum en la jukima hududellah, fe la džunaha 'alejhima fi meftadet bihi*).²³

Također, nekoliko najpoznatijih kompilatora zbirki hadisa, uključujući Buhariju i Muslima, prenose predaje o Džemili bint 'Abdillah, supruzi ashaba Sabita ibn Kajsja, kojoj je Poslanik (a. s.) odobrio zahtjev za razvod braka *hul'om*.²⁴ Kako primjećuje N. Sonneveld, proučavanje *hul'a* predstavlja složen zadatak s

20 I. Yilmaz koristi pojam „nezvanično tursko islamsko pravo“, ukazujući na prisustvo lokalnih i nezvaničnih islamskih pravnih praksi u modernoj Turskoj koje egzistiraju uporedo sa primjenom zvaničnih sekularnih zakona. V. Ihsan Yilmaz, „Secular Law and the Emergence of Unofficial Turkish Islamic Law“, *Middle East Journal*, LVI, 2002, br. 1, str. 113–131.

21 V. ez-Zuhajli, *El-Fikh el-islami ve edilletuh*, sv. VII, str. 480.

22 Evropsko vijeće za fetve i istraživanja, Rezolucija br. 15/3 „Šerijatskopравни tretman sporazumnog razvoda braka“, El-Bejanul-hitami lid-devrel-'adijel-hamise 'ašere, <https://www.e-cfr.org/blog/2017/11/04/fifteenth-ordinary-session-european-council-fatwa-research/>, posjećeno 30. 6. 2024.

23 Kur'an, 2:229. Korišten je prijevod Besima Korkuta.

24 El-Buhari, *Sahih*, Kitabut-talak, br. 5273.

obzirom da u islamskoj pravnoj skolastici i zakonodavstvima muslimanskih zemalja postoje vrlo raznolika shvatanja njegove pravne prirode i različita zakonska rješenja kojima se *hul'* provodi u praksi. Naprimjer, razlike se javljaju u vezi s pitanjima da li je *hul'* konsenzualni ili nekonsenzualni, sudski ili izvansudski, skrivljeni ili neskrivljeni razvod braka; da li *hul'* rezultira *talakom* ili se radi o zasebnoj vrsti razvoda i dr.²⁵ P. Kruiniger prevodi tehnički termin *hul'* kao „ispregovaranu repudijaciju“, nastojeći da time izrazi njegov hibridni karakter: izvorno, *hul'* se vezuje za *talak* – repudijaciju ili jednostrani prekid braka, ali ima također elemente sporazuma između bračnih drugova, te kao takav predstavlja najinteresantniji postupak razvoda braka koji poznaje islamska pravna tradicija. Iako pruža ženi mogućnost okončanja bračne veze, njegova realizacija i dalje zavisi od saradnje muža i njezine spremnosti da se odrekne svojih finansijskih prava iz bračne zajednice.²⁶ Historijski, *hul'* je imao posebno važnu ulogu na područjima na kojima su prevladavale doktrine hanefijske i šafijske škole, s obzirom da su one pružale vrlo restriktivne mogućnosti sudskog razvoda braka (*et-tefrik el-kada'i*).²⁷

Ustanova *hul'a* imala je značajno mjesto u reformi porodičnih zakona arapsko-muslimanskih država početkom 21. st. Tako je u egipatskom proceduralnom zakonu o ličnom statusu (Zakon br. 1/2000) došlo do preobražaja *hul'a* u nekonsenzualni i neskrivljeni oblik razvoda braka. Ukoliko supružnici ne uspiju sporazumjeti se o razvodu braka, supruga ima pravo obratiti se sudu sa zahtjevom da joj se odobri *hul'* uz izražavanje spremnosti da odustane od mehra i ostalih bračnih imovinskih prava.²⁸

25 Nadia Sonneveld, “Khul’: Local Contours of a Global Phenomenon”, *Islamic Law and Society*, XXVI, 2019, br. 1–2, str. 1.

26 P. Kruiniger, *Islamic divorces in Europe*, str. 19–20.

27 P. Kruiniger, *Islamic divorces in Europe*, str. 87.

28 Član 20. V. *Kanunul-ahvališ-šahsijje lil-muslimin vel-kararatul-muneffize li ahkamih ve ba'd ahkamil-Mahkemed-dusturijel-'uljas-sadire bi še'nih*, prir. Fatima ez-Zehra 'Abbas Ahmed i Muhammed Rešad 'Abdulvehhab, Vizaret-tidžare ves-sina'a, Kairo, 2007, str. 71; V. također Essam Fawzy, „Muslim Personal Status Law in Egypt: the Current Situation and Possibilities of Reform through Internal Initiatives“, u: Lynn Welchman (ur.), *Women's Rights & Islamic Family Law*, str. 67–68.

Unatoč kontroverznosti ove odredbe, egipatski zakon je poslužio kao model za reforme porodičnih zakona u cijeloj regiji, uključujući Maroko, Alžir, Katar, Palestinu i Jordan.²⁹ S obzirom na fokusiranost većine dosadašnjih studija o *hul'u* i pravima žena muslimanki unutar porodičnog prava na regije Bliskog istoka i Sjeverne Afrike, u literaturi je ostalo relativno neprimjećeno uvođenje nekonsenzualnog *hul'a* u Pakistanu koje se dogodilo tri decenije prije donošenja reformskog egipatskog „zakona o *hul'u*“.³⁰ Za razliku od Pakistana i Egipta, u pojedinim muslimanskim zemljama, kao što su Indonezija i Maroko, reforme porodičnog prava rezultirale su smanjenjem procenta *hul'* razvoda i prevalencijom sudskog razvoda zbog bračnog nesklada (*šikak*). S. C. van Huis tvrdi da je indonežanski Porodični zakon iz 1974. pružio veće mogućnosti ženama u pogledu razvoda braka te da se većina razvoda događa na sudovima na osnovu utvrđenog bračnog nesklada.³¹ Prema N. Sonneveld, pružanje mogućnosti i muškarcima i ženama da pristupe nekonsenzualnom i neskrivljenom *šikak* razvodu i uvođenje sporazumnog razvoda braka (*et-talak bil-ittifak*), u okviru reforme marokanskog porodičnog zakona 2004, značajano je utjecalo na smanjenje popularnosti *talaka* i *tatlika* kao rodno specifičnih oblika razvoda braka iz islamske pravne tradicije.³²

***Hul'* u muslimanskom manjinskom kontekstu**

Utjecaj manjinskog konteksta na razumijevanje, tumačenje i prakticiranje *hul'a* u muslimanskim zajednicama moguće je pratiti kako u državama koje njeguju tradiciju pravnog pluralizma na području personalnog prava, tako i zemljama u kojima

29 N. Sonneveld, „Khul': Local Contours of a Global Phenomenon”, str. 3.

30 N. Sonneveld, „Khul': Local Contours of a Global Phenomenon”, str. 3–4. Za više detalja o tumačenju i praksi *hul'a* u Pakistanu v. Muhammad Ahmad Munir, „Development of Khul' Law: Legal, Judicial and Interpretive Trends in Pakistan”, doktorska disertacija, McGill University, Montreal, 2020, <https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/pc289p330>, posjećeno 13. 6. 2024.

31 Stijn Cornelis van Huis, „Khul' Over the Longue Durée: The Decline of Traditional Fiqh-Based Divorce Mechanisms in Indonesian Legal Practice”, *Islamic Law and Society*, XXVI, 2019, br. 1–2, str. 58–82.

32 N. Sonneveld, „Divorce Reform in Egypt and Morocco”, str. 149, 175–176.

princip pravnog monizma isključuje zvaničnu primjenu islamskog personalnog prava.

Naprimjer, u Indiji je muslimanska manjina, jednako kao i ostale religijske zajednice, podvrgnuta važenju zasebnog personalnog prava koje je utemeljeno na religijskim principima. S obzirom se islamsko personalno pravo primjenjuje na indijskim državnim sudovima na kojima većinu sudija čine nemuslimani, kao i zbog troškova sudskog postupka i drugih razloga, pripadnici muslimanske manjine preferiraju izvansudsko rješavanje bračnih sporova, uključujući i provođenje procedure *hul'a*.³³ Za razliku od Indije i nekoliko drugih zemalja čije muslimanske manjine su podvrgnute režimu važenja posebnog personalnog prava, u evropskim državama, s izuzetkom Grčke, ne postoji mogućnost zvanične primjene islamskog porodičnog prava na rezidentno muslimansko stanovništvo. U takvim okolnostima, muslimanske manjine u pojedinim evropskim zemljama razvile su vlastite ustanove za pružanje usluga medijacije i arbitraže zasnovane na principima islamskog prava ili, alternativno, neformalne oblike vjerski utemeljene medijacije i arbitraže.³⁴ U Velikoj Britaniji od 1982. djeluju formalna i institucionalno dobro organizirana šerijatska vijeća koja, između ostalog, rješavaju zahtjeve pripadnika muslimanske zajednice za „islamskim razvodom“ (*talak* ili *hul'*).³⁵ Ovi zahtjevi mogu se ticati kako brakova koji su zaključeni samo vjerskom ceremonijom (*nikah*) i koje nije moguće razvrgnuti putem građanskog suda, tako i onih brakova koji su već okončani građanskim razvodom, ali se očekuje provođenje i islamske brakorazvodne procedure.

Za razliku od britanskog društvenopravnog konteksta koji je muslimanima omogućio uspostavljanje i djelovanje islamskih arbitražnih ili medijacijskih tijela, njemački pravni sistem predviđa „apsolutni državni monopol“ na mnogim područjima porodičnog prava, uključujući pitanja braka i razvoda.

33 V. Sylvia Vatuk, „Extra-Judicial Khul' Divorce in India's Muslim Personal Law“, *Islamic Law and Society*, XXVI, 2019, br. 1–2, str. 111–148.

34 Mahmoud Jaraba, „Khul' in Action“, str. 27–28.

35 V. N. Begović, *Vjerska sloboda i muslimanske manjine u Evropi*, str. 224–226.

Zapravo, njemački „Savezni sud je izričito naveo da njemački pravni poredak ne priznaje autonomno reguliranje porodičnog prava, personalnog prava i nasljednog prava od strane religijskih zajednica“.³⁶ Kada su u pitanju brakovi zaključeni samo u vjerskoj ceremoniji, koje Sud ignorira, nema ništa protivzakonito u korištenju različitih mehanizama medijacije ako su oni u skladu sa zakonom. U odsustvu islamskih sudova ili priznatih arbitražnih ustanova, arapske sunijske muslimanske zajednice u Njemačkoj razvile su neformalne prakse medijacije i arbitraže. Vršer ih dvije grupe religijskih aktera, imami u džamijama i samoprovzvani medijatori (*vuseta'*) ili arbitri (*muhakkemun*) koji izdaju certifikate o sklapanju braka (*nikah*) i razvodima brakova (*talak* i *hul'*). M. Jaraba zaključuje kako se većina *khul'* razvoda koje provode spomenuti akteri odnosi na situacije u kojima postoji sporazum bračnih drugova koji redovno uključuje klauzule o finansijskoj kompenzaciji koju supruga plaća mužu i starateljstvu nad djecom u skladu s njemačkim zakonom. Tek manjina imama i drugih religijskih aktera voljni su da provode *hul'* procedure u formi arbitraže, tj. da donose odluke o okončanju brakova putem *hul'a* u slučajevima kada izostaje pristanak muža, pravdajući to bojazni od „eskaliranja socijalnih tenzija unutar muslimanske zajednice“ i odsustvom potrebnih kvalifikacija da djeluju u kapacitetu koji kadije imaju u muslimanskim zajednicama.³⁷

Razvod braka u pravnom sistemu Bosne i Hercegovine

U pravnom sistemu BiH porodični odnosi, uključujući razvod braka, uređeni su zakonima donesenim na nivou entiteta, Federacije Bosne i Hercegovine (FBiH) i Republike Srpske (RS), i Brčko Distrikta Bosne i Hercegovine (BD BiH). Sva tri zakona usvajaju

36 Ino Augsberg i Stefan Koriotoh, „The Interplay Between State Law and Religious Law in Germany“, u: *Religious Rules, State Law, and Normative Pluralism – A Comparative Overview*, ur. Rosella Bottoni, Rionaldo Cristofori i Silvio Ferrari, Springer, Švicarska, str. 183. Nav. Prema: M. Jaraba, „*Khul'* in Action“, str. 32.

37 M. Jaraba, „*Khul'* in Action“, str. 26–47.

sistem razvoda kao lijeka. Naime, bračni drug može zahtijevati razvod braka ako su bračni odnosi teško i trajno poremećeni.³⁸ To je, zapravo, jedini brakorazvodni uzrok u porodičnom zakonodavstvu FBiH i BD BiH, dok je Porodični zakon RS zadržao još jedan uzrok koji je bio normiran u ranijem porodičnom zakonodavstvu BiH, a radi se o nestalosti bračnog partnera. Naime, „bračni supružnik može tražiti razvod braka ako je njegov bračni supružnik nestao i o njemu nema nikakvih vijesti u periodu od dvije godine“.³⁹ Postupak razvoda braka pred sudom može se pokrenuti tužbom ili zahtjevom za sporazumni razvod braka.⁴⁰

Porodični zakon FBiH normira mogućnost sporazumnog razvoda braka ne ograničavajući je na bračne drugove koji nemaju maloljetne djece, usvojene djece ili djece nad kojom je produženo roditeljsko pravo, kao što je to slučaj sa porodičnim zakonima RS i BD BiH. Predviđeno je da će sud donijeti odluku o razvodu: a) ako je od sklapanja braka proteklo namjanje šest mjeseci i b) ako postoji sporazum bračnih drugova, zaključen u postupku posredovanja, o ostvarivanju roditeljskog staranja, izdržavanju djeteta, uvjetima i načinu održavanja ličnih odnosa i neposrednih kontakata djeteta sa roditeljem koji ne ostvaruje roditeljsko staranje i izdržavanju bračnih partnera. Međutim, sud neće odobriti zahtjev za sporazumni razvod ako postignuti sporazum nije u interesu djeteta.⁴¹ U zahtjevu za sporazumni razvod braka bračni drugovi nisu dužni navesti razloge za razvod braka, niti sud ima obavezu da ih utvrđuje.⁴²

Za razliku od FBiH, RS i BD BiH zadržali su rješenje iz ranijeg, socijalističkog porodičnog zakonodavstva BiH prema kojem se roditelji maloljetne djece, usvojene djece ili djece nad kojom je produženo roditeljsko pravo ne mogu razvesti sporazumno. Za njih je predviđena mogućnost zajedničkog traženja razvoda

38 Porodični zakon FBiH – Prečišćeni tekst, *Službene novine FBiH*, 35/05, 41/05 – ispr., 31/14 i 32/19 – odluka US, član 41; Porodični zakon RS, *Službeni glasnik RS*, 17/23 i 27/24, član 52/1; Porodični zakon BD, *Službeni glasnik BD BiH*, 23/07, član 39.

39 Porodični zakon RS, član 52/2.

40 Porodični zakon FBiH, član 42.

41 Porodični zakon FBiH, član 44.

42 N. Traljić i S. Bubić, *Porodično pravo*, str. 82.

braka, ali ne i razvoda bez utvrđivanja brakorazvodnog uzroka.⁴³ To u praktičnom smislu znači da će bračni drugovi u zajedničkom prijedlogu navesti razloge zbog kojih traže razvod braka, a sud će ocijeniti da li su oni dovoljni da bi se utvrdila teška i trajna poremećenost bračnog života. Dodatno, Porodični zakon RS normira da zajednički prijedlog za razvod braka sadrži sporazum roditelja o zajedničkom ili samostalnom vršenju roditeljskog prava, izdržavanju maloljetnog djeteta i održavanju ličnih odnosa između djeteta i roditelja sa kojim dijete ne živi, a koji čini sastavni dio izreke presude o razvodu. Međutim, sud je u obavezi da izvrši procjenu da li je sporazum u skladu s najboljim interesom djeteta, te ukoliko utvrdi suprotno, donijet će odluku o razvodu a o pitanjima koja su predmet sporazuma odlučiti po službenoj dužnosti.⁴⁴

Porodično pravo BiH ne poznaje mogućnost razvoda braka uz materijalnu nadoknadu supruge prema mužu, kao što ne priznaje ni institut mehra, materijalne nadoknade muža prema supruzi koja se ugovara prilikom sklapanja braka prema islamskim normama.⁴⁵ Međutim, iz ranije spomenutih odredbi zakona razumije se da postoje određene paralele koje se mogu povući između *hul'a* i sporazumnog razvoda braka u porodičnom pravu BiH. One se mogu rezimirati u sljedećem: (a) *hul'*, prema dominantnom mišljenju u klasičnoj islamskoj pravnoj doktrini, ima karakter konsenzualnog razvoda braka za koji je potreban pristanak oba bračna druga; (b) islamsko pravo, jednako kao i porodično pravo BiH, omogućava postupak posredovanja s ciljem da se pokušaju pomiriti zavađeni bračni drugovi ili, alternativno, postići dogovor o posljedicama budućeg razvoda i (c) sporazum bračnih drugova o finansijskim posljedicama razvoda, npr. o teretu izdržavanja zajedničke djece, može se javiti kao sastavni dio *hul'a* i sporazumnog razvoda braka. Prema tome, supružnici muslimani koji se sporazume o razvodu

43 Porodični zakon RS, član 53/1; Porodični zakon BD BiH, član 40/1.

44 Porodični zakon RS, član 53/2–4.

45 Ustavni sud BiH, U 62/01, 5–6. april 2002.

registriranog braka postupkom *hul'a*, imaju mogućnost da ga „ozvaniče“ kroz sporazumni razvod braka shodno pozitivnom porodičnom zakonodavstvu, s tim da je ova mogućnost u RS i BD BiH ograničena na supružnike koji nemaju maloljetnu djecu i da dogovor supružnika o nadoknadi, npr. o povratu ili odustajanju od mehra, ima isključivo religijsko-etičke, ali ne i pravne posljedice.

***Hul'* i građanski razvod braka u Bosni i Hercegovini**

Razvod ili poništenje braka u skladu s religijskim normama ne proizvodi građanskopravne posljedice u BiH, kao ni u većini drugih evropskih zemalja. Isto tako, nisu priznati građansko-pravni efekti religijskih normi koje uređuju posljedice sklapanja ili razvoda braka, npr. onih o ličnim ili imovinskim pravima i obavezama bračnih drugova.⁴⁶ U tom kontekstu *hul'* razvod i obećanje isplate nadoknade od strane supruge ne proizvode posljedice u bosanskohercegovačkom pravu. U okviru situaciji nameću se pitanja da li *hul'* u državi sa sekularnim pravnim sistemom uopće proizvodi efekat razvoda braka sa islamskog normativnog stajališta, zatim da li razvod nastupa samim postizanjem sporazuma o *hul'u* ili, pak, donošenjem odluke o građanskom razvodu, te da li je odluka suda o građanskom razvodu braka validna sa stanovišta islamskih normi, odn. da li je neophodno provesti naknadnu proceduru „islamskog razvoda“ nakon što je sud već donio odluku o razvodu braka supružnika muslimana. Analizom vjerskopравnih tumačenja ovih i sličnih pitanja u BiH uočavaju se dva, dijametralno različita pristupa koja se ogledaju u priznavanju, odn. osporavanju legitimnosti građanskog razvoda.

Naime, u odgovorima fetva-i emina i pojedinih samostalnih tumača islamskih normi, priznaje se islamski legitimitet

46 Nedim Begović i Emir Kovačević, *Law, State and Religion in Bosnia and Herzegovina*, Routledge, London i New York, 2022, str. 136.

građanskog razvoda braka. Ovaj stav se argumentira time da Islamska zajednica „ne vodi brakorazvodne procedure“ svojih pripadnika,⁴⁷ ne posjeduje arbitražna tijela ili duhovne sudove za porodične sporove, poništenje ili razvod brakova, te da imami Islamske zajednice nemaju potrebne kvalifikacije i kompetencije da se bave ovom vrstom poslova. Prema tome, građanski razvod braka, proveden u skladu s odredbama sekularnog porodičnog zakona, istovremeno proizvodi efekat okončanja braka u smislu islamskih normi. Od razvedenih bračnih drugova očekuje se samo da dostave odluku suda o razvodu braka medžlisi Islamske zajednice u kojem su prethodno zaključili vjerski brak (odn. obavili šerijatsko vjenčanje) kako bi se razvod registrirao u matičnu knjigu medžlisa.⁴⁸ Primjer takvog tumačenja nalazimo u sljedećem slučaju dogovorenog *hul'* razvoda. Na pitanje „zanima me koja je procedura u ovom tipu razvoda braka: Ja sam inicijator razvoda, nije žena. Mi smo već o ovome razgovarali, ne želi ništa od mene (što je navedeno u našem ugovoru – 500 gr zlata), samo želi da se razvedemo i šerijatski i opštinski“, fetva-i emin je dao sljedeći odgovor:

Kad dobijete sudsku odluku o razvodu, odnesite je kod imama koji vas je vjenčao šerijatski i zatražite da registrira vaš razvod u Knjigu razvedenih. Možete izjaviti da se razvodite sporazumno te da supruga izjavljuje da odustaje od mehra.⁴⁹

Principijelni stav o legitimitetu građanskog razvoda braka ostaje nepromijenjen i u situaciji u kojoj je žena, izvjesno vrijeme nakon povrede bračne vjernosti, ostvarila razvod braka na sudu, ne odustajući od naplate ugovorenog mehra. Prema tumačenju fetva-i emina, ako je zbog postojanja nepobitnih dokaza o počinjenom preljubu, supruga podnijela zahtjev za razvod braka, ona bi u duhu islamskih normi trebala odustati od mehra

47 Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Odšteta pri razvodu“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/5999-odteta-pri-razvodu>, posjećeno 2. 4. 2024.

48 N. Begović i E. Kovačević, *Law, State and Religion*, str. 136.

49 Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Procedura prilikom razvoda braka i odustajanje od mehra“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/23663-procedura-prilikom-razvoda-braka-i-odustajanje-od-mehra>, posjećeno 2. 4. 2024.

u vidu nadoknade predviđene *hul'* brakorazvodnom procedurom. Ako bi, pak, supruga insistirala na naplati mehra, takvo njeno postupanje predstavljalo bi selektivnu primjenu šerijatskih propisa „samo u dijelu koji je u njenu korist“. ⁵⁰ Neovisno o ishodu spora oko isplate mehra, fetva-i emin zastupa nedvosmislen stav da „ukoliko sud donese odluku o raskidu bračne veze, brak je razvrnut i muž se ne može više pozivati na svoje šerijatsko pravo da i dalje smatra razvedenu suprugu svojom zakonitom suprugom“. Još jednom se naglašava da je sudski razvod „definitivni razvod i oko toga ne treba imati dilema“. ⁵¹

Na pitanja „da li imam koji je sklopio brak između muža i žene ima pravo da isti anulira, naravno ukoliko su razlozi za razvod dovoljno jaki, a bez pristanka muža?“ i „da li se sudski razvod braka smatra važećim, tj. da li je neophodno da muž ženi da talaq i pored toga što ih država više ne smatra vjenčanim?“, dato je sljedeće pojašnjenje na internet stranici „Bošnjakinja“:

Naši imami uglavnom nisu kvalifikovani za ovakvo nešto, posebno što u nas u Bosni ali i na zapadu ne postoje šerijatski sudovi pred kojima se mogu sklapati ovakvi brakovi (...) Pošto je uobičajeno i kod nas i na zapadu da sudovi razvedu brakove, ovdje ćemo i govoriti o sudovima a ne o imamu (...) U slučaju da muž ne želi ženi dati razvod i pored opravdanih razloga, dovoljno je da ih sud razvede. U ovom slučaju nije neophodno da muž daje razvod. ⁵²

Drugi, manje zastupljen pristup u okviru vaninstitucionalnog toka tumačenja islamskih normi dovodi u pitanje valjanost građanskog razvoda braka sa aspekta šerijatskih normi. Insistira se na tome da nije dozvoljeno muslimanima sa vjerskog stanovišta da se oslone na presudu građanskog suda, nego je potrebno da provedu postupak razvoda shodno šerijatskom

50 Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Nedoumice oko davanja mehra“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/6664-nedoumice-oko-davanja-mehra>, posjećeno 2. 4. 2024.

51 Fetva-i emin, „Nedoumice oko davanja mehra“.

52 Projekt „Tendencije u tumačenju šerijata u Bosni i Hercegovini kroz odgovore na postavljena pitanja u periodu 2000–2005. godina“, www.bosnjakinja.net, pitanje br. 168.

pravu.⁵³ U jednom takvom odgovoru, između ostalog, navodi se:

Ako i pokušaj pomirenja (među bračnim drugovima, prim. autora) ne uspije, onda nema smetnje da se žena svojim imetkom otkupi od muža (tj. vrati mu mehr kako bi joj dao talak), ako je on zadovoljan s tim, ili, ako on to ne prihvata – a ustrajno joj uskraćuje njena prava – onda će svoj slučaj iznijeti kadiji (u našem slučaju uglednom dajji ili isl. centru i sl.) i oni će je razvesti od njega.⁵⁴

Osim što previđa kontraktualnu dimenziju islamskog bračnog prava koja posebno dolazi do izražaja kod primjene njegovih normi u sekularnom pravnom okviru,⁵⁵ drugi interpretativni pristup je problematičan iz razloga što doprinosi, makar indirektno, javljanju neželjenih situacija u kojima muslimanke bivaju ucijenjene od strane muževa za dobivanje „islamskog razvoda“ nakon što je građanski sud već donio odluku o razvodu braka. Iskustva šerijatskih vijeća i muslimanskih arbitražnih tijela na Zapadu govore da je veliki procenat predmeta u kojima se traži njihovo posredovanje i pomoć upravo ovakve prirode.

Hul' u Bosni: između sporazumnog i jednostranog razvoda braka

Najkontroverznije pitanje u vezi s *hul'om* o kome se raspravlja u savremenoj islamskoj jurisprudenciji, uključujući fikh muslimanskih manjina, jeste da li supruga ima pravo razvesti se

53 Projekt „Tendencije u tumačenju šerijata u Bosni i Hercegovini kroz odgovore na postavljena pitanja u periodu 2010–2015, www.ehklus-sunne.ba, pitanje br. 6.

54 Projekt „Tendencije u tumačenju šerijata u Bosni i Hercegovini kroz odgovore na postavljena pitanja u periodu 2010–2015, www.ehklus-sunne.ba, pitanje br. 17.

55 Mohammad H. Fadel s pravom zaključuje da islamsko porodično pravo „predstavlja mješavinu obavezujućih i dopuštajućih pravila koja rezultira potencijalnim odstupanjima islamskih bračnih ugovora od zadatih uvjeta islamskog prava“ i „voljno je pružiti djelimično priznanje neislamskim sistemima porodičnog prava“ (v. Mohammad H. Fadel, „Political Liberalism, Islamic Family Law and Family Law Pluralism“, u: Joel A. Nichols, *Marriage and Divorce in a Multicultural Context: Multi-Tiered Marriage and the Boundaries of Civil Law and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, str. 175, 178) U tom kontekstu, bračni ugovor supružnika muslimana zaključen pred matičarem, shodno odredbama porodičnog prava BiH, implicira prihvatanje nadležnosti građanskog suda da donosi odluku o razvodu braka.

putem *hul'* procedure bez pristanka muža. Kako je ranije već spomenuto, nekoliko arapsko-muslimanskih zemalja legalizirale su sudski *hul'*, omogućavajući ženi da dobije razvod bez pristanka muža i bez utvrđivanja njegove krivice. U Egiptu je novi idžtihad kojim se *hul'u*, na temelju reinterpetacije relevantnih hadisa, daje karakter jednostranog razvoda koji se provodi uz intervenciju suda podržao rektor Univerziteta Al-Azhar.⁵⁶ Za razliku od nekoliko muslimanskih zemalja koje sada dopuštaju *hul'* kao jednostrani razvod kojeg inicira supruga, većina tumača islamskih normi u BiH i dalje zastupa klasično tumačenje islamske pravne skolastike prema kojem je *hul'* valjan isključivo uz uzajamni pristanak supruge i muža. Ovaj pristup može se objasniti prethodno zauzetim stavovima prema vjerskom i građanskom braku, kao i razvodu braka. Naime, pošto se samo vjerski brak (*nikah*)⁵⁷ obeshrabruje kao društveno nepoželjna i zakonski nepriznata bračna zajednica, ne odobrava se ni uplitanje imama u razvod vjerskih brakova putem *hul'a*. S druge strane, priznanje islamske legitimnosti građanskog razvoda braka isključuje potrebu za *hul'om* u okviru islamske arbitraže.

Većina islamskih pravnika i četiri sunijske pravne škole islama saglasne su da *hul'* zahtijeva pristanak muža, s obzirom da je razvod braka, putem *talaka*, izvorno u okviru njegove nadležnosti.⁵⁸ Ukoliko muž odbije dati pristanak na *hul'*, supruga ima pravo da se obrati sudu sa zahtjevom za razvod braka (*et-tefrikul-kada'i*), s tim da mora proći složen postupak dokazivanja postojanja „određenih šerijatskih razloga“ za razvod, kao što su propust muža da vrši obavezu izdržavanja porodice, odsustvo muža ili njegovo izdržavanje zatvorske kazne u određenom vremenskom periodu, raskol (*šikak*) među supružnicima i dr.⁵⁹

56 M. Jaraba, *The Practice of Khul'*, str. 96.

57 Sintagma „samo vjerski brak“ odnosi se na brak koji je zaključen samo vjerskom ceremonijom, tj. kroz šerijatsko vjenčanje. U literaturi na engleskom jeziku koristi se sintagma „religious-only marriage“, odn. „*nikah-only marriage*“, dok se u literaturi na arapskom jeziku ova vrsta braka naziva „običajnim“ (*ez-zevađul-'urfi*).

58 P. Kruiniger, *Islamic divorces in Europe*, str. 86–87.

59 N. Begović, *Vjerska sloboda i muslimanske manjine u Evropi*, str. 218.

Nasuprot tome, na osnovu analize hadiskih predaja o razvodu braka supruge Sabita ibn Kajsja, F. Mevlevi zaključuje da supruga ima pravo tražiti razvod braka *hul'om* zbog odbojnosti (*kerahijje*) koju osjeća prema mužu, odn. nepostojanja želje za nastavkom bračnog života sa njim ('*adem ragbijjetiha fi istimrar hajatiha ez-zevdžijje me'ahu*), bez potrebe da dokazuje postojanje zakonskih razloga za razvod braka. On dalje zaključuje da sud ima pravo primorati muža na *hul'*, pozivajući se na sljedeće argumente: (a) supruga Sabita ibn Kajsja nije željela nastaviti bračni život, ali znajući da je *talak* prerogativa muža, obratila se Poslaniku (a. s.) sa svojim zahtjevom; (b) Poslanik (a. s.) uvidio je nemogućnost opstanka njihove bračne zajednice i predložio joj da vrati suprugu primljeni mehr što je ona prihvatila; (c) potom, Poslanik (a. s.) naredio je Sabitu, u svojstvu sudije, da primi nazad mehr kao naknadu i da je pusti da ide svojim putem. Sličan stav zastupa i 'Abdullah Mebruk en-Nedždžar tvrdeći da je nelogično „tvrditi da Zakonodavac zabranjuje mužu da pričinjava štetu supruzi (a njeno zadržavanje suprotno njenoj volji je nanošenje štete), a zatim učiniti muža onim koji konačno presuđuje da li je šteta pričinjena“.⁶⁰ U naučnoj i stručnoj literaturi o islamskom porodičnom pravu koja je nastajala na bosanskom jeziku tokom 20. st. *hul'* se, u skladu s dominantnim tumačenjem, opisuje kao sporazumni razvod braka.⁶¹

U pojašnjenjima fetva-i emina Islamske zajednice gotovo redovno naglašava se konsenzualna priroda *hul'* razvoda braka, u skladu s dominantnim stavom klasične islamske pravne doktrine. U jednom slučaju fetva-i eminu je postavljeno pitanje da li je muž dužan isplatiti mehr ako je supruga kriva za razvod braka. Tražilac fetve navodi da je, u jeku porodičnih nesuglasica, bio izložen fizičkom napadu punice i svastike u vlastitom stanu kada je njegova supruga stala na stranu svoje majke i sestre, a

60 N. Begović, *Vjerska sloboda i muslimanske manjine u Evropi*, str. 217–220.

61 V. npr. Abdulah Bušatlić, *Porodično i nasljedno pravo muslimana*, izdavač: Abdulah Bušatlić, Sarajevo, 1926, str. 60; Ibrahim Džananović, *Primjena šerijatskog porodičnog prava kroz praksu Vrhovnog šerijatskog suda 1914.-1946*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2004, str. 158.

zatim napustila bračni dom „bez ikakva valjana šerijatskog razloga“. ⁶² Fetva-i emin je, prije svega, pojasnio da je mehr ugovorna obaveza čije vrijeme isplate nastupa sa razvodom braka (riječ je o *el-mehrul-mu'edždželu* ili odgođenom dijelu vjenčanog dara, prim. autora). Dodao je da se ocjena aktera porodičnih nesuglasica o krivici za razvod ne uzima kao relevantna zbog njene subjektive prirode. Na kraju, napomenuo je da samo u slučaju „sporazumnog razvoda braka zvanog hul', tj. razvod na zahtjev supruge, muž može uvjetovati razvod braka oslobođanjem od obaveze isplate mehra.“ ⁶³

U drugom slučaju, fetva-i emin ističe princip da „žena ne može jednostrano prekinuti bračnu vezu“, ali joj stoje na raspolaganju dvije alternativne opcije za okončanje braka: *hul'*, za koji je neophodna saglasnost njenog muža, i sudski razvod braka kojeg može dobiti ako se dokaže teška i trajna poremećenost bračnih odnosa. S obzirom na gore naznačeni princip, građanski razvod braka putem suda valjan je i bez pristanka muža ako se temelji na nekom od brakorazvodnih razloga koje predviđa islamska pravna doktrina. Ovaj stav fetva-i emina posebno je naglašen u sljedećem slučaju. Muslimanka bosanskog porijekla koja živi i radi u Njemačkoj, zaključila je 2003. građanski brak sa mladićem također bosanskog porijekla. Nažalost, za kratko vrijeme došlo je do neslaganja među njima s obzirom da je muž postao ovisnik o alkoholu, nije obavljao namaze i druge ibadete, niti je pružao doprinos kućnom budžetu, nego je čak posegnuo za ušteđevinom supruge. Povrh svega, svakodnevno je suprug, u periodu od dvije godine, podvrgavao psihičkom i fizičkom zlostavljanju. Supruga je, bez pristanka muža, podnijela zahtjev njemačkom sudu za razvod braka te, nakon godinu i pol, dobila pravnosnažnu odluku o razvodu. Njena vjerska dilema se očitovala u sljedećem: da li je njen razvod braka bio „islamski punovažan“ s obzirom da „u islamu ženi nije dozvoljeno da

62 Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Obaveza isplate mehra pri razvodu braka“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/7316-obaveza-isplate-mehra-pri-razvodu-braka>, posjećeno 2. 4. 2024.

63 Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Obaveza isplate mehra pri razvodu braka“.

(jednostrano, prim. autora) raskine brak“, te „da razvod nije bio njegova (muževljeva, prim. autora) volja“, budući da je samo pod pritiskom advokata obiju strana pristao na razvod. Nakon što je ukazao na tri postupka za razvod braka u islamskom pravu, tj. *talak*, *hul'* i *tatlik*, fetva- i emin je zauzeo sljedeći stav:

Sudski razvod braka u vašem slučaju je šerijatski ispravan, budući da je Vaš bivši muž, vjenčavajući se pred matičarem u skladu sa zakonom dotične države, *implicitno prihvatio i složio se s mogućnošću njegovog razvoda sudskim putem*.⁶⁴ Prema tome, razvod braka je punovažan, budući da je bio *iz opravdanih razloga* i od *organa koji posjeduje nadležnost*. Ne može žena biti beskonačni talac muževljeve samovolje, nasilja i nepravde bez mogućnosti rješenja svoje situacije. Jedino je na spomenuti način bilo moguće riješiti tako kompliciranu situaciju.⁶⁵

Legitimitet sudskog razvoda braka, shodno pojašnjenju fetva-i emina, utemeljen je na dva argumenta. Prvi argument je preuzet iz fikha muslimanskih manjina, a odražava naglašenu kontraktualnu dimenziju islamskog bračnog prava. Naime, smatra se da je musliman dao prešutnu „punomoć“ građanskom sudu da odlučuje o pitanjima razvoda onog momenta kada je odlučio sklopiti brak shodno pozitivnom zakonu zemlje. Ovo tumačenje nadležnosti građanskog suda u skladu je s općim fikhskim pravilu prema kojem „ono što je poznato običajem kao da je uvjetovano uvjetom“ (*el-ma'ruf 'urfen kel-mešrut šartan*).⁶⁶ Drugi argument je postojanje opravdanih razloga za sudski razvod braka, u konkretnom slučaju psihičkog i fizičkog nasilja kojem je supruga bila duže vrijeme izložena u braku.

U skorašnjim istraživanjima o praksi *hul'a* u muslimanskom manjinskom kontekstu posebno se naglašava njegov potencijal da osigura izlaz ženi muslimanki iz tzv. visećeg braka (*el-mu'alleka*). Pod ovim pojmom misli se na propali samo

64 Naglasak je autorov.

65 Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Pravo žene na razvod“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/3316-pravo-ene-na-razvod>, posjećeno 2. 4. 2024.

66 Rezolucija br. 5/3 „Pravni status kad braka među muslimanima koji borave u neislamskim zemljama razvodi sudija nemusliman“, u: *Fetve Evropskog vijeća za fetve i istraživanja*, preveo i priredio Enes Ljevaković, Sarajevo, Connectum, 2005, str. 162.

vjerski brak (*nikah*) u kojem supružnici ne žive skupa, muž odbija dati *talak* supruzi, a ona nije u mogućnosti obratiti se građanskom sudu sa zahtjevom za razvod braka.⁶⁷ Istražujući pitanje kako muslimanke u Njemačkoj razvrgavaju *nikah* kada njihovi muževi odbijaju dati im razvod braka, M. Jaraba identifikuje dvije grupe imama i drugih muslimanskih vjerskih lidera s obzirom na njihov pristup ovom pitanju, nazivajući ih konzervativcima i pragmatičarima. Ovi prvi uglavnom prakticiraju *taklid* (nekritičko slijeđenje klasične islamske pravne doktrine) te negiraju religijsku validnost *hul'a* bez pristanka muža. Pragmatičari pozivaju na reinterpretaciju vjerskih tekstova radi rješavanja praktičnih problema muslimanske manjine i zalažu se za primjenu i adaptaciju fetvi Evropskog vijeća za fetve i istraživanja (EVFI) u njemačkom kontekstu. Oni smatraju da, u odsustvu islamskih sudova u Njemačkoj, imami i drugi muslimanski lideri imaju pravo da djeluju u svojstvu kadije i okončaju brak onda kada muž odbija zahtjev supruge za *hul'om*.⁶⁸ Za razliku od prve rezolucije EVFI o *hul'u* iz 2005. koja nije tretirala prijeporno pitanje „sudskog *hul'a*“ (*el-hul' bit-tekadi*), rezolucija usvojena 2010. pruža jasne smjernice o ovom pitanju, dopuštajući njegovu primjenu u muslimanskom manjinskom kontekstu. Rezolucija glasi:

Vijeće je istražilo pitanje da li kadiji treba biti dopušteno da prisili muža muslimana koji živi na Zapadu da se saglasi sa *hul'om* protivno njegovoj volji. Nakon rasprave o ovom pitanju, Vijeće je donijelo sljedeću odluku: Ako se oštećena žena obrati šerijatskom sudskom vijeću u Evropi sa zahtjevom za *hul'* razvod braka od njenog supruga, kadija mora imati pravo da prisili muža da prihvati novčanu kompenzaciju i razvede svoju suprugu ako postoji dokaz da je ženi nanesena šteta. Međutim, kadija mora prvo provesti sljedeću proceduru: prvo, kadija, mora prvo uputiti i suprugu i muža da osiguraju barem po jednog člana porodice koji će pomoći paru da pokušaju pomiriti svoje razlike ili kadija sam može provesti miriteljski postupak

67 V. E. Van Eijk, "Khul' Divorce in the Netherlands", str. 36–57; Mahmoud Jaraba, "The Practice of Khul' in Germany", str. 83–110.

68 M. Jaraba, "The Practice of Khul' in Germany", str. 83–110.

u pokušaju da spasi brak. Drugo, ako kadija ne uspije postići pomirenje, on mora nastojati uvjeriti supruga da razvede svoju suprugu sam ili da prihvati *hul'*. Treće, ako suprug tvrdoglavo odbija da prihvati *hul'*, kadija mora donijeti odluku o razvodu supružnika kako bi zaštitio suprugu od dalje štete.⁶⁹

Ranije spomenuta dihotomija koju je ponudio M. Jaraba nije primjenjiva na aktere i metodologiju dva različita pristupa u tumačenju *hul'a* u bosanskohercegovačkom kontekstu. Tako orijentiranost ka idžtihadu ili taklidu, prihvatanje ili neprihvatanje fikha muslimanskih manjina i dr. nisu kriteriji koji određuju stavove tumača islamskih normi u BiH prema sudskom (arbitražnom) *hul'u*. Ilustracije radi, u nemalom broju svojih odgovora fetva-i emin prihvata stavove razvijene u okviru fikha muslimanskih manjina ali se u u pitanju razvoda braka *hul'om* takav utjecaj ne može uočiti. Odnos tumača islamskih normi, unutar i izvan institucionalnog toka tumačenja islama, prema mogućnosti primjene *hul'a* u sekularnom pravnom okviru prevashodno je uvjetovan njihovim inicijalnim stavovima prema vjerskom i građanskom braku, odn. razvodu braka.

U odgovorima većine interpretatora islamskih normi, posebno fetva-i emina, naglašava se da imami Islamske zajednice nisu ovlašteni da obavljaju šerijatska vjenčanja lica koja prethodno nisu sklopila građanski brak, da brakovi zaključeni samo u vjerskoj ceremoniji nisu zakonom priznati i ne pružaju zaštitu prava i dužnosti koje proističu iz braka te da Islamska zajednica ne preuzima odgovornost za razvode takvih brakova. To se posebno iz sljedećeg primjera:

Pitanje: „Upoznala sam momka koji dolazi iz Libana a ja sam Bosanka, uzeli smo se šerijatski prije 5 godina. Ja sam odlučila da više ne mogu sa njim i sad imam veliki problem da se razvedem od njega, a i ovo trebate da znate: moj otac nije prihvatio ovaj brak, a mi ne živimo već dvije i po godine zajedno i sad

69 Evropsko vijeće za fetve i istraživanja, Rezolucija br. 20/3 „O obavezivanju supruga od strane kadije da prihvati *hul'*“, Evropsko vijeće za fetve i istraživanja, Rezolucija br. 20/3 „O obavezivanju supruga od strane kadije da prihvati *hul'*“, *El-Bejanul-hitami lid-devrel-'adijel-išrin*, <https://www.e-cfr.org/>, posjećeno 30. 6. 2024.

imam veliki problem da se rastavim od njega. Šta mogu da uradim, možete li mi pomoći nekako?

Odgovor fetva-i emina: „Trebali ste za takvu vrstu sklapanja braka pitati prije nego što ste sklopili takav brak. Napravili ste grešku, posebno što ste to uradili bez dozvole oca. Onaj pred kim ste sklapali brak, treba vas i razvjenčati. Nemamo rješenja za takve slučajeve. Možda pokušate preko nekog punomoćnika isposlovati razvod ili od muža ili od organa ili tijela pred kojim ste obavili vjenčanje, ili eventualno, ako imate ovjeren ugovor o braku, da tražite sudskim putem razvod braka. Postupili ste nepromišljeno i sada je teško razmrsiti tu situaciju.⁷⁰

U drugom primjeru, fetva-i emin je suočen sa situacijom u kojoj je došlo do faktičke propasti vjerskog braka zbog kulturnih razlika u braku, nesloge među supružnicima i nasilja u porodici. Fetva-i emin je odobrio mogućnost okončanja ovog braka *hul'om*, bez pristanka muža, ali samo kao „iznuđeno“ rješenje, uz konsultacije sa imamom u inostranstvu pred kojim je zaključen vjerski brak i bez uplitanja Islamske zajednice u BiH u rješavanje ove neželjene situacije.⁷¹

Na mogućnost zloupotrebe tumačenja islamskih normi u braku koji je sklopljen samo kroz vjersku ceremoniju i važnost zaključenja braka u obje predviđene forme, vjerskoj i građanskoj, zorno ukazuje i sljedeći slučaj opisan na stranicama časopisa *Novi Horizonti*. Jedna žena zatražila je od imama u svom džematu da je „šerijatski razvede“ od njenog muža, ali je imam odbio to učiniti uz obrazloženje da pravo razvoda pripada mužu. Razlog zahtjeva za razvodom bilo je verbalno zlostavljanje, ponižavanje i maltretiranje kojem je žena bila izložena u trajanju od tri godine. Nakon što je primijetila da zbog ove situacije njihovo zajedničko dijete trpi traume, a njeno zdravlje biva narušeno, podnijela je zahtjev za razvod braka na općinskom sudu

70 Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Razvod samo šerijatski sklopljenog braka“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/8416-razvod-samo-erijatski-sklopljenog-braka>, posjećeno 2. 4. 2024.

71 Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Razvod braka bez pristanka muža“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/6831-razvod-braka-bez-pristanka-mua>, posjećeno 2. 4. 2024.

koji je riješen pozitivno. Nakon toga, bivši muž ju je proglasio nevjernicom (kafirkom) zbog toga što je išla na općinski sud da traži razvod „jer je to za njega tagut“. Postavila je pitanje da li je postupila ispravno. U odgovoru se pojašnjava da islamsko pravo predviđa mogućnost sporazumnog razvoda braka (*hul'*), a slučaju da taj sporazum izostane, žena ima pravo zahtijevati razvod putem suda (*et-tefrikul-kada'i*) koji ima obavezu da je razvede ukoliko utvrdi da postoji opravdan razlog za to.⁷²

Manjina tumača koji djeluju putem nezvaničnih islamskih medija smatraju kako, u našem kontekstu, „daije“, „šejhovi“ i „drugi ugledni ljudi“ u muslimanskoj zajednici imaju pravo da preuzmu funkciju kadije te da, u okviru procedure *hul'a*, donose odluke o poništenju braka u situaciji kada suprug odbija dati razvod nanoseći štetu ženi i prisiljavajući je da ostane u stanju „višećeg braka“.⁷³ Ovakav pristup može se objasniti njihovim priznavanjem legitimiteta braka zaključenog samo vjerskom ceremonijom (*nikah*) što uvjetuje i potrebu za osiguranjem načina njegovog razvrgnuća, ali i nepriznavanja nadležnosti građanskog suda u pogledu razvoda brakova muslimana.

U jednom slučaju žena muslimanka žalila se kako je suprug, zbog neslaganja o manje bitnim stvarima, kažnjava prekidom komunikacije i uskraćivanjem bračne intime u dužem vremenskom periodu, te izražava želju za razvodom braka putem talaka. Davalac odgovora joj savjetuje da se strpi, bude poslušna mužu i nastoji se pomiriti sa njim. Ukoliko mirenje ne uspije,

onda nema smetnje da se žena svojim imetkom otkupi od muža (tj. vrati mu mehr kako bi joj dao talak), ako je on zadovoljan s tim, ili, ako on to ne prihvata – a ustrajno joj uskraćuje njena prava – onda će svoj slučaj iznijeti kadiji (u našem slučaju uglednom daiji ili isl. centru i sl.) i oni će je razvesti od njega“.⁷⁴

72 Projekt „Tendencije u tumačenju šerijata u Bosni i Hercegovini kroz odgovore na postavljena pitanja u periodu 2000–2005. godina“, *Novi Horizonti*, pitanje br. 690.

73 V. npr. N-um.com, pitanje br. 171.

74 Projekt „Tendencije u tumačenju šerijata u Bosni i Hercegovini kroz odgovore na postavljena pitanja u periodu 2000–2005. godina“, Ehlus-sunne.ba, pitanje br. 17.

Sporazum o nadoknadi za *hul'* i starateljstvu nad djecom

Ranije citirani kur'anški ajet 2:229 predviđa mogućnost da muž prihvati nadoknadu (*fidja*, *bedel* ili *'ived*) od supruge za razvod braka ukoliko neslaganje među njima rezultira neizvršavanjem uzajamnih dužnosti koje proističu iz bračnog ugovora. Kur'anški iskaz *mimma atejtumuhunne* (od onoga što ste im darovali) jasno ukazuje na to da maksimalna vrijednost nadoknade ne bi trebala da prelazi vrijednost darovanog ili ugovorenog mehra.⁷⁵ Također se iz Kur'ana jasno razumije da muž ne bi trebao od supruge tražiti nadoknadu za razvod ako je on odgovoran (*našiz*) za neslogu u bračnoj zajednici.⁷⁶ Isto tako, hadis o razvodu braka *hul'om* koji se dogodio između Sabita ibn Kajsa i njegove supruge jasan je u pogledu vrijednosti nadoknade. Naime, kada je ona izrazila spremnost da pruži više imovine na ime nadoknade nego što je sama primila na ime mehra, Poslanik (a. s.) izjavio je da Sabit treba prihvatiti nazad baštu koju joj je darovao i ništa više (*la jezdad*).⁷⁷

Međutim, razumijevajući *hul'* kao ugovorni odnos i primjenjujući na njega osnovne principe ugovora o prodaji (*bej'*), hanefijski pravници su svjesno odstupili od tekstualnih ograničenja, pravdajući to razlikovanjem pravne i religijsko-etičke sfere.⁷⁸ Naime, prema shvatanju hanefijskih pravnikā *hul'* je pravno validan (*sahih*) u slučaju kada muž uzme nadoknadu od supruge a sam je odgovoran za neslogu u braku, kao i onda kada uzme veću naknadu od vrijednosti mehra, ali se ovakav postupak smatra grijешnim činom. Tako B. el-'Ajni navodi:

A ako nesklad (u braku) potječe sa njegove (muževljeve) strane, pokuđeno mu je (*jukrehu lehu*) da uzme od nje kompenzaciju... A ako nesklad proističe od nje (supruge), smatramo da je

75 Kur'an, 2:229.

76 O vjernici, zabranjuje vam se da žene kao stvari nasljeđujete, preko volje njihove, i da im teškoće pričinjavate, s namjerom da nešto od onoga što ste im darovali prisvojite, osm ako budu očito zgriješile (Kur'an, 4:19).

77 Mida R. Zantout, *Khul': between Past and Present*, str. 21.

78 M. R. Zantout, *Khul': between Past and Present*, str. 23.

pokuđeno da uzme od nje više nego što joj je dao... Ukoliko bi, pak, uzeo više, dozvoljeno je sa pravnog aspekta, kao i u slučaju ako bi uzeo kompenzaciju a nesklad u braku potječe od nje-ga (*ve lev ehaze ez-zijade džaze fi el-kada', ve kezalike iza ehaze ven-nušuz minhu*).⁷⁹

Pravnici također argumentiraju da, kao što je validan brak (*nikah*) sa ugovorenim mehrom koji je veći od odgovarajućeg vjenčanog rada (*mehr el-misl*), prihvatanje nadoknade (*bedel*) za razvod braka koja je veća od mehra također je validno.⁸⁰ Ugovorna logika kojom su se rukovodili hanefijski pravници objašnjava usvojeno pravilo da je razvod braka *hul'om* moguć i bez bilo kakve nadoknade.⁸¹ Većina ostalih pravnikā smatra nadoknadu jednim od elemenata ove vrste brakorazvodnog postupka (*erkan el-hul'*).⁸² Nepostojanje gornje granice *bedela* u hanefijskoj interpretaciji pokreće pitanje da li je ovo pravilo bilo zloupotrebljavano od nekih muškaraca radi ostvarenja velike finansijske koristi u zamjenu sa pristanak na razvod. Istraživanje prakse *hul'a* u marokanskoj zajednici u Egiptu u 16. st. otkriva da se iznos nadoknade razlikovao od jednog do drugog slučaja ali da ona, općenito, nije bila pretjerana, niti zloupotrijebljena od muževa. Zantout takav obrazac ponašanja tumači ličnom moralnošću, ali još više društvenom osudom s kojom bi se muževi mogli suočiti u slučaju potraživanja pretjeranih iznosa kompenzacija.⁸³

Sociološko-pravna istraživanja provedena u različitim kulturama ukazuju na to da praksa *hul'a* konzistentno uključuje neku vrstu nadoknade supruge njenom mužu prilikom razvoda braka. Međutim, priroda ove kompenzacije značajno se razlikuje zavisno od „lokalnih bračnih normi i lokalnih tumačenja *hul'a*“. Naprimjer, istraživanje Stilesa provedeno u ruralnom

79 V. Bedruddin el-'Ajni el-Hanefi, *El-Binaje Šerhul-Hidaje* (Bejrut: Darul-kutubil-'ilmije, 2000), sv. V, str. 510–511, 513. Naglasak je autorov.

80 M. R. Zantout, *Khul': between Past and Present*, str. 23–24.

81 Hasib Muratbegović, *Tumač šeriatskih propisa hanefijskog mezheba o ženitbi, obitelji i nasljedstvu* (Zagreb: Naklada Ministarstva pravosuđa i bogoštovlja, 1944), str. 192.

82 W. ez-Zuhajli, *El-Fikh el-islami ve edilletuh*, sv. VII, str. 486.

83 Zantout, str. 54–55.

Zanzibaru izvještava da je uobičajeno da muškarac, prilikom sklapanja braka, plaća cijeli iznos mehra. Međutim, u slučaju razvoda braka *hul'om* od žene se očekuje da vrati cijeli iznos mehra što kompenzaciju čini veoma zahtjevnom u finansijskom smislu. Za razliku od Zanzibara, u nekim drugim kulturama (npr. u Indiji) *hul'* je manje zahtjevan poduhvat u finansijskom smislu s obzirom da se od žene očekuje da odustane od potraživanja odgođenog dijela mehra (*el-mehrul-mu'edždžel*).⁸⁴

U pitanjima koja su bila predmet naše analize kao inicijatori sporazumnog razvoda braka pred građanskim sudom, odn. *hul'* razvoda prema islamskim normama javljaju se i muževi i supruge, uz često navođenje konkretnih razloga zbog kojih je došlo do razvoda braka. Kao predmet nadoknade za *hul'* razvod javlja se gotovo isključivo mahr, i to u vidu oslobađanja muža od obaveze isplate odgođenog dijela mehra (*el-mehrul-mu'edždžel*) ili, pak, povrata isplaćenog mehra, ako je on isplaćen u cijelosti. Kako je podjela mehra na dva dijela uobičajena prilikom šerijatskog vjenčanja, može se konstatirati da razvod *hul'om* u najvećem broju slučajeva ne predstavlja finansijski teret za suprugu. Nismo naišli na slučajeve ugovaranja drugih formi naknade (npr. odricanje od dijela bračne stečevine ili prava na izdržavanje koje pozitivni zakon pod određenim uslovima dodjeljuje razvedenom bračnom drugu).⁸⁵ Međutim, u nekim slučajevima zaključenog samo vjerskog braka (*nikah*), muž je uvjetovao pristanak na razvod braka iznosom nadoknade koji je značajno veći od onoga koji je dao supruzi tokom trajanja braka. U jednom takvom slučaju žena se razišla sa svojim izabranikom nakon svega mjesec dana trajanja vjerskog braka. Njen suprug je postavio, kao uvjet za svoj pristanak na razvod braka, da mu ona isplati nadoknadu u iznosu od 10,000 KM, premda je tokom trajanja braka uplatio joj troškove vanrednog studija na

84 Nadia Sonneveld, „Khul': Local Contours of a Global Phenomenon“, str. 6.

85 Npr. član 224. Porodičnog zakona FBiH propisuje da „bračni partner koji nema dovoljno sredstava za život ili ih ne može ostvariti iz svoje imovine, a nesposoban je za rad ili se ne može zaposliti, ima pravo na izdržavanje od svog bračnog partnera srazmjerno njegovim mogućnostima“. Član 255. Porodičnog zakona FBiH predviđa da se podjela bračne stečevine vrši ugovorom bračnih partnera.

fakultetu u iznosu ne većem od 2,000 KM. U odgovoru se navodi da njen suprug ima pravo da od nje zahtijeva „otkup“ za *hul'* razvod, ali da pravda nalaže da od nje ne zahtijeva više nego što joj je dao, uz navođenje hadisa o razvodu braka supruge Sabita ibn Kajsas kao argumenta koji podupire gornji stav.⁸⁶

U skladu s pravnim rješenjima hanefijskog mezheba, fetva-i emin smatra da je dopušteno ugovaranje nadoknade u vidu odustajanja od ugovorenog mehra u iznosu od 500 gr zlata za sporazumni razvod braka čiji je inicijator muž.⁸⁷ Ako je pokretač razvoda braka supruge koja je povredom dužnosti bračne vjernosti prouzrokovala raspad bračne zajednice, „muž ima pravo tražiti od nje oslobađanje od obaveze plaćanja mehra ukoliko ga još nije isplatio, ili njegovo vraćanje ukoliko ga je već isplatio“.⁸⁸ Nasuprot tome, ako supruge „nije uzrokovala razvod braka i nije insistirala na njemu, ima pravo na cijeli mehr“,⁸⁹ neovisno o subjektivnoj ocjeni muža za njenu odgovornost za razvod braka.⁹⁰

Međutim, sporazumni brak je validan i u slučaju kada su bračni drugovi postigli sporazum o razvodu braka bez uvjetovanja neisplaćivanja mehra, neovisno o utvrđivanju krivice i odgovornosti za razvod braka. U jednom pitanju muškarac navodi kako su, nakon sedam i po godina braka, on i njegova supruge odlučili da se sporazumno razvedu. Njeni razlozi za razvod su „nedostatak ljubavi“ i „različiti pogledi na život“, a njegovi odbijanje supruge da izvršava bračne dužnosti duže od godinu dana, njeno viđanje sa „prijateljem“ i kasni noćni izlasci iz kuće bez

86 Projekt „Tendencije u tumačenju šerijata u Bosni i Hercegovini kroz odgovore na postavljena pitanja u periodu 2000–2005. godina“, *Novi Horizonti*, pitanje br. 760.

87 Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Procedura prilikom razvoda braka i odustajanje od mehra“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/23663-procedura-pri-likom-razvoda-braka-i-odustajanje-od-mehra>, posjećeno 2. 4. 2024.

88 Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Nedoumice oko davanja mehra“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/6664-nedoumice-oko-davanja-mehra>, posjećeno 2. 4. 2024.

89 Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Isplata mehra nakon razvoda braka“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/15896-isplata-mehra-nakon-razvoda-braka>, posjećeno 2. 4. 2024.

90 Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Obaveza isplate mehra pri razvodu braka“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/7316-obaveza-isplate-mehra-pri-razvodu-braka>, posjećeno 2. 4. 2024.

njegovog znanja, te nepoštovanje njegovih odluka. U odgovoru fetva-i emina navodi se:

Budući da je brak konzumiran i da ste se sporazumno razveli bez uvjetovanja neisplate mehra, dužni ste isplatiti mehr u cijelosti. Potvrda obaveze mehra nastaje iz dva razloga: bračna konzumacija (spolni odnos) i smrt jednog od supružnika. Budući da u Vašem slučaju postoji bračna konzumacija, mehr je potvrđen i jedino se može osloboditi te obaveze isplatom ili ženinim oprostom, odnosno oslobađanjem supruga od obaveze isplate mehra.⁹¹

S obzirom da porodično pravo BiH propisuje obavezu bračnih drugova koji imaju djecu nad kojom ostvaruju roditeljsko staranje, kao i za vrijeme trudnoće žene, da prije pokretanja postupka za razvod braka, uključujući i sporazumni razvod, podnesu zahtjev za posredovanje fizičkom i pravnom licu ovlaštenom za posredovanje, postavlja se pitanje kako se institut posredovanje posmatra u odgovorima fikhske prirode. Općenito, možemo konstatirati da se u odgovorima često ukazuje na to da je razvod braka posljednje rješenje za bračne nesuglasice i da je prije toga potrebno učiniti napore da se brak sačuva, uključujući i kroz postupak mirenja koji se spominje u Kur'anu. Ipak, ovaj postupak kvalificira se poželjnim (*mendub*) činom, a ne ispunjavanjem vjerske dužnosti (*vadžib*). Kontekstualizacija odredaba islamskog prava očituje se na način da se, u uvjetima nepostojanja šerijatskih sudova ili arbitražnih vijeća pri Islamskoj zajednici, savjetuje provođenje postupka posredovanja pri nadležnim socijalnim službama.⁹²

Klasična islamska pravna doktrina predviđa mogućnost da se bračni drugovi, u sklopu procedure *hul'a*, sporazume o obavezi izdržavanja djeteta (*infak*), dok odredbe o sporazumnom razvodu braka u porodičnom pravu BiH predviđaju mogućnost postizanja dogovora o širem spektru pitanja: roditeljskom

91 Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Razvod braka“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/10077-razvod-braka>, posjećeno 2. 4. 2024.

92 Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Pitanja o razvodu“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/3642-pitanja-o-razvodu>, posjećeno 2. 4. 2024.

staranju, izdržavanju djeteta i načinu održavanja kontakata djeteta s roditeljem koji ne ostvaruje roditeljsko staranje te izdržavanju bračnih drugova. Međutim, tek u manjem broju analiziranih slučajeva susrećemo da se pokreću pitanja o islamskim normama koje se tiču starateljstva nad djecom i prava roditelja koje ne ostvaruje starateljstvo na viđanje i kontakte s djetetom. Ilustracije radi, u jednom pitanju konstatira se kako „u 99% slučajeva dijete pripada majci, po pozitivnom pravu BiH“,⁹³ a onda traži tumačenje šerijata po pitanju prava na staranje o djetetu u slučaju kada se majka preuda. Fetva-i emin odgovara da majka ima prioritet u pravu na hranjenje i brigu o maloljetnom djetetu, osim u slučaju kada postoji bojazan da dijete neće odgajati u duhu islama i ako se preuda.⁹⁴ U tom slučaju, pravo na staranje o djetetu pripada ocu jer se očekuje da će on pružiti veću zaštitu djetetu od očuha. Na kraju, naglašava se da u pogledu dodjele starateljstva nad djetetom nakon razvoda braka prije svega treba voditi računa o najboljem interesu djeteta,⁹⁵ što je kompatibilno s porodičnim pravom BiH prema kojem sud neće odobriti sporazum roditelja o starateljstvu nad djetetom koji nije u djetetovom najboljem interesu.

Zaključak

Savremene manifestacije *hul'a* u muslimanskim većinskim i manjinskim kontekstima privukle su značajnu pažnju istraživača posljednjih godina. Skrenuta je pažnja na kompleksnost proučavanja ove tematike s obzirom na raznolikost interpretacija pravne prirode *hul'a* i načina na koji se ona implementira u zakonima muslimanskih država. Ovaj članak je, na temelju

93 Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Nedoumice oko davanja mehra“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/6664-nedoumice-oko-davanja-mehra>, posjećeno 2. 4. 2024.

94 Istraživanje protokola šerijatskih sudova u osmanskom Egiptu ukazuju na praksu da oba bračna druga, prilikom *hul'a*, pristaju na određene ustupke. Tako supruga često odustaje od odgođenog mehra i izdržavanja u periodu trudnoće, a muž pristaje da njegova razvedena supruga preuzme starateljstvo nad djetetom, čak i u slučaju da ona sklopi drugi brak (Mida R. Zantout, *Khul'*, str. 50).

95 Fetva-i emin, „Nedoumice oko davanja mehra“.

sistematske analize fikhskih odgovora o razvodu braka objavljenih u medijima IZ BiH i nezvaničnim islamskim medijima na bosanskom jeziku, pojasnio kako sekularni pravni okvir utječe na tumačenje *hul'a* u BiH.

Analiza je pokazala da se taj utjecaj manifestira kroz dva interpretativna pristupa. Prvi posmatra *hul'* kao ustanovu s religijskim značenjem i posljedicama, uključujući one vezane za povrat ili odustajanje od mehra, koja svoje pravno uobličene postiže kroz postupak građanskog razvoda. Insistiranje na zaključenju braka šerijatskim vjenčanjem i pred matičarem te priznavanje islamske validnosti građanskog razvoda braka isključuje potrebu za angažiranjem imama u *hul'* postupcima razvoda. Drugi pristup razumijeva *hul'* kao ustanovu „nezvaničnog“ islamskog prava koje se primjenjuje unutar muslimanske zajednice paralelno s državnim zakonima. S obzirom na nepriznavanje građanskog razvoda braka i tolerisanje samo vjerskog braka, zastupa se stav da ugledni vjerski učenjaci u muslimanskoj zajednici preuzimaju funkciju kadije u *hul'* postupcima za razvod brakova. Spomenuti pristupi uvjetuju i odnos tumača prema prijepornom pitanju da li supruga ima pravo razvesti se putem *hul'a* bez pristanka muža.

Postoje određene sličnosti između *hul'a* i sporazumnog razvoda braka u porodičnom pravu BiH: (a) konsenzualni karakter razvoda (prema dominantnom stavu islamske pravne skolastike), (b) provođenje postupka mirenja prije donošenja konačne odluke o razvodu i (c) mogućnost postizanja sporazuma o teretu izdržavanja djece nakon razvoda braka. Nasuprot tome, institut materijalne nadoknade (*bedel*) u sporazumnom razvodu braka specifičan je za islamsko pravo. Analiza slučajeva *hul'a* koji su tretirani kroz pitanja i fikshke odgovore ukazuje da se kao predmet nadoknade gotovo isključivo ugovara mehr, pretežno u vidu odustajanja supruge od naplate odgođenog dijela mehra (*el-mehrul-mu'edždžel*).

Literatura

- 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*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2020.
- Begović, Nedim, „El-Mu’alleka: problem „visećeg braka“ u kontekstu primjene šerijatskih normi u sekularnoj državi”, *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini* LXXV, 2013, br. 1–2.
- Begović, Nedim, *Vjerska sloboda i muslimanske manjine u Evropi*, El-Kalem, Sarajevo, 2015.
- Begović, Nedim i Kovačević, Emir, *Law, State and Religion in Bosnia and Herzegovina*, Routledge, London i New York, 2022.
- „Bračno pravo“, *Pitanja i odgovori*, <https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo>.
- Buhari (el-), Muhammed b. Ismail, *Sahihu-l-Buhari: Buharijeva zbirka hadisa*, preveo: Hasan Škapur, Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, Sarajevo, 2008, knjiga I.
- Bušatlić, Abdulah, *Porodično i nasljedno pravo muslimana*, izdavač: Abdulah Bušatlić, Sarajevo, 1926.
- Džananović, Ibrahim, *Primjena šerijatskog porodičnog prava kroz praksu Vrhovnog šerijatskog suda 1914.-1946*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2004.
- Evropsko vijeće za fetve i istraživanja, Rezolucija br. 15/3 „Šerijatskopравни tretman sporazumnog razvoda braka”, *El-Bejanul-hitami lid-devrel-‘adijel-hamise ‘ašere*, <https://www.e-cfr.org/blog/2017/11/04/fifteenth-ordinary-session-european-council-fatwa-research/>, posjećeno 30. 6. 2024.
- Evropsko vijeće za fetve i istraživanja, Rezolucija br. 20/3 „O obavezi vanju supruga od strane kadije da prihvati hul”, *El-Bejanul-hitami lid-devrel-‘adijel-‘išrin*, <https://www.e-cfr.org/>, posjećeno 30. 6. 2024.
- Fadel, Mohammad H., „Political Liberalism, Islamic Family Law and Family Law Pluralism“, u: Joel A. Nichols, *Marriage and Divorce in a Multicultural Context: Multi-Tiered Marriage and the Boundaries of Civil Law and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- Fawzy, Essam, „Muslim Personal Status Law in Egypt: the Current Situation and Possibilities of Reform through Internal Initiatives“, u: Lynn Welchman (ur.), *Women’s Rights & Islamic Family Law: Perspectives on Reform*, Zed Books, London i New York, 2004.

„Fetva-i emin“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/fetva-i-emin>. Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Isplata mehra nakon razvoda braka“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/15896-isplata-mehra-nakon-razvoda-braka>.

Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Nedoumice oko davanja mehra“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/6664-nedoumice-oko-davanja-mehra>.

Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Obaveza isplate mehra pri razvodu braka“,

<https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/7316-obaveza-isplate-mehra-pri-razvodu-braka>.

Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Odšteta pri razvodu“,

<https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/5999-odteta-pri-razvodu>.

Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Pitanja o razvodu“,

<https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/3642-pitanja-o-razvodu>

Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Pravo žene na razvod“,

<https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/3316-pravo-ene-na-razvod>.

Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Procedura prilikom razvoda braka i odustajanje od mehra“,

<https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/23663-procedura-prilikom-razvoda-braka-i-odustajanje-od-mehra>.

Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Razvod braka“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/10077-razvod-braka>.

Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Razvod braka bez pristanka muža“,

<https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/6831-razvod-braka-bez-pristanka-mua>.

Fetva-i emin, *Pitanja i odgovori*, „Razvod samo šerijatski sklopljenog braka“,

<https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/8416-razvod-samo-erijatski-sklopljenog-braka>.

Fetve Evropskog vijeća za fetve i istraživanja, preveo i priredio Enes Ljevaković, Sarajevo, Connectum, 2005.

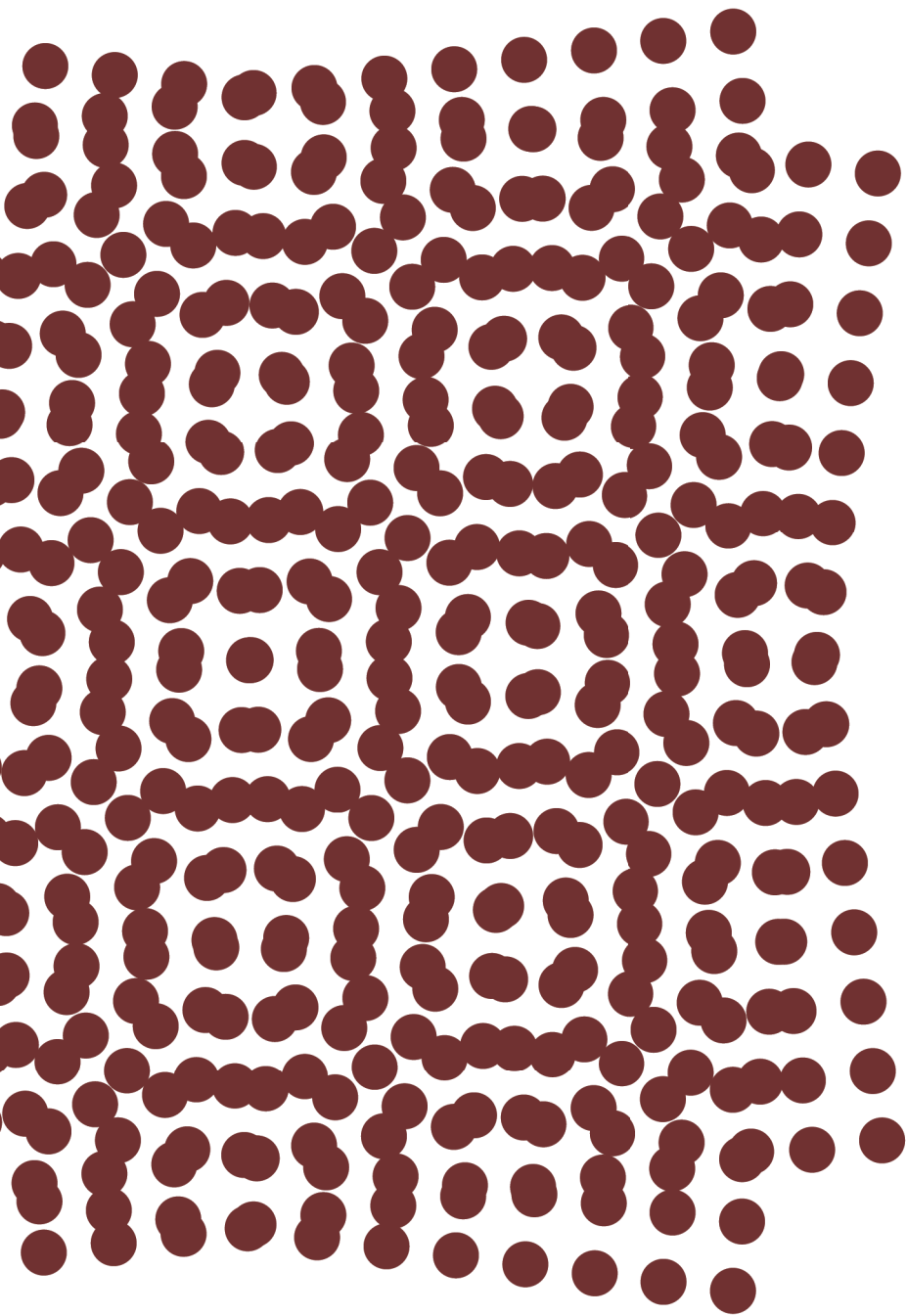
Hanefi (-el), Bedruddinel-‘Ajni, *El-Binaje Šerhul-Hidaje* (Bejrut: Darul-kutubil-‘ilmijje, 2000.), sv. V.

Jaraba, Mahmoud, “How Do Local Muslim Communities in Germany Dissolve an Islamic Religious-Only Marriage?”, *Journal of Muslim Minority Affairs* XL, 2020, br. 1.

- Jaraba, Mahmoud, "The Practice of *Khul'* in Germany: Pragmatism versus Conservatism", *Islamic Law and Society* XXVI, 2019, br. 1–2.
- Kanunul-ahvališ-šahsije lil-muslimin vel-kararatul-muneffize li ahkamih ve ba'd ahkamil-Mahkemed-dusturijel-'uljas-sadire bi še'nih*, prir. Fatima ez-Zehra 'Abbas Ahmed i Muhammed Rešad 'Abdulvehhab, Vizaret-tidžare ves-sina'a, Kairo, 2007.
- Karčić, Fikret, „Glavne tendencije u tumačenju šerijata u BiH 2000–2005“, *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, Sarajevo, 2011.
- Kruiniger, P., *Islamic divorces in Europe: bridging the gap between European and Islamic legal orders*, doktorska disertacija, Univerzitet Maastricht, 2014, <https://doi.org/10.26481/dis.20141217pk>.
- Munir, Muhammad Ahmad, "Development of *Khul'* Law: Legal, Judicial and Interpretive Trends in Pakistan", doktorska disertacija, McGill University, Montreal, 2020, <https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/pc289p330>.
- Kur'an s prevodom*, preveo: Besim Korkut, Kompleks Hadimul-haremejniš-šerifejniš-melik Fahd za štampanje Mushafi Šerifa, Medina, 1412. po H.
- Muratbegović, Hasib, *Tumač šeriatskih propisa hanefijskog mezheba o ženitbi, obitelji i nasljedstvu* (Zagreb: Naklada Ministarstva pravosuđa i bogoštovlja, 1944).
- Porodični zakon FBiH – Prečišćeni tekst, *Službene novine FBiH*, 35/05, 41/05 – ispr., 31/14 i 32/19 – odluka US.
- Porodični zakon RS, *Službeni glasnik RS*, 17/23 i 27/24, član 52/1.
- Porodični zakon BD, *Službeni glasnik BD BiH*, 23/07, član 39.
- Projekt „Tendencije u tumačenju šerijata u Bosni i Hercegovini kroz odgovore na postavljena pitanja u periodu 2000–2005. godina“, www.bosnjakinja.net.
- Projekt „Tendencije u tumačenju šerijata u Bosni i Hercegovini kroz odgovore na postavljena pitanja u periodu 2010–2015“, www.ehklus-sunne.ba.
- Projekt „Tendencije u tumačenju šerijata u Bosni i Hercegovini kroz odgovore na postavljena pitanja u periodu 2010–2015.“, www.num.com.
- Projekt „Tendencije u tumačenju šerijata u Bosni i Hercegovini kroz odgovore na postavljena pitanja u periodu 2000–2005. godina“, *Novi Horizonti*.
- Rapaport, Yossef *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005).

- Sonneveld, Nadia, „Divorce Reform in Egypt and Marocco: Men and Women Navigating Rights and Duties“, *Islamic Law and Society* XXVI, 2019, br. 1–2.
- Sonneveld, Nadia, „Khul‘: Local Contours of a Global Phenomenon“, *Islamic Law and Society*, XXVI, 2019, br. 1–2.
- Traljić, Nerimana i Bubić, Suzana, *Porodično pravo*, Magistrat, Sarajevo, 2001.
- Ustav IZ BiH, član 61,
https://islamskazajednica.ba/images/stories/Ustavi/Ustav_IZ-e_precisceni_tekst_2014.pdf.
- Ustavni sud BiH, U 62/01, 5–6. april 2002.
- Van Eijk, Esther, „Khul‘ Divorce in the Netherlands: Dutch Muslim Women Seeking Religious Divorce“, *Islamic Law and Society* XXVI, 2019, br. 1–2.
- Van Huis, Stijn Cornelis, „Khul‘ Over the Longue Durée: The Decline of Traditional Fiqh-Based Divorce Mechanisms in Indonesian Legal Practice“, *Islamic Law and Society*, XXVI, 2019, br. 1–2.
- Vatuk, Sylvia, „Extra-Judicial Khul‘ Divorce in India’s Muslim Personal Law“, *Islamic Law and Society*, XXVI, 2019, br. 1–2.
- Welchman, Lynn (ur.), *Women’s Rights & Islamic Family Law: Perspectives on Reform*, Zed Books, London and New York, 2004.
- Yilmaz, Ihsan, „Secular Law and the Emergence of Unofficial Turkish Islamic Law“, *Middle East Journal*, LVI, 2002, br. 1.
- Zantout, Mida R., *Khul‘: between Past and Present*, MA Thesis, McGill University – Institute of Islamic Studies, Montreal, 2006.
- Zuhajli (ez-), Vehbe, *El-Fikhul-islamijj ve edilletuh*, Darul-fikr, Damask, 1997, sv. VII.
- Wael B. Hallaq, *Uvod u islamsko pravo*, prijevod: Nedim Begović, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2022, str. 134–142.





AHMED HATUNIĆ

Građanski brak (al-zawāğ al-madani) u fikhu Evropskog vijeća za fetve i istraživanja

Ahmed Hatunić

direktor Behram-begove
medrese u Tuzli
hatunicahmed@hotmail.com

Originalni naučni rad

Prilježeno: 30. 9. 2024.
Prihvaćeno: 4. 12. 2024.

Ključne riječi

brak, šerijatsko pravo, Evropsko vijeće za fetve i istraživanja, supružnici, bračni ugovor, registracija braka, prava i dužnosti bračnih drugova, porodica, muslimanski zakoni o porodičnim odnosima, fikih, muslimanske manjine

Sažetak

U ovom radu bavit ćemo se statusom građanskog braka u fikhu Evropskog vijeća za fetve i istraživanja (EVFI) ali i pitanjima u vezi s obavezom registracije braka koji je sklopljen u skladu sa šerijatskim pravom što nalažu zakoni o porodičnim odnosima u većini arapskih zemalja. Status građanskoga braka i njegov odnos sa islamskim obradit će se kroz prizmu rezolucija, fetvi i preporuka Evropskog vijeća za fetve i istraživanja kao i putem odredbi porodičnih zakona više arapskih zemalja. Poticaj za pisanje ovoga rada nalazimo u negativnim iskustvima neregistracije braka u zemljama gdje su muslimani većina i gdje je u primjeni šerijatsko pravo u domenu porodičnih odnosa, u zemljama gdje su muslimani manjina na Zapadu ali i u Bosni i Hercegovini. Bilo gdje na Istoku ili Zapadu u današnjem vremenu nepostojanje zvanične registracije sklopljenog šerijatskoga braka koje priznaju države dovodi do čitavog niza zloupotreba od strane pojedinaca koje sa sobom nose mnoštvo loših posljedica po supružnike, djecu, njihovo izdržavanje te prava i dužnosti koje proizilaze iz braka, što se uglavnom kosi sa samom suštinom šerijatskoga prava, njegovim zadacima i intencijama.

Civil Marriage (al-zawāğ al-madani) in the Jurisprudence of the European Council for Fatwa and Research

الزواج المدني في فقه المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

Keywords:

marriage, Sharia law, European Council for Fatwa and Research, spouses, marriage contract, marriage registration, marital rights and duties, family, Muslim family law, fiqh, Muslim minorities

الكلمات المفتاحية:

الزواج، الشريعة، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، الأزواج، عقد الزواج، تسجيل الزواج، الحقوق والواجبات، الأسرة، قانون العلاقات الأسرية، الفقه، الأقليات المسلمة

Abstract:

This paper examines the status of civil marriage within the jurisprudence of the European Council for Fatwa and Research (ECFR), along with issues surrounding the requirement for the registration of marriages conducted under Sharia law, as mandated by family law in most Arab countries. The relationship between civil marriage and Islamic principles is explored through the resolutions, fatwas, and recommendations issued by the ECFR, along with relevant family law provisions from several Arab countries. The motivation for this study stems from the negative consequences of non-registration of marriages in countries where Muslims are the majority and Sharia law governs family matters, in Western countries where Muslims are a minority, and in Bosnia and Herzegovina. In contemporary contexts—whether in the East or the West—the lack of official state-recognized registration for Sharia-based marriages leads to various forms of its abuse by individuals, resulting in numerous negative repercussions for spouses, children, their support obligations, and the rights and responsibilities arising from marriage, which largely contradicts the essence, aims, and objectives of Sharia law.

ملخص:

سنتناول في هذا البحث مكانة الزواج المدني ومعاملته في فقه المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث مع المسائل المتعلقة بوجوب تسجيل الزواج الذي يتم إبرامه وفق الشريعة الإسلامية التي فرضتها أغلبية القوانين المتعلقة بالعلاقات الأسرية في معظم الدول العربية. ومن خلال منظور الفتاوى وقرارات وتوصيات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، وكذلك من خلال أحكام قوانين الأسرة في عدة دول عربية، ومدعومة بالتجارب السلبية لعدم تسجيل الزواج في الدول التي يعيش فيها المسلمون هم الأغلبية وحيث يتم تطبيق الشريعة الإسلامية في مجال العلاقات الأسرية، في البلدان التي يشكل فيها المسلمون أقلية في الغرب ولكن أيضاً في البوسنة والهرسك. في أي مكان في الشرق أو الغرب، في الوقت الحاضر، يؤدي غياب التسجيل الرسمي للزواج الشرعي، الذي تعترف به الدولة، إلى سلسلة كاملة من الانتهاكات من قبل الأفراد والتي تجلب معها العديد من العواقب السيئة على الأزواج والأطفال وإعالتهم، والحقوق والواجبات المترتبة على الزواج، والتي في أغلبها تتناقض مع جوهر الشريعة ومهامها ومقاصدها.

Uvod

Pitanje građanskog braka i njegovog statusa u zemljama gdje muslimani žive kao manjine naročito se aktualizira nakon procesa zakonskog propisivanja obavezne registracije braka i njegovoga razvoda u zemljama u kojima je u području porodičnih odnosa na snazi šerijatsko pravo. Zajednička osobina građanskog braka na Zapadu i registriranog braka, sklopljenog pred nadležnim organima većinski muslimanske države, jeste u činjenici da iza jednoga i drugog stoje ustanove države, sa svim svojim instrumentima i polugama putem kojih se mogu nametnuti određena prava i dužnosti i spriječiti zloupotrebe i nanošenje štete supružnicima i porodici, kao temeljnoj instituciji društva posebno, a cjelokupnom društvu općenito na posredan način. Prilikom dolaska u zapadne zemlje u nekom značajnijem broju tokom druge polovice dvadesetog stoljeća i kasnije, muslimani su sa sobom donijeli običaje i uvjerenja da se brak ne mora sklopiti niti registrirati pred zvaničnim organima bilo koje zemlje, nego je dovoljno da bračni ugovor u sebi objedini sastavne elemente (al-arkān¹), te da ispuni sve uvjete pravovaljanosti (šurūṭ al-šihḥa). Svoje običaje i uvjerenja nastojali su opravdati činjenicom da se u samim izvorima islama i knjigama šerijatskoga prava svih mezheba nije pominjala obaveza niti čak potreba ili preporuka sklapanja braka pred nadležnim državnim organima, koji bi imali obavezu da ga registriraju i izdaju zvaničnu potvrdu o njegovome sklapanju. U susretu s nemuslimanskim državama i njihovim zakonima koji nisu bili utemeljeni na šerijatskom pravu, ti njihovi običaji i uvjerenja bivali su još izraženiji, jer se ovaj puta radilo o pribjegavanju organima država koje nisu bile muslimanske i čiji zakoni nisu bili islamski. Zbog toga smatrali su dovoljnim da sklope brak u krugu prijatelja, uz prisustvo svjedoka i ispunjavanje drugih uvjeta, vodeći računa o sastavnim elementima bračnog ugovora

1 Transkripcija stručnih termina na arapskom jeziku u ovom radu bit će izvršena po pravilima Međunarodne transkripcije arapskog jezika *Deutsche Morgenländische Gesellschaft* (DMG). Lična imena i općepoznati termini islamskih nauka bit će napisani fonetskom transkripcijom, prilagođenoj duhu bosanskoga jezika.

shodno stavovima islamskih pravnika (al-fuqahā'), bez potrebe da pribjegnū zvaničnim ustanovama država u koje su se doselili. Formiranjem džemata i osnivanjem islamskih centara i džamija, ulogu sklapanja braka su postepeno preuzimali islamski centri i imami koji su u njima radili, poštujući pravila za sklapanje islamskog braka, ali nemajući uvjerenje da takav brak treba prethodno sklopiti pred zvaničnim organima država koje su im dale gostoprimstvo, da bi brak kao izuzetno važna ustanova imao svoje pravne posljedice u skladu sa zakonima. Takva uvjerenja postojala su kod nekih muslimana u Bosni i Hercegovini u vremenu komunističke vladavine. Prolaskom godina života u zapadnom svijetu iz takve prakse izrodilo se čitav niz manipulacija, zloupotreba, kršenja prava supružnika i rođene djece i golemih problema koji su nastali iz činjenice da je tako sklopljen brak pravno nepostojeći i da iz njega ne proizilaze zakonske i pravne posljedice, uključujući prava i dužnosti supružnika i njihovog potomstva.

Slični problemi nastaju iz neregistriranog braka bilo gdje u svijetu, bez obzira da li se radi o muslimanskim ili nemuslimanskim državama, što je činjenica koja je potakla savremene zakonodavce u muslimanskom svijetu da u zakonima o porodičnim odnosima obavežu građane na sklapanje ili razvod braka pred zvaničnim organima države, uz obaveznu registraciju i izdavanje dokumenta koji to potvrđuje.

Uporedo s tim, narastala je svijest muslimana na Zapadu, njihovih vjerskih autoriteta i institucija o potrebi da se brak sklopi pred organima države u kojoj žive, pa tek onda u islamskom centru u skladu sa šerijatskim pravom.

Zbog svega pomenutog, uloga Evropskog vijeća za fetve i istraživanja i njegovih rješenja po ovom pitanju je važna, jer građanski sklopljeni brak pred ovlaštenim organima evropskih zemalja priznaju i smatraju obavezom koja proizlazi iz činjenice da su muslimani građani tih zemalja u koje su dobrovoljno došli, pa stoga, radi opće i dobrobiti svojih porodica, moraju

pribjeći sklapanju braka ili proceduri njegovoga razvoda na način i u formi kako to propisuje važeći zakoni.

O ovoj temi i odnosu između vjerskoga i građanskog braka na bosanskom jeziku pisalo je više autora poput Nedima Begovića, Mustafe Hasanija, Muharema Štulanovića, Elvira Duranovića, Amile Svrake-Imamović, Dženete Omerdić, Borisa Krešića, Ervine Ibrahimović i Ene Morankić, Ehlimane Memišević... O ovoj temi davani su odgovori u zvaničnim fetvama Islamske zajednice u BiH te je bila predmetom neobjavljene doktorske disertacije autora ovoga rada.

Cilj ovoga rada je skrenuti pažnju na ulogu građanskog braka u zemljama gdje muslimani žive kao manjine na način da se ne može smatrati ništavnim i nepostojećim jer iz njega proizilaze pravne i druge posljedice naročito ako ne postoje šerijatskoppravne zapreke za njegovo sklapanje. Također, u radu će se jasno ukazati i na neprihvatljivost sklapanja islamskog braka u džamijama i islamskim centrima bez uvjerenja i potvrde o nepostojanju prethodno sklopljenoga građanskoga ili braka u šerijatskoppravnom smislu. Čest predmet zloupotrebe sa lošim posljedicama je sklapanje braka u šerijatskoppravnome smislu u džamiji ili islamskom centru bez ikakvoga registriranja ili uvjetovanja. U radu ćemo jasno doći do zaključka koji je u skladu s praksom Islamske zajednice u BiH da je potrebno prvo sklopiti građanski brak a tek nakon potvrde o njegovome uspostavljanju treba da se sklopi šerijatskoppravni bračni ugovor koji će također pratiti pismeno uvjerenje, što je praksa usklađena s odredbama Porodičnog zakona Federacije BiH koji ne dozvoljava sklapanje vjerskoga braka bez prethodno obavljenog građanskog vjenčanja i koji čak propisuje kaznu za vjerskog službenika koji obavi vjersko vjenčanje bez prethodno obavljenog građanskog vjenčanja.²

U radu ćemo nakon uvoda govoriti o statusu građanskog braka u fetvama i rezolucijama Evropskog vijeća za fetve i

2 Omerdić Dženeta, Krešić Boris, *Pravo na sklapanje vjerskog braka u Bosni i Hercegovini, Zbornik radova „Pravo, tradicija i promjene*, Istočno Sarajevo, 2020, str. 235–251.

istraživanja, potom o građanskom braku u rezolucijama međunarodnih akademija islamskog prava i porodičnim zakonima arapsko-muslimanskih zemalja. U posljednjem poglavlju pojasnit ćemo važno pitanje u vezi s ovom temom koje se tiče nadležnosti državnih organa i sudova nemuslimanskih zemalja nad muslimanima i na koncu formirati zaključak.

Građanski brak u fetvama Evropskog vijeća za fetve i istraživanja

Evropsko vijeće za fetve i istraživanja razmatralo je pitanje statusa građanskog braka (al-zawāğ al-madani), sklopljenog pred državnim autoritetom u skladu s važećim zakonima, u jednoj rezoluciji i trima fetvama. U jednoj fetvi tretiralo je pitanje običajnog braka (al-zawāğ al-‘urfi), što je tema koju ćemo također obraditi u ovome radu.

Vijeće je na drugoj redovnoj sjednici, koja je održana 1998. godine, na ovu temu donijelo fetvu³ pod naslovom *Da li je građanski bračni ugovor pravovaljan (al-ṣaḥīḥ)*, koja je nastala kao odgovor na pitanje o stanju čovjeka koji je živio sa ženom kitabijskom-sljedbenicom knjige (ahl al-kitāb) bez prethodno sklopljenog građanskog i šerijatskog braka. Potom je s njom sklopio građanski brak i iz tog braka je s njom dobio djevojčicu, a onda je želio da s njom sklopi šerijatski bračni ugovor. Osoba koja je postavila pitanje tražila je odgovor o mogućnosti registracije tog građanskog ugovora u sadašnjem vremenu na način da on bude priznat kao šerijatski bračni ugovor. Vijeće je odgovorilo da islamski centar može za tog čovjeka napisati dokument kao potvrdu i pojačanje već postojećeg građanskog ugovora. Ukoliko je već sklopljeni građanski ugovor ispunjavao uvjete pravovaljanosti, potvrda sklopljenog šerijatskog braka (vjenčani list šerijatskog

3 Qaraḍāwī (Al-) Yūsuf, *Al-qarārāt wa al-fatāwa al-ṣādira ‘an Al-Mağlis al-urubbī li al-iftā wa al-buḥūṭ munḍu ta’sisih 1997. ila al-dawra al-‘iṣrīn*, Al-Mağlis al-urubbī li al-iftā wa al-buḥūṭ, Dublin, 2013, str. 229, 230. Fetva br. 31/11/2 *Da li je građanski bračni ugovor pravovaljan (al-ṣaḥīḥ)*. (Druga redovna sjednica Vijeća koja je održana od 9. do 11. 10. 1998. u Dublinu, Republika Irska).

ugovora) treba da datira od datuma građanskog ugovora. Novi šerijatski ugovor mogu potvrditi svjedoci, ali Vijeće to ne smatra obaveznim, konstatirajući da u naknadnoj registraciji građanskog braka u formi islamskog nema ništa loše.⁴

Vijeće je u ovom slučaju zaključilo da nema potrebe za sklapanjem novog ugovora, sve dok je prethodni građanski ispunjavao uvjete valjanosti, uz obavezu nadležnog imama da uputi prijekor supružnicima i sugerira im da traže oprost od Uzvišenog Allaha zbog života u vanbračnoj zajednici prije sklapanja bilo kakvog bračnog ugovora. EVFI je usvojilo još jednu fetvu na temu građanskog braka u nešto specifičnijim osobnim okolnostima na svome 15. redovnom zasjedanju, koje je održano 2005. godine,⁵ pod naslovom *Sklapanje građanskog braka od strane udate žene sa drugim muškarcem u cilju ostvarenja prava na boravište u stranoj državi*. Vijeću je pitanje postavljeno o slučaju muslimanke – Engleskinje koja se udala za muslimana – Engleza putem šerijatskog bračnog ugovora koji nije registriran u općini. Njen muž je imao prijatelja Arapa koji je želio da ostvari pravo na boravak u Velikoj Britaniji, a kojeg je mogao ostvariti samo ukoliko stupi u brak s državljankom Velike Britanije. Stoga joj je njen muž, s kojim je u vjerski sklopljenom braku, predložio da se pred općinskim organima sklopi građanski ugovor, koji će je u zvaničnom smislu učiniti suprugom njegovog prijatelja Arapa, koji je uz zakonom propisanu proceduru i prisustvo svjedoka i sklopljen. Na predočenu dilemu, koja se ticala pravovaljanosti novog braka (al-*ṣiḥḥa*) i njegovog uticaja na njen prvobitni brak, Vijeće je odgovorilo: Bračni ugovor koji je sklopljen u općini je apsolutno ništavan ugovor (al-*bāṭil*) koji nema nikakve šerijatskopravne posljedice koje ima bilo kakav brak. Sve što je iz njega proizašlo je apsolutno ništavno (al-*bāṭil*), a muškarac koji ga je sklopio je grešnik – prijestupnik.

4 Ibid., str. 230.

5 Ibid., str. 294, 295, fetva 92/2/15 Sklapanje građanskog braka za udatu ženu s drugim muškarcem mimo njenog muža da bi ostvarila pravo na boravak u stranoj zemlji. (Petnaesto redovno zasjedanje koje je održano u Istanbulu, Republika Turska, u periodu od 29. juna do 3. jula 2005).

Također, svi oni koji su učestvovali u olakšavanju i upotpunjenju tog ugovora, znajući da se radi o udatoj ženi, saučesnici su u grijehu i prekršitelji Allahovih granica, shodno riječima Uzvišenog, Koji zabranjuje stupanje u brak s već udatim ženama: **Zabranjuju vam se: matere vaše, i kćeri vaše, i sestre vaše, i sestre očeva vaših, ... i udate žene**^{6...7}

Uzvišeni je u navedenom ajetu zabranio stupanje u brak s udatom ženom (al-muḥṣana), sve dok je u braku. Vijeće je u ovoj fetvi kritiziralo stav nekih ljudi koji misle da sklapanje braka u općini ne čini bračni ugovor pravovaljanim (al-ṣaḥiḥ), pa ga lahko shvataju i uzimaju misleći da je pravovaljan samo onaj bračni ugovor koji se sklopi u džamiji ili islamskom centru, što je pogrešno razumijevanje. Naprotiv, ma o kakvom braku se radilo, tvrdi Vijeće, ukoliko sadržava sastavne elemente (al-ar-kān) i ispunjava uvjete (al-šurūṭ), onda je to pravovaljan bračni ugovor. Navedeni brak, sklopljen u općini, bio bi pravovaljan da je dotična žena bila neudata (ġayr al-mutazawwiġa).

Svaki bračni ugovor sklopljen na ovakav način je:

- apsolutno ništavan (al-bāṭil);
- obaveza je da se on prekine i da se ne održava na bilo koji način;
- obaveza je da se u najbržem mogućem vremenskom roku proglasi nevažećim zakonitim sredstvima, zbog toga što proizvodi pravne posljedice sa stanovišta pozitivnih zakona i zbog toga što se radi o ugovoru koji ima obligacionu formu sa stanovišta zakona zemlje u kojoj žive.

Vijeće je na kraju ove fetve zaključilo da *nije dozvoljeno navedeni, prezira vrijedan, čin koji dozvoljava zabranjene stvari (al-muḥarramāt) pravdati potrebom osobe za sticanjem boravka u stranoj zemlji i time narušavati pravila šerijatskog prava, oduzimati prava drugih ljudi i komplicirati njihove živote. Obaveza je*

6 Ibid., str. 295.

7 En-Nisa, 23, 24.

da musliman izbjegava slične radnje koje počivaju na varkama i lažima.⁸

Na istoj 15. redovnoj sjednici Vijeća, donesena je još jedna fetva,⁹ slična prethodnoj, pod naslovom: *Problem žene koja je u građanskom braku zbog pomaganja muškarcu u stjecanju prava na boravak, za vrijeme čijeg trajanja je sklopila novi brak s drugim čovjekom u islamskom centru*, a koja daje odgovor na problem žene koja se udala za muslimana putem građanskog bračnog ugovora, uz nadoknadu radi pomaganja u pribavljanju prava na boravak muškarcu s kojim se nikada poslije nije srela i o kome ništa nije znala. Ona se potom upoznala s mladićem-muslimanom, s kojim je sklopila šerijatski brak u jednom od islamskih centara. Dotična žena je pitala da li je taj njen čin dozvoljen i u skladu sa šerijatskim pravom?

Vijeće je odgovorilo da to što je žena uradila nije dozvoljeno. *Što se tiče prvog braka, njegovi nositelji su griješni, iako je on sam po sebi pravovaljan. Ugovor koji je sklopljen u islamskom centru kasnije s drugim čovjekom je apsolutno ništavan ugovor (al-bāṭil), iako se naziva islamskim.*¹⁰

Vijeće je po ovom pitanju zaključilo da to nije islamski brak, pa je potrebno prekinuti s onim što je on učinio dozvoljenim, dok se ne okonča prvobitni bračni ugovor koji je registriran od strane države ili dok se ne desi zakonom priznati razvod dotičnog braka.

Samo nakon toga žena može stupiti u brak s osobom koju je odabrala, pošto onaj koji je prethodno sklopljen u islamskom centru ne važi, jer se žena vjenčala s drugom osobom u vremenu u kojem je već bila u braku. Navedeni propis odnosi se na

8 *Al-qarārāt wa al-fatāwa al-šādīra...*, nav. dj., str. 295. Fetva 92/2/15 *Sklopanje građanskog braka za udatu ženu sa drugim muškarcem mimo njenog muža da bi ostvarila pravo na boravak u stranoj zemlji*. (Petnaesto redovno zasjedanje, koje je održano u Istanbulu, Republika Turska, u periodu od 29. juna do 3. jula 2005).

9 *Al-Qarārāt wa al-fatāwa al-šādīra...*, nav. dj., fetva broj 93/3/15, *Problem žene koja je u građanskom braku zbog pomaganja muškarcu u stjecanju prava na boravak za vrijeme čijeg trajanja je sklopila novi brak s drugim čovjekom u islamskom centru*, str. 295, 296. (Petnaesto redovno zasjedanje koje je održano u Istanbulu, Republika Turska, u periodu od 29. juna do 3. jula 2005).

10 *Ibid.*, str. 296.

dotičnu ženu, čak i onda kada se između nje i osobe s kojom je sklopila građanski brak nije desilo ništa osim potpisivanja bračnog ugovora i preuzimanja dokumenata koji o tome svjedoče. Vijeće konstatira da je takvu radnju Uzvišeni Allah zabranio (ḥarrāmallah) u Svojoj Knjizi, kada je nabrajajući zabranjene kategorije žena kazao: **Zabranjuju vam se: matere vaše, i kćeri vaše, i sestre vaše i sestre očeva vaših, ... i udate žene...**¹¹ To su žene koje već imaju svoje muževe.

U završnom dijelu fetve, Vijeće podsjeća da odgovorni ljudi u islamskim centrima imaju obavezu da se boje Uzvišenog Allaha i da ne provode sklapanje bračnog ugovora osim kada dobiju potvrdu (al-tawāṭuq) da žena prethodno nije sklopila brak pred općinskim ili nekim drugim nadležnim organima.

Na 15. redovnoj sjednici Vijeća, koja je održana 2005. godine, donesena je još jedna fetva¹² koja se na neki način tiče i građanskog braka, ukazujući na probleme koji mogu nastati onda kada brak nije registriran kod nadležnih organa. Otac je postavio pitanje Vijeću o slučaju svoje kćeri koja je bila udata za mladića Arapa, koji je studirao u njihovoj zemlji, nakon čega se s njim razišla, a on je napustio zemlju s namjerom da joj pošalje dokument o jednostranom razvodu braka (al-ṭalāq), koji joj nikada nije poslao. Nakon izvjesnog vremena njenu ruku zatražio je drugi čovjek, pa je ona otišla s njim kod imama džamije, koji je obavio šerijatsko vjenčanje između njih dvoje a pri tome nije obavijestila imama džamije o svome prvom braku. Na pitanje o statusu toga braka i mogućim izlazima iz nastalih problema, Vijeće je odgovorilo da se ovdje radi o situaciji u kojoj je žena sklopila brak s drugim čovjekom dok je još bila u braku s prvim, što je činjenica koja njen drugi sklopljeni brak čini apsolutno ništavnim (al-bāṭil) i nepravovaljanim (ġayr ṣaḥīḥ), a nju grešnicom i neposlušnicom naspram Božijih zakona, kao i

11 En-Nisa, 23, 24.

12 *Al-Qarārāt wa al-fatāwa al-ṣādīra...*, nav. dj., str. 296, 297. Fetva broj 94/4/15 Žena koja je sklopila novi brak za vrijeme trajanja postojećeg. (Petnaesto redovno zasjedanje, koje je održano u Istanbulu, Republika Turska, u periodu od 29. juna do 3. jula 2005).

svakoga onoga ko je znao za njeno stanje, a ipak je podržao u njenom postupku.

*Taj drugi brak joj je zabranjen, a zabranjen je i njenom novom mužu, jer je Uzvišeni Allah zabranio brak s udatim ženama, riječima: **Zabranjuju vam se: matere vaše, i kćeri vaše, i sestre vaše, i sestre očeva vaših, ... i udate žene**¹³ ...¹⁴*

Obaveza je, tvrdi se u ovoj fetvi, da novi supružnici prestanu sa svakom vezom, koja je proistekla iz tog bračnog ugovora. Ukoliko bi se bračna veza i spolni odnosi među njima nastavili i nakon ovoga objašnjenja, oni bi bili tretirani kao bludnici (al-zāniyān). Bilo kako bilo, shodno stavu Vijeća u ovoj fetvi, oni imaju obavezu da učine pokajanje Uzvišenom Allahu (al-tawba), dotična žena nije dozvoljena drugom muškarcu, sve dok se ne rastavi sa svojim prvim mužem s kojim je veže bračni ugovor koji još uvijek traje. Vijeće sugerira ženi da treba raditi na dobivanju jednostranog razvoda od strane muža (al-ṭalāq), ili sporazumnog razvoda braka na vlastiti zahtjev, uz materijalnu naknadu ili odustajanje od mehra (al-ḥul‘), ili da zahtijeva sudsko razvrgnuće svoga prvoga braka (al-faṣḥ), da bi se on na legalan način okončao.

Tek nakon toga, ukoliko bude željela, može se udati za drugog čovjeka nakon isteka propisanog perioda čekanja nakon razvoda (al-‘idda) od svoga zakonitog muža.

Građanski brak u rezolucijama Evropskog vijeća za fetve i istraživanja

Na 27. redovnoj sjednici *EVFI* predloženo je istraživanje pod naslovom *Rješavanje nekih problema iz područja porodičnih odnosa na Zapadu putem sinteze između šerijatskih propisa i vladavine evropskih zakona*, kojeg je pripremio član Vijeća dr. Džasir ‘Avde, te je, nakon rasprave i analize po pitanju statusa građanskog

13 Ibid, str. 296, 297.

14 En-Nisa, 23, 24.

braka i razvoda, Vijeće donijelo rezoluciju¹⁵ pod naslovom: *Registracija i dokumentirana potvrda bračnih ugovora pred nadležnim organima:*

- *Muslimani u Evropi imaju obavezu da se nužno pridržavaju pravila registracije i dokumentirane potvrde braka i njegovog razvoda pri organima koji su za to nadležni, čime će njegova forma postati izvršna, na način da iz njega proizlaze pravne posljedice.*
- *Obaveza je da se hitno pristupi zakonskom reguliranju brakova, koji su neregistrirani i nepotvrđeni od nadležnih državnih organa, da bi se sačuvala zakonska i imovinska prava žene, prava djece, porodica, i međusobni odnosi njenih članova.*
- *Vijeće preporučuje (yūṣī) imamima, nadležnim u islamskim centrima, i općenito muslimanima Evrope, da ne sklapaju šerijatske brakove prije registracije i potvrde braka pred državnim građanskim organima, osim onda kada to sam zakon dotične države dozvoljava.*
- *EVFI poziva evropske države da olakšaju izdavanje zakonskih rješenja koja će muslimanima omogućiti da čuvaju svoje vjerske posebnosti vezane za porodicu.*
- *Vijeće potvrđuje svoju prethodnu odluku (20/4) o formiranju komisije, sastavljene od učenjaka šerijatskog i pozitivnog prava, koja će napraviti prikladnu formu dokumenta koji će se pridodati građanskom bračnom ugovoru. Također, Vijeće je odlučilo da ta šerijatska i pravna komisija izradi upotpunjeni fikhski sistem za muslimanske porodice u Evropi, koji će uvažiti šerijatske i pravne aspekte u problemima muslimanske porodice od rađanja (*al-wilāda*), potomstva (*al-nasab*), nasljedstva (*al-mīrāt*) i oporuke (*al-waṣīyya*).¹⁶*

15 Rezolucija br. 27/3, *Bi ša'n tawṭīq 'uqūd al-zawāğ*, Al-Bayān al-ḥitāmī li al-dawra al-sābi'a wa al-īšrīn. <https://www.e-cfr.org/%D8%A7>. (Posjećeno 1. 10. 2024).

16 Ibid.

U svojoj rezoluciji¹⁷ na 20. redovnoj sjednici, koja je održana 2010. godine, Vijeće je donijelo odluku vezanu za običajni brak (al-zawāḡ al-‘urfi), a to je brak koji ispunjava šerijatskopravne uvjete i sastavne elemente (al-arkān wa al-šurūt), samo što nije registriran kod nadležnih zvaničnih vlasti. Vijeće je preporučilo muslimanima da se ne zadovoljavaju samo šerijatskim bračnim ugovorom ili samo građanskim brakom, nego da obave i jedan i drugi. Zadovoljavanje samo običajnim neregistriranim brakom dovodi do gubljenja prava jedne od strana u bračnom ugovoru zbog njegovog nedokumentiranja. Isto tako, građanski brak ima svoje nedostatke po pitanju uvjeta i sastavnih elemenata u šerijatskopravnom smislu, jer ima neke posljedice koje su u suprotnosti sa šerijatskim pravom. Vijeće preporučuje formiranje komisije, sastavljene od eksperata šerijatskog i pozitivnog prava, koja će izraditi formu podesnog dokumenta koji će se pridodati građanskom bračnom ugovoru.¹⁸

Građanski brak u rezolucijama međunarodnih akademija islamskog prava i porodičnim zakonima arapsko-muslimanskih zemalja

Akademija islamskog prava (Al-Maḡma‘ al-fiqhī al-islāmī) pri Rabiti u Mekki (Rābiṭa al-‘ālam al-islāmī) preuzela je fetvu od Akademije islamskog prava (Maḡma‘ al-fiqh al-islāmī al-duwalī) pri organizaciji Islamske konferencije (Munazzama al-mu’tamar al-islāmī) iz Džide, koja nalaže muslimanima da prilikom razvoda ili sklapanja šerijatskih brakova uzmu u obzir zakone zemalja u kojima žive, da bi osigurali poštivanje prava ljudi. Također, Akademija sugerira da šerijatskom razvodu braka treba prethoditi odluka nadležnog suda o građanskom razvodu, osim ukoliko zakoni dotične države dozvoljavaju islamskim centrima da provode proceduru šerijatskog razvoda braka. Nakon

17 *Al-Qarārāt wa al-fatāwa al-šādīra...*, nav. dj., rezolucija broj 20/4/94, *Običajni brak*, str. 180. (Dvadeseto redovno zasjedanje, koje je održano u Istanbulu, Republika Turska, u periodu od 24. do 27. juna 2010).

18 Ibid.

odluke građanskih organa, supružnici treba da se obrate islamskom centru gdje će u skladu sa šerijatskim pravom potvrditi prethodni sudski razvod braka.¹⁹

Iako se rezolucija obje akademije islamskog prava odnosi uglavnom na razvod braka, cjelokupan kontekst rezolucije koja govori o priznavanju i nužnosti građanskog razvoda pred sudovima Zapada nedvosmisleno ukazuje na to da Akademija islamskog prava pri organizaciji Rabita i Akademija islamskog prava pri Organizaciji islamske konferencije u Džidi prihvataju građanski brak, iako se ne bave, na detaljan način, dozvolom ili potrebom njegovog sklapanja u svojim odlukama.

Sirijski porodični zakon nalaže da se namjera sklapanja braka mora prijaviti nadležnom sudiji. Tom prilikom će supružnici priložiti sve zakonom propisane dokumente koje taj zakon nabraja. Nakon toga, nadležni sudija je dužan u što kraćem roku (krajnji rok deset dana) dozvoliti sklapanje bračnog ugovora. Prilikom sklapanja tog ugovora, shodno ovom zakonu, izdaje se zvanični dokument (šakk al-zawāğ) koji obavezno sadržava puno ime i prezime supružnika, adresu stanovanja, vrijeme i mjesto sklapanja braka, puna imena i prezimena svjedoka, iznos vjenčanog dara (al-mahr), s naznakom da li se radi o vjenčanom daru s trenutnim (al-mu'ağğal) ili odgođenim plaćanjem (al-mu'ağğal), potpis supružnika, ovlaštene osobe za sklapanje braka (al-ma'dūn) i potvrdu sudije (tašdīq al-qādi). Nakon svega toga se brak uvodi u poseban registar brakova, a kopija izvoda iz tog registra se šalje birou za civilne poslove u roku od deset dana od sklapanja ugovora. Sirijski zakon o porodičnim odnosima nalaže da su sve procedure, izdati dokumenti i potvrde vezani za brak oslobođeni bilo kakvih plaćanja.²⁰

19 Mağma' al-fiqh al-islāmi, *Qiyām al-marākiz al-islāmiyya bi taṭlīq zawāğ al-muslimīn wa mā yanbağī ittihādūh ida tamma ṭalāq min maḥkama ġayr al-muslima*, 19. sjednica, rezolucija broj 3, od 8. 11. 2007. godine. <http://www.themwl.org/web/%D8%A3%>. (Posjećeno 1. 10. 2024).

20 Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣiyya fi Sūriya, raqam 59 li sana 1953, članovi 40–46. <http://parliament.gov.sy/arabic/index.php?node=201&nid=11333&ref=tree&> (Posjećeno 1. 10. 2024).

Egipatski pravilnik o radu matičara (lā'iḥa al-ma'dūnīn) predviđa detaljne procedure koje se moraju ispoštovati prilikom sklapanja braka ili registracije razvoda, koji se obavezno unose u zvanične registre, uz dobivanje zvaničnog dokumenta (al-waṭīqa al-rasmiyya) koji o tome svjedoči. Prije toga, budući supružnici su dužni priložiti sve pravilnikom potrebne dokumente za sklapanje bračnog ugovora.²¹

U jordanskom zakonu o porodičnim odnosima stoji da je vjerenik (al-ḥātib) dužan obavijestiti nadležnog sudiju ili onoga ko je za to od njega ovlašten o namjeri sklapanja braka. Sudija će sklapanje braka potvrditi zvaničnim dokumentom (al-waṭīqa al-rasmiyya). Ukoliko bi se brak sklopio bez potvrde zvaničnog organa, supružnici i svjedoci bili bi kažnjeni zakonom predviđenom kaznom u iznosu od 200 jordanskih dinara. Ovlaštena osoba za sklapanje braka (al-ma'dūn), koja bi izvršila vjenčanje bez izdavanja zvaničnog dokumenta koji o tome svjedoči, kaznit će se shodno jordanskom zakonu propisanom kaznom od 400 jordanskih dinara.²²

U porodičnom zakonu Kraljevine Bahrein se u 16. članu nalaže da se bračni ugovor mora potvrditi zvaničnim dokumentom, izdatim od strane nadležnih državnih organa. Isti član zakona dozvoljava potvrdu već postojećeg neregistriranog braka, ukoliko se on na zakonit način dokaže.²³ Obaveza registracije braka i izdavanje dokumenta nalaže se i u katarskom porodičnom zakonu (član 10), zakonu Ujedinjenih Arapskih Emirata (član 27), Kuvajta (član 26 i 41), a obaveza registracije razvoda braka u zakonu Sultanata Oman (član 88–94).

21 Lāiḥa al-ma'dūnīn ṣādira 15.8.2000. bi qarār wazīr al-'adl raqam 1727 li sana 2000, članovi 1–47. <http://www4.uninsubria.it/on-line/home/naviga-per-tema/ricerca-scientifica/centri-di-ricerca/centro-di-ricerca-religioni-diritti-ed-economie-nello-spazio-mediterraneo-redesm/documento316194.html>. (Posjećeno 1.10. 2024).

22 Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣiyya fī Al-Urdun, raqam 36 li sana 2010, član 36, stav 1–3. <http://www.farrajlawyer.com/viewTopic.php?topicId=153>. (Posjećeno 1. 10. 2024).

23 Qānūn al-usra li Mamlaka al-Baḥrayn, al-qānūn raqam 19 li sana 2009, član 16. <http://www.moj.gov.bh/default7850.html?action=article&ID=1620>. (Posjećeno 1. 10. 2024).

Irački zakon o porodičnim odnosima iz 1959. godine također zahtijeva sklapanje braka pred nadležnim sudom i izdavanje dokumenta koji o tome svjedoči, propisujući kaznu zatvora ne manju od šest, a ne veću od dvanaest mjeseci, kao i novčanu kaznu u iznosu ne manjem od 300 iračkih dinara, a ne veću od 1000, za svakoga ko sklopi brak izvan nadležnog suda.²⁴ Jordansko i iračko porodično zakonodavstvo je po pitanju obavezivnja na registriranje braka otišlo najdalje, propisujući kazne za one koji tu obavezu ne ispune, što ima za cilj dokidanje običajnih brakova koji se sklope izvan nadležnih institucija države i bez potvrde o sklapanju, koji su u ovim, ali i u svim drugim zemljama, uzrokovali čitav niz problema i manipulacija koje su se odnosile uglavnom na suprugu i njeno buduće potomstvo.

Nakon svega navedenoga, konstatiramo da EVFI priznaje građanski sklopljeni brak koji ispunjava šerijatskopravne uvjete, ne uslovljavajući čak sklapanje novoga šerijatskoga ugovora ukoliko nije sklopljen uporedo s građanskim, nego se zadovoljava upisom toga braka u registar šerijatskih vjenčanja i izdavanjem vjenčanoga lista na datum kada se desilo sklapanje građanskoga ugovora. Također, Vijeće u svojim odlukama negira bilo kakvu mogućnost neprihvatanja građanskog braka, osim ukoliko se radi o braku sa zabranjenim kategorijama ljudi, niti dozvoljava sklapanje novog šerijatskog ugovora, bez obzira na razloge i okolnosti, osim ako postoji potvrda o okončanju prethodnog građanskog braka. U svojim fetvama koje je izdalo, Vijeće je opozvalo nove brakove žena koje nisu okončale proceduru razvoda svoga prethodnog građanskog braka, naglašavajući da je građanski brak punovažan, iz kojeg proizilaze pravne i druge posljedice.

U svojoj posljednjoj odluci po ovom pitanju iz novembra 2017. godine, Vijeće eksplicitno obavezuje muslimane u Evropi da, prije sklapanja šerijatskog, sklope građanski brak pred

24 Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣiyya fi 'Irāq raqam 188 li sana 1959, član 10, stav 1-5, član 11, stav 1, 2. <http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=5322d5ae4> (Posjećeno 1. 10. 2024).

nadležnim organima država u kojima borave, čime će se zaštititi prava svih strana u braku i njihovoga potomstva. Islamskim centrima i imamima džamija, u istoj odluci Vijeća, preporučeno je da ne provode proceduru šerijatskog vjenčanja prije potvrde o već obavljenom građanskom vjenčanju.

Navedene odluke potvrđene su i odlukom Akademije islamskog prava pri Rabiti iz Meke, koja je preuzela odluku Akademije islamskog prava pri Organizaciji islamske konferencije iz Džide, gdje se na jasan način potvrđuje nužnost sklapanja građanskog braka i provođenje građanskog razvoda, kao i poštivanje zakona zemlje u kojoj muslimani žive, uz potrebu poštivanja šerijatskih propisa.

Uporište za takve odluke Vijeća nalazimo u zakonima arapskih zemalja koje na manje ili više eksplicitan način zahtijevaju sklapanje braka pred nadležnim državnim organima i izdavanje dokumenta koji o tome svjedoči.

Nadležnost državnih organa i sudova nemuslimanskih zemalja nad muslimanima

Jedna od dilema muslimanskih manjina na Zapadu tiče se dozvole ili zabrane da muslimani prihvate mogućnost da organi i sudovi nemuslimanskih država mogu donositi odluke koje se odnose na muslimane, iz čega prozlaži i dilema oko njihovog prihvatanja i implementacije.

Postoji grupa učenjaka koji osporavaju jurisdikciju zakona na Zapadu nad muslimanskim personalnim odnosima koji uključuju brak i razvod braka, smatrajući to dijelom vladavine i nadređenosti nad muslimanima (al-wilāya). Oni sudstvo smatraju dijelom vlasti i gospodarenja nad muslimanima, tako da presude ili procese koje vodi sudija ili njegov predstavnik koji sklapa građanski brak ili dosuđuje razvod, a koji obično nije musliman, smatraju nepostojećim i tretiraju ih kao da se nisu

desili. Za taj svoj stav nalaze uporište u riječima Uzvišenog: **Allah neće dati krivovjercima nad pravovjernima prilike nikakve.**²⁵

Valja napomenuti da kontekst ajeta ukazuje na govor o lice-mjerima i njihovome statusu u odnosu prema vjernicima: **One koji iščekuju šta će s vama zbiti se, pa kažu, ako vam od Allaha pobjeda stigne: “Zar uz vas ne bijasmo?!”, a ako krivovjercima nešto zapadne, vele: “Zar vam nismo pomogli da pobijedite i nismo li odbili od vas krivovjernike?!” Allah će vam suditi na Dan ustanuća, sigurno je, i Allah neće dati krivovjercima nad pravovjernima prilike nikakve.**²⁶

Ako čak prenebregnemo kontekst ajeta, njegova opća formulacija u zadnjoj tvrdnji ne negira bilo kakav put, priliku (sa-bīl) ili vlast (sulṭa) nevjernika nad vjernicima, naročito onda kada se radi o vlasti koja uređuje društvo u kojem žive ljudi različitih vjerskih opredjeljenja, da bi se obezbijedila njihova građanska prava i obaveze. Ovdje se ne radi o vladavini u čisto obredoslovnom smislu, kao što je slučaj s predvođenjem u namazu (al-imāma). Također, postoje fetve *Stalne komisije za fetve* u Kraljevini Saudijskoj Arabiji o navedenom pitanju u kojima se kaže da muslimanu nije dozvoljeno da pribjegava onima koji sude po svjetovnim zakonima, osim kada to nalaže nužda (al-ḍarūra), kao kada u nekoj zemlji nema sudija koji sude po šerijatskom pravu. U svome završnom saopćenju-deklaraciji, Vijeće islamskih pravnika Sjeverne Amerike, sa sjednice koja je održana u Kraljevini Danskoj, u saradnji sa organizacijom Rabita, po ovom pitanju je zauzelo sljedeći stav: *Daje se olakšica za pribjegavanje organima suđenja svjetovnog prava kada je to put za stjecanje određenog prava ili otklanjanje nepravde u zemlji u kojoj se ne sudi po šerijatskom pravu.*²⁷

25 En-Nisa, 141. Ovo je prijevod ajeta dr. Esada Durakovića koji je bliži originalnom tekstu, a koji odgovara ovoj prilici. *Kur'an s prijevodom na bosanski jezik*, preveo s arapskog jezika Esad Duraković, Svjetlost, Sarajevo, 2004, str. 101.

26 En-Nisa, 141 (cjelokupni ajet), ibid., str. 101.

27 Al-Bayān al-ḥitāmi li al-mu'tamar al-tāni li Mağma' fuqahā' al-šari'a bi Amrika, al-mun'aqid fi fatra min 22-25. juna 2004. <https://islamqa.info/ar/127179>. (Posjećeno 1. 10. 2024).

Dr. Džasir 'Avde smatra da ćemo, ukoliko se vratimo islamskim tekstovima naći da ne postoji tekst koji određuje vjeru sudije (al-qādi), pa čak i vjeru svjedoka (al-šāhid) u porodičnim odnosima, ali i u drugim oblicima suđenja. Uzvišeni kaže: **O vjernici, kada vam se približi smrt, prilikom davanja oporuke neka vam posvjedoče dvojica pravednih rođaka vaših ili neka druga dvojica, koji nisu vaši – ako ste na putu, a pojave se znaci smrti...**²⁸ Također, i hadisi koji ukazuju na nužnost pravednosti svjedoka ne ukazuju ničim na vjeru svjedoka, niti na to da nemusliman ne može biti pravedan.²⁹

Ne postoji hadis Allahovog Poslanika, s.a.v.s., koji eksplicitno odbija svjedočenje nemuslimana o muslimanima, već postoji hadis koji govori o suprotnom, da je Poslanik, s.a.v.s., primio svjedočenje nemuslimana o pravu muslimana. Ibn Abbas priповijeda: *Izašao je čovjek iz plemena Benu Sehm s Temimom el-Darrijem i Adi b. Bedaom, pa je umro čovjek iz plemena Benu Sehm u zemlji u kojoj nema muslimana. Kada su došli s njegovom zaostavštinom, izgubili su pehar od srebra, ukrašen zlatnim listovima, pa je Poslanik, s.a.v.s., tražio od njih dvojice (koji nisu bili muslimani) da se zakunu.*³⁰

Navedeni hadis ukazuje na to da je vjera svjedoka sekundarna, a ne primarna stvar u procesu svjedočenja.³¹

Bilo kako bilo, i šta god bila istina po pitanju vjere sudije, važno je napomenuti da u današnjem vremenu uloga sudije nije presudna, nego vlast i uloga zakona, jer sudija na Zapadu samo implementira već napisane zakone. U ovom slučaju se radi o vladavini zakona, a ne o vladavini sudije, bio on musliman ili nemusliman. U gotovo svim zemljama današnjice postoje zakoni koji su u suglasju sa šerijatskim pravom, ali i oni koji to nisu, pa čak i u zemljama s većinski muslimanskim stanovništvom.

28 El-Maide, 106.

29 Ğāsir 'Awda, *Mu'ālaĝa muškilāt al-aḥwāl al-šaḥṣiyya fī al-ġarb bi ğam'i bayna al-aḥkām al-šar'iyya wa sulṭa al-qānūn*. (Referat izložen na 27. zasjedanju EVFI u Istanbulu, Republika Turska, od 7. do 11. novembra 2017. godine), str. 10, 11.

30 Hadis bilježe Bejkehi (20011), Tirmizi (3060), Ebu Davud (3606) i Darekutni (4209).

31 Ğāsir 'Awda, *Mu'ālaĝa muškilāt...*, nav. dj., str 11.

Oni koji spore pribjegavanje nadležnim organima Evrope u rješavanju pitanja porodičnih odnosa pozivaju se na konsenzus uleme (al-iğmā') po pitanju ništavnosti suđenja pred sudovima koji ne sude po šerijatskom pravu, koji Džasir 'Avde odbacuje, uz tvrdnju da su veliki učenjaci ummeta tokom njegove historije konstatirali da je obaveza muslimana u slučaju kada nema šerijatskih sudova da pribjegnju presudama sudova koji postoje, uvažavajući činjenično stanje i ostvarujući interese ljudi, a izbjegavajući nanošenje štete prema njima, što nužno proizlazi iz nepostojanja izvršnog suđenja među ljudima.³²

Fetvu o pravosnažnosti razvoda koji dosudi sudija nemusliman u zemljama gdje su muslimani manjina dali su rahmetli Šejh Fejsal Mevlevi³³ kao i Šejh Jusuf el-Karadavi³⁴, predsjednik EVFI. U jednoj svojoj rezoluciji, EVFI je dozvolilo prihvatanje presude sudije nemuslimana o razvodu braka muslimana zbog nepostojanja muslimanskog sudstva, iako u osnovi muslimani ne treba da pribjegavaju suđenju nemuslimana. Ukoliko je musliman sklopio građanski brak shodno zakonima zemlje u kojoj živi, ne preostaje mu ništa drugo nego da ispoštuje odluku sudije-nemuslimana o razvodu braka. Prihvatanje odluke nemuslimanskog sudstva dozvoljeno je iz ugla pribavljanja koristi i izbjegavanja štete radi sprečavanja pravnog haosa, na što ukazuju stavovi više velikih učenjaka, poput Izza b. Abdusselama, Ibn Tejmije i El-Šatibija.³⁵

U najkraćem obliku na ovu dilemu ćemo odgovoriti, naglašavajući da je pitanje nadležnosti nemuslimanskih država, organa i sudova nad muslimanima riješeno onoga momenta kada su muslimani i njihova ulema prihvatili mogućnost života u nemuslimanskim sredinama i pod vlašću nemuslimanskih vladara. S obzirom na to da je savremena ulema gotovo bez izuzetka

32 Ibid., str. 12.

33 Rezolucija EVFI, broj 3/5/15, koja je publicirana na 5. sjednici EVFI u Dublinu, Republika Irska.

34 Serijal na TV El-Džezira, Šerijat i život, Fikh muslimanskih manjina na Zapadu, 16. 5. 1999. godine.

35 *Al-Qarārāt wa al-fatāwa al-šādīra...*, nav. dj., rezolucija broj 5/3/15, Propis o razvodu sudije nemuslimana, str. 48.

to prihvatila, gotovo bez izuzetka od strane savremene uleme, nužno je prihvatiti i jurisdikciju organa i sudova tih država, ukoliko nije od strane istog zakonodavstva propisano drugačije u području porodičnih i drugih odnosa, uz obavezu primjene šerijatskih propisa u onoj mjeri u kojoj je to moguće. Sva eventualna nesuglasja moguće je riješiti usklađivanjem šerijatskih propisa sa zakonskim normama na Zapadu, čime će se osigurati prava ljudi i spriječiti zloupotrebe koje proizlaze iz nedokumentiranja braka i njegovog razvoda.

Zaključak

Evropsko vijeće za fetve i istraživanja u svojim odlukama eksplicitno obavezuje muslimane u Evropi da prije sklapanja šerijatskog braka sklope građanski brak pred nadležnim organima država u kojima borave, čime će se zaštititi prava svih strana u braku i njihovog potomstva. Islamskim centrima i imamima džamija, u istim odlukama Vijeća, preporučeno je da ne provode proceduru šerijatskog vjenčanja prije potvrde o već obavljenom građanskom vjenčanju. Intencija EVFI po pitanju obaveze registracije braka pred nadležnim organima, čak i onda kada se radi o državnim organima nemuslimanske zemlje, što je slučaj sa svim zemljama Evrope, istovjetna je onoj koju imaju svi porodični zakoni arapskih zemalja, zasnovani na šerijatskom pravu ili pravilnik o radu matičara, kao što je slučaj u Egiptu, u kojima se jasno nalaže obavezno registriranje braka i njegovog razvoda i izdavanje dokumenta koji o tome svjedoči.

Navedeni stavovi EVFI i odredbe porodičnih zakona arapskih zemalja u suglasju su s odredbama, praksom i pravilima Islamske zajednice u BiH koji nalažu obavezu prethodnog sklapanja građanskog braka prije provođenja procedure šerijatskoga vjenčanja, što će sve sudionike i aktere šerijatskoga vjenčanja udaljiti od zloupotreba i približiti intencijama islamskoga braka koje podrazumijevaju stabilnost, mir, sigurnost, pravdu i poštovanje prema supružnicima i njihovom potomstvu. Veoma je važna odluka EVFI o priznanju građanskoga braka i razvoda na

način da Vijeće u svojim odlukama čak ne nalaže ponovno sklapanje već postojećeg građanskog braka nego propisuje da nadležni u džamijama i islamskim centrima na Zapadu na osnovu građanskog bračnog ugovora izdaju dodatni dokumenat o šerijatskom vjenčanju ili razvodu, uz uvjet da je brak u općoj suglasnosti sa pravilima šerijatskog prava po pitanju eventualnih šerijatskopравnih zapreka, uvjeta za sklapanje braka i tome slično.

Literatura

‘Awda Ğāsir, *Mu‘ālaĝa muškilāt al-aḥwāl al-šaḥsiyya fi al-ġarb bi ĝam‘i bayna al-aḥkām al-šar‘iyya wa sulṭa al-qānūn* (Referat izložen na 27. zasjedanju EVFI u Istanbulu, Republika Turska, 7–11. novembar 2017).

Begović, Nedim, *Vjerska sloboda i muslimanske manjine u Evropi*, El-Kalem, Sarajevo, 2015.

Duraković, Esad, *Kur’an s prijevodom na bosanski jezik*, Svjetlost, Sarajevo, 2004.

Fetve Evropskog vijeća za fetve i istraživanja, prijevod s arapskog dr. Enes Ljevaković, Connectum, Sarajevo, 2005.

Ğazīrī ‘Abd al-Raḥmān, *Kitāb al-fiqh alā al-maḍāhib al-arba‘a*, Dār al-ḥadīṭ, Al-Qāhira, 1994.

Hasani, Mustafa, „Tretiranje braka i porodice kroz analizu pitanja i odgovora objavljenih na bosanskom jeziku u posljednjih dvadeset godina“, *Novi Muallim*, Godina XVII, br. 66, ljeto 2016, str. 99–105.

Ibn Kaṭīr al-Quršī al-Dimišqī, al-Ḥāfiẓ ‘Imād al-dīn Abū al-fidā’ Ismā‘il, *Tafsīr al-Qur’ān al-aẓīm*, Al-Maktaba al-Qayyima, Al-Qāhira, 1993.

Korkut, Besim, *Kur’an sa prijevodom*, El-Kalem, Sarajevo, 1991.

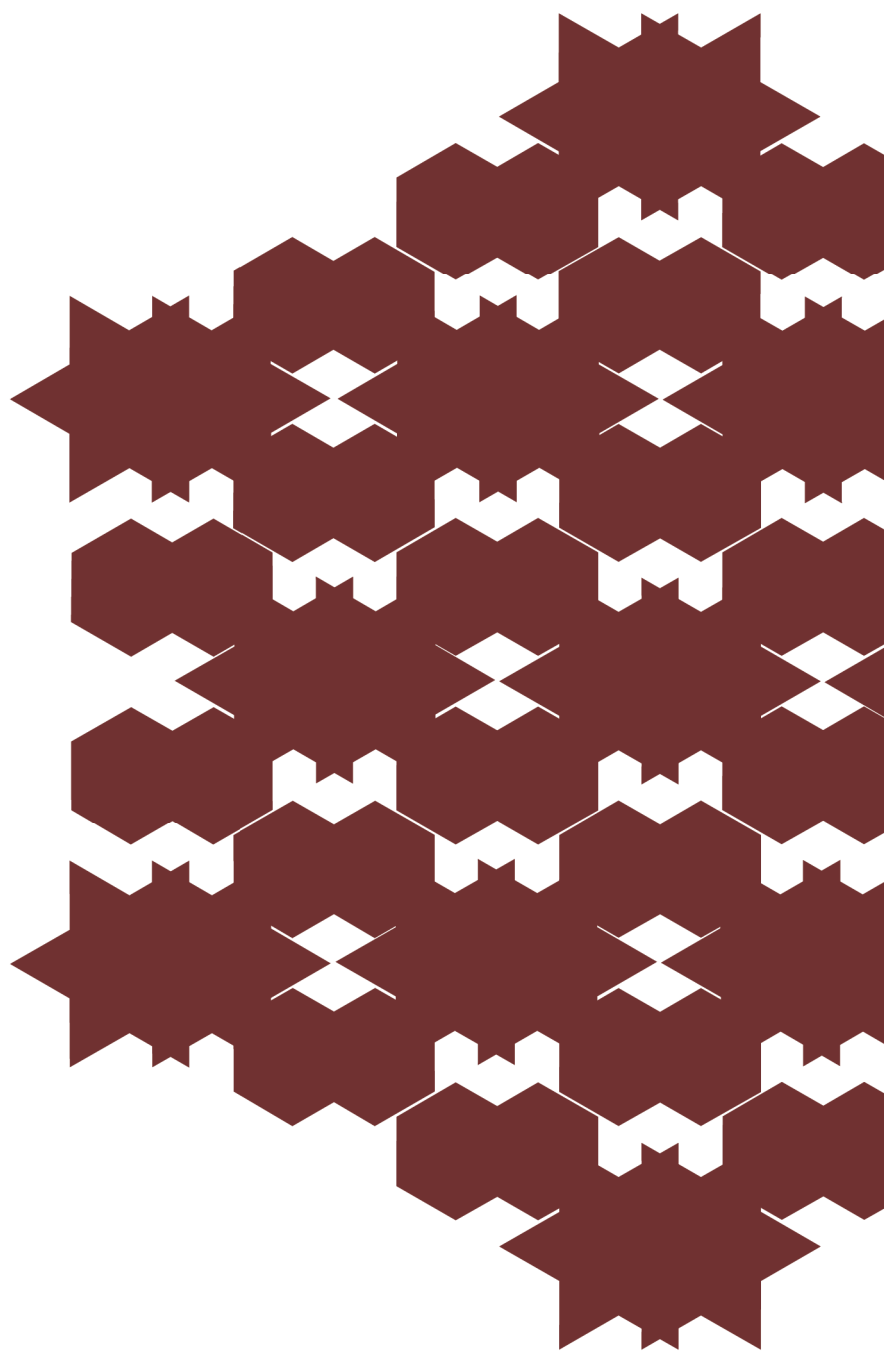
Krešić, Boris, Ibrahimović, Ervina, Morankić, Ena, Uporednopravni pregled braka u šerijatskom pravu i pozitivnom bračnom pravu Federacije Bosne i Hercegovine, *Zbornik radova Pravnog fakulteta u Tuzli*, Godina X, broj 1, 2024.

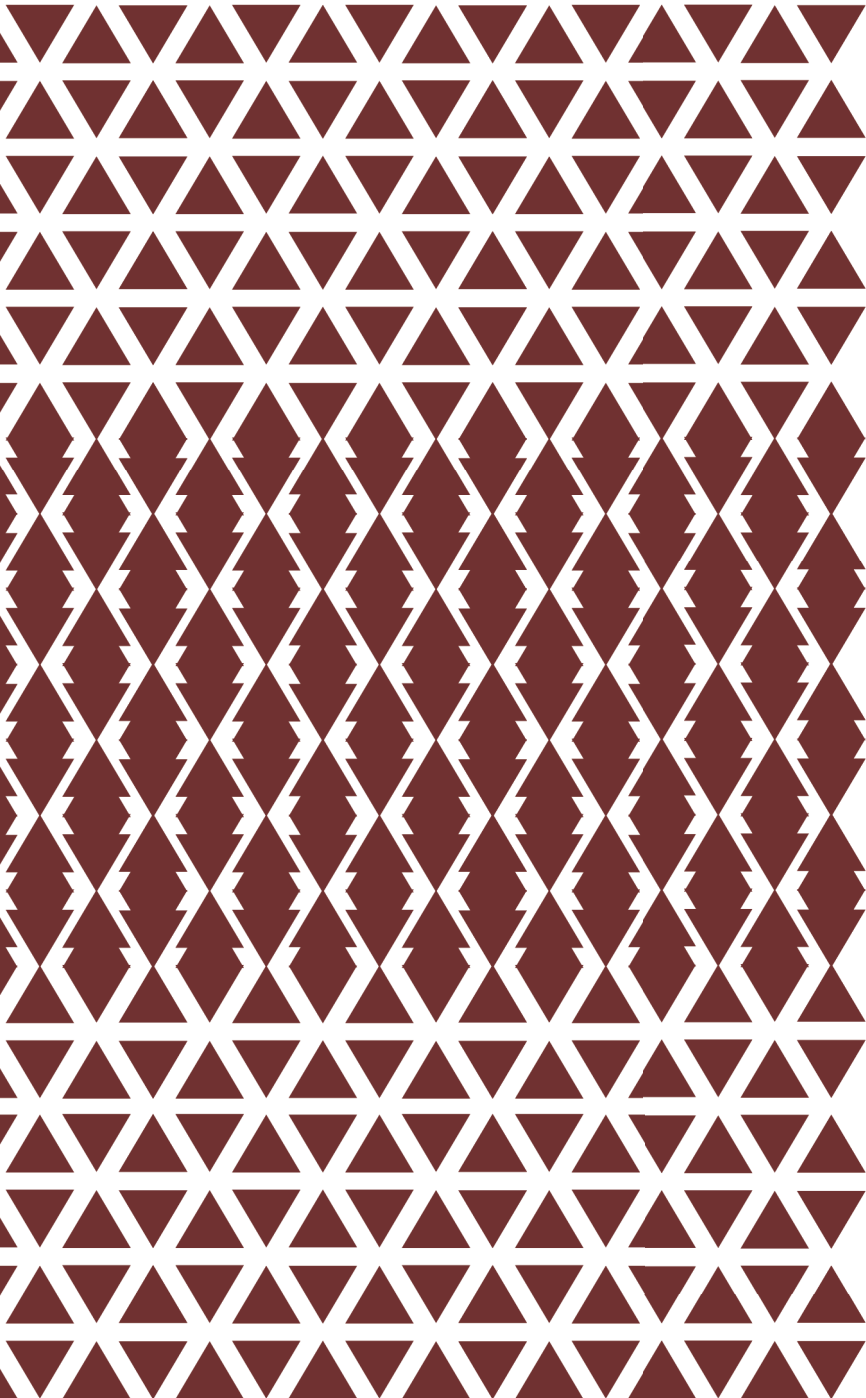
Qaraḍāwī (Al-) Yūsuf, *Al-qarārāt wa al-fatāwa al-šādira ‘an Al-Maĝlis al-urubbī li al-iftā wa al-buḥūt munḍu ta’sisih 1997. ila al-dawra al-‘išrin*, Al-Maĝlis al-urubbī li al-iftā wa al-buḥūt, Dablin, 2013.

Qurṭubī (Al-) Abū ‘Abdillah Muḥammad b. Aḥmad al-Anšāri, *Al-Ĝāmiu’ li aḥkām al-Qur’ān*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, peto izdanje, Bayrūt, 1996.

- Porodični zakon Federacije BiH*, 2005. <http://www.fbihvlada.gov.ba/bosanski/zakoni/2005/zakoni/25bos.pdf>.
- Omerdić, Dženeta, Krešić, Boris, Pravo na sklapanje vjerskog braka u Bosni i Hercegovini, *Zbornik radova „Pravo, tradicija i promjene*, Istočno Sarajevo, 2020, str. 235–251.
- Mağma‘ al-fiqh al-islāmi, *Qiyām al-marākiz al-islāmiyya bi taṭlīq za-wğāt al-muslimīn wa mā yanbağī ittiḥādūh ida tamma ṭalāq min maḥkama ġayr al-muslima*, 19. sjednica, rezolucija broj 3, od 8. 11. 2007. godine. <http://www.themwl.org/web/%D8%A3%>.
- Al-Bayān al-ḥitāmi li al-mu‘tamar al-ṭāni li Mağma‘ fuqahā’ al-šarī‘a bi Amrīka, al-mun‘aqid fī fatra min 22–25. juna 2004. <https://islamqa.info/ar/127179>.
- Porodični zakon Federacije BiH*, 2005. <http://www.fbihvlada.gov.ba/bosanski/zakoni/2005/zakoni/25bos.pdf>
- Qānūn tanzīm ba‘ḍ awḍā’ wa iğrā’āt taqāḍī fi ba‘ḍ masā’il al-aḥwāl al-šaḥsiyya fī Mišr, 29. januar 2000. <https://www.mohamah.net/law>.
- Qānūn al-aḥwāl al-šaḥsiyya fī Irāq raqam 188 li sana 1959. <http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=5322d5ae4>.
- Qānūn al-aḥwāl al-šaḥsiyya fī Al-Urdun, raqam 36 li sana 2010. <http://www.farrajlawyer.com/viewTopic.php?topicId=153>.
- Qānūn al-usra fī Al-Ğumhūriyya al-Ğazā’iriyya al-Dīmūqraṭiyya al-Šā’biyya, li sana 2007, <https://www.joradp.dz/trv/afam.pdf> <https://www.joradp.dz/trv/afam.pdf>.
- Qānūn al-aḥwāl al-šaḥsiyya fī Al-Yaman, raqam 20 li sana 1992. član 50–57. <https://alialansi.wordpress.com/2009/12/05/>.
- Mağalla al-aḥwāl al-šaḥsiyya fī Al-Ğumhūriyya al-Tūnisiyya, li sana 1956. http://www.legislation.tn/affich-code/Code-du-statut-personnel_95.
- Qānūn al-usra li Mamlaka al-Baḥrayn, al-qānūn raqam 19 li sana 2009. <http://www.moj.gov.bh/default7850.html?action=article&ID=1620>.
- Qānūn al-aḥwāl al-šaḥsiyya fī Al-Kuwayt, raqam 51 li sana 1984. <https://www.e.gov.kw/sites/kgArabic/Forms/QanoonAlAhwalAlMadaniyah.pdf>.
- Qānūn al-aḥwāl al-šaḥsiyya li dawla Al-imārāt al-‘arabiyya al-Muttaḥida, raqam 28. li sana 2005. <http://www.dji.gov.ae/Lists/DJIBooks/Attachments/79/Ahwal%20Shakhsia%20Big%20WEB.pdf>

- Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣiyya fi Dawla al-Qaṭar, raqam li sana 2006.
http://gulfmigration.org/database/legal_module/Qatar/National%20Legal%20Framework/Rights%20and%20Obligations/3.1%20Family%20Law%2022%202006_AR.pdf.
- Lā'iḥa al-ma'dūnīn ṣādira 15.8.2000. bi qarār wazīr al-'adl fī Miṣr raqam 1727 li sana 2000, član 33, stav 5/ C. <http://www4.unin-subria.it/on-line/home/naviga-per-tema/ricerca-scientifica/centri-di-ricerca/centro-di-ricerca-religioni-diritti-ed-economie-nello-spazio-mediterraneo-redesm/documento316194.html>.
- Veb-portal Evropskog vijeća za fetve i istraživanja, <http://www.e-cfr.org/>.
- Veb-portal Akademije šerijatskog prava pri organizaciji Rabita u Mekki (Rābiṭa al-'ālam al-islāmī-Muslim world league) <http://en.themwl.org/content/islamic-fiqh-council-0>.
- Veb-stranica Akademije za islamska istraživanja pri Univerzitetu El-Ezher u Kairu (Mağma' al- buḥūd al-islamiyya), <http://www.azhar.edu.eg>
- Veb-portal Akademije šerijatskog prava pri Organizaciji islamske konferencije u Džidi (Mağma' al- fiqh al-islāmī al-duwalī), <http://www.iifa-aifi.org/>.





SAMEDIN KADIĆ

Desakralizacija prirode i ekološka katastrofa

Samedin Kadić

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

Stručni rad

Primljeno: 4. 9. 2024.
Prihvaćeno: 4. 12. 2024.

Ključne riječi

zagađenje, ekološka kriza,
plitka ekologija, duboka
ekologija, metafizika

Sažetak

U ovom radu se propituju uzroci i razmjeri zagađenosti životnog okoliša u savremenom svijetu. Autor smatra kako je u spletu savremenih kriza, ekološka kriza najvažnija, jer se kroz nju prelaju skoro sva globalna pitanja, od ekonomskih preko zdravstvenih do metafizičkih. Upravo zato je mudra ekološka strategija pitanje čovjekovog opstanka na Zemlji. Uništavanje okoliša ima uzroke u dominantnoj scijentifističko-pozitivističkoj i pragmatično-instrumentalnoj orijentaciji Zapadne civilizacije koja je, svojim kratkovidnim projekcijama, svijet potpuno, da upotrijebimo Weberov termin, raščarala i lišila ga njegovog duhovnog fundamenta.

Desacralization of Nature and Ecological Catastrophe

تدنيس قدسيّة الطبيعة والكارثة البيئية

Keywords:

pollution, ecological crisis, shallow ecology, deep ecology, metaphysics

الكلمات المفتاحية:

التلوث، الأزمة البيئية، علم البيئة الضحل، علم البيئة العميق، ما وراء الطبيعة

Abstract:

This paper examines the causes and extent of environmental pollution in the contemporary world. The author argues that, within the context of modern crises, the ecological crisis is the most critical, as it intersects with almost all global issues, ranging from economic to health-related and even metaphysical concerns. For this reason, a wise ecological strategy is fundamental to human survival on Earth. Environmental destruction is rooted in the dominant scientific-positivist and pragmatic-instrumentalist orientation of Western civilization, which, through its short-sighted projections, has, to use Weber's term, disenchanting the world and stripped it of its spiritual foundation.

الملخص:

تتمّ في هذا البحث دراسة أسباب وحدود تلوث البيئة في العالم المعاصر. ويعتقد المؤلف أن الأزمة البيئية في مجموعة الأزمات الحديثة هي الأهمّ لأنه قد تنعكس من خلالها جميع المسائل العالمية، ابتداء من الاقتصادية مرورا بالصحية وصولا إلى المسائل الخاصة بما وراء الطبيعة. ولذلك بالذات يتعلّق بالخطة البيئية الحكيمة بقاء الإنسان في الأرض. ولتدمير البيئة وهدمها أسباب في توجّه الحضارة الغربية العلموي الوضعي والعملية الآلي السائد الذي، لنستفيد بلفظ فيبر، أزال بتنبّاته القصيرة البصر قدسيّة العالم تماما وجردّه من قاعدته الروحية.

Uvod

Iako univerzalni značaj zadobiva sa procesom industrijalizacije, zagađivanje nije moderna pojava. Ono je započelo sa čovjekovim otkrićem vatre.¹ Pojava civilizacije (koja korijene ima u zemljoradnji) označava dugi proces uništavanja i zagađivanja životne sredine. Stari su gradovi mjesta prljavštine i izvorišta zaraznih bolesti; tu je vazduh loš, groblja su prenapučena, vječiti je deficit vode, problemi sa fekalijama, otpadom, smradom.² „Neprijatna je istina da su sve do sredine devetnaestog vijeka gradovi većinom bili mjesta smrtno opasnosti, da su bili leglo boleština, gamadi i parazita.“³

„Stara Evropa je gadno smrdila“, piše Peter Englund u eseju o smradu i prljavštini.⁴ Nije riječ samo o „fenomenalnom smradu srednjeg vijeka“, već i kasnijih stoljeća. U 16. i 17. stoljeću postoji opće „nepovjerenje prema vodi“. Smatrana je prenosiocem zaraza. „Voda je, jednostavno, postala opasna i valjalo ju je izbjegavati... Kao primjer se može pomenuti Luj XIV, koji se u cijelom svom životu okupao samo dva puta, a oba puta se zaista ozbiljno i razbolio.“⁵ Pojavom ugljenog grada, i same zvijezde počinju polahko da se gase. Grad postaje mjesto bez neba, a volšebnu maglinu tajanstvenih zvijezda zamjenjuje smog. Zavgovornici ugljenog grada, nošeni mitom o napretku, zavili su svijet u smrdljivi dim koji kao da već najavljuje veliki globalni požar. Ljudi su u 18. stoljeću „počeli da smatraju da smrad nije samo nešto odvratno već i nešto opasno. Tri pojave, koje su do tada uglavnom bile razdvajane, naime prljavština, smrad i bolest, počele su da se povezuju u jedno“, piše Englund. Ali smrad i prljavština ne pokrivaju u potpunosti pojam „zagađenost“. Šta je to zagađenost?

1 Ronald Rajt, *Kratka istorija napretka*, Geopetika, Beograd, 2007.

2 Uporedi: Luis Mumford, *Grad u istoriji*, Book & Marso, Beograd, 2006.

3 *Kratka istorija napretka*, str. 102.

4 Peter Englund, *Istorija malih stvari*, Geopoetika, Beograd, 2009.

5 *Ibid.*, str. 75.

Entropija

Ljudi su, kao što smo vidjeli, oduvijek bili zagađivači. Danas, međutim, zagađivanje zadobiva katastrofične razmjere. „Poput većine nedaća vezanih za tehnologiju, zagađenje je problem obima. Biosfera je možda mogla da toleriše stare prijatelje ugallj i naftu, da smo ih postepeno spaljivali. Ali koliko dugo će odolijevati trošenju tako mahnito razbuktalom da tamna strana ove planete svijetli kao raspireni žar u noći svemira?“⁶ Ovdje je riječ „postepenost“ ključna; ona je antipod uzrocima planetarne entropije: pohlepi i žurbi.⁷ Kakve koristi od toga, pita se Peter Kafka, što „naš planet i njegovo Sunce u geološkim razdobljima mogu stvoriti rudne žile ili naslage nafte i ugljena, kad mi te ‘pogonske materijale’ rasprskamo milijun puta brže nego nastanu, i sve te čudesne elemente, pretvorene u otpad ili otrov, odvodimo u more ili kroz dimnjake pušemo u zrak i puštamo da padaju po čitavoj zemlji?“⁸ Ubrzanom proizvodnjom i potrošnjom ljudi odstupaju „od termodinamičke ravnoteže“ koja vlada u prirodi, istovremeno proizvodeći entropiju i nered koji nadmašuju svaki profit. Uzrok entropije je isključivo žurba koju stvara ekonomska nužda stalnog proizvodjenja.

Otpad

Zagađivanje se često označava kao „nestručno postupanje sa otpacima industrijskog društva“.⁹ Otpaci se uzimaju iz zemlje, a potom obrađuju (razgrađuju i ponovo sastavljaju u novim omjerima) u velikim industrijskim retortama i potom troše u svakodnevnom životu. Ono što ostane poslije upotrebe jeste otpad čiji obim predstavlja smrtonosni balast za planetu. Otpad, stoga, nije samo industrijsko ili pitanje tehnike; on pokazuje

6 *Kratka istorija napretka*, str. 23.

7 Ivan-Pal Sztrilich, „Entropija i ljudski okoliš“, *Filozofska istraživanja*, god. 16, svezak 1, Zagreb, 1996.

8 Ibid.

9 Philipp Schmitz, „Grieh i otpad. Ekološka ravnoteža i društvena bilanca“, *Socijalna ekologija*, svezak 5, Zagreb, 1996.

razinu „neizbježne ukupne potrošnje tehnosfere“. Obično smeće svakog pojedinca, svake porodice i svake zajednice omogućava jedinstven uvid u etiku, stil i način njihovog življenja. Prevrnuta kanta za smeća otkriva naličje kako pojedinaca, tako i cijelih kultura. U kulturološkom smislu, otpad je „realnost koja je proizvod rada, koja se ne može savladati i koja predstavlja smetnju“.¹⁰ Pošto se smeće „očituje kao skandal“, kao „dezintegrirajući faktor u zajednici“, njime se oduvijek bave ljudi sa društvenih margina, oni prezreni i omraženi slojevi: u Indiji su to oduvijek bili Parije – „nedodirljivi“, na drugim mjestima pripadnici nomadskih naroda, u srednjem vijeku – kopači zlata, danas uglavnom migranti. „O otpadu se brinuo najslabiji član hijerarhije u borbi za hranu, predstavnik vrste osuđene na smrt, koji u očima samih privilegiranih pripada zoni smrti.“¹¹ U ekologiji se otpad definira kao „skup svih elemenata koji štete ekološkom sustavu tako da on više ne djeluje kao univerzum sastavljen od biotičkih i fizikalnih elemenata“.¹² Otpad je ono što se ne može ponovo integrirati u prirodu, ono što je zauvijek promijenilo prirodnu strukturu. Kao takav, otpad je i etički pojam. Štaviše, otpad je grijeh, jer trajno disbalansira prirodnu ravnotežu i narušava izgled budućih generacija.¹³

Oblici zagađenja: zrak, svjetlost, zvuk, voda...

„U Danteovom paklu ‚zli smradovi‘ su se povremeno gusto prostirali iznad jadnih grešnika, a jasno je da je udisanje odvratnog smrada smatrano dijelom njihove kazne.“¹⁴ Upravo tako izgledaju mnogi savremeni gradovi, kao začađene enklave Danteovog pakla. Smog je direktni uzrok različitih bolesti, a brojne čestice ovog crnog dima su izuzetno kancerogene. Smanjivanje zagađenosti zraka sve više postaje ključna agenda lokalnih politika. Jer,

10 Ibid., str. 339.

11 Ibid., str. 340.

12 Ibid., str. 338.

13 Ibid., str. 342.

14 *Istorija malih stvari*

bez zraka i vode, nema života. Pa opet, „pijuća voda, zemljište i vazduh u gradovima danas su u toj mjeri zagađeni“, zapaža S. C. Rajan, „da će na više mjesta njihova dalja zloupotreba gotovo izvjesno imati katastrofalne posljedice u vidu bolesti i smrti“.¹⁵

Osim zraka, vode i zemljišta, urbanizacija doprinosi i svjetlosnoj i bučnoj zagađenosti. Svjetlost, stara velika metafora, reproducira se kroz beskrajne neonske bljeskove koji ljudima krađu zvjezdano nebo. Osim zdravstvenih i ekoloških posljedica, pretjerana eksploatacija električne svjetlosti u potpunosti ruiniira noćni okoliš, lišavajući ga i minimalne prirodnosti. Ista je stvar i sa zvukom. Kao antipod starim harmonijama, gradska buka neprestano umnožava svekoliki stres, hipertenziju, uznemirenost. Tišina, kao duševni mir i muzika, kao „minijaturna reprodukcija života“¹⁶, nestaju u zagušujućem ljudskom mravinjaku. Kako je to konstatovao Jacques u slavnom djelu *Buka, ogleđ o ekonomiji muzike*, buka je suštinski nasilje, čak i simulacija ubistva.¹⁷

Sve navedeno, uz otpad i smeće, čine ne samo naseljene sredine već i cijelu planetu izuzetno toksičnim mjestom. Ta toksičnost ne prebiva samo u ljudskom okolišu, već u svim sferama ljudskog života. Stoga su leksikografi *Oxford Dictionary* kao riječ godine za 2018. odabrali upravo ovu riječ. Prema njihovom mišljenju, ona je prerasla u „opijajući opis svih najpopularnijih tema ove godine“. Osim prirode, zatrovanim postaju i ljudske veze, muškarci, politika i navike.

Budućnost zagađivanja i uništavanje životne sredine

Za razliku od romantičarskih opisa koji davnašnju prošlost predstavljaju kao nevinu i neiskvarenu, kao neki prvobitni raj, Ronald Wright u studiji *Kratka istorija napretka* historiju vidi

15 Sudir Čela Radžan, „Zagađenje“, u: *Budućnost znanja i kulture*, priredili Vinej Lal i Ašić Nandi, Clio, Beograd, 2012.

16 Vidjeti: Masimo Dona, *Filozofija muzike*, Geopoetika, Beograd, 2008. O muzici kao objektivnoj prirodi kosmosa, vidjeti i sjajni tekst Ivana Fohta „Filozofija muzike“, u *Filozofija umetnosti*, Kolarčev narodni univerzitet, Beograd, 1978.

17 Žak Atali, *Buka, ogleđ o ekonomiji muzike*, Zodijak, Beograd, 1983.

kao seriju neodgovornih, nepromišljenih ponašanja prema životnoj sredini. Prošlost nas podučava jedino ako je kritički posmatramo, a „dokazi protiv naših predaka su izuzetno snažni i brojni“.¹⁸ Ljudi, ti „najobičniji skorojevići“¹⁹, oduvijek su bili, kako kaže, Tim Flaneri, „žderači budućnosti“.²⁰

Neodgovorno ponašanje prema životnoj sredini već je od paleolita bilo uzrokom propasti brojnih zajednica. „Paleolitski lovci koji su naučili da ubiju dva mamuta umjesto jednog, napredovali su. Oni koji su naučili da ubiju dvije stotine – tako što bi potjerali cijelo krdo preko litice – napredovali su previše. Izvjesno vrijeme su živjeli na visokoj nozi, a onda su umrli od gladi.“²¹ Jednostavno, rijetki su narodi koji su „mudro upravljali svojim ekologijama“.

Pojava civilizacija nije značila promjenu u ponašanju.²² Civilizacija, koja je sama po sebi zamka, intenzivira zagađivanje i uništavanje životne sredine. „Od prvog odlomljenog kamena do prvog istopljenog komada gvožđa trebalo je da prođe gotovo tri miliona godina; od prvog komada gvožđa do hidrogenske bombe trebalo je da prođe samo tri hiljade.“²³

Četiri primjera (Uskršnje ostrvo, Sumer, Maje i Rim) živopisno ilustriraju kako ekološka katastrofa vodi u propast. Na Ukršnjem ostrvu je nekontrolirana sječa šuma dovela do erozija tla, što je rezultiralo manjkom hrane za naraslu populaciju. Sumerska civilizacija je slično „potkradala budućnost da bi platila sadašnjost“. A „kada priroda počne da nas lišava svojih usluga

18 *Kratka istorija napretka*, str. 51.

19 „U geološkom smislu, tri miliona godina je samo treptaj, svega jedan minut Zemljinog dana. Ali kada je o čovjeku riječ, starije kameno doba je duboki ambis vremena – više od 99,5 odsto našeg postojanja – iz kog smo tek jučer dopuzali u meke krevete civilizacije.“ *Ibid.*, str. 46.

20 *Ibid.*, str. 52.

21 *Ibid.*, str. 23. Naravno, ovakvi pokolji „industrijske veličine“ su bili preneseni „iz pret-historije u historiju“.

22 „Od drevnih vremena pa do danas civilizovani ljudi vjeruju da se ponašaju bolje od takozvanih divljaka, ta i da jesu bolji od njih. Ali moralne vrijednosti koje se vezuju za civilizaciju samo su privid: prečesto se koriste da opravdaju napadanje i tlačenje drugih, manje moćnih društava...“ „Rimske arene, astečka žrtvovanja, lomače inkvizicije, nacistički logori smrti – sve su to djela visokociviliziranih društava. Samo u dvadesetom vijeku, najmanje sto miliona ljudi, uglavnom civila, umrlo je u ratovima.“ *Ibid.*, str. 47.

23 *Ibid.*, str. 29.

– putem erozije, nerodnih godina, gladovanja, bolesti – društveni ugovor se poništava“. ²⁴ Nastaju haos, anarhija, pljačka, ubijanja. „Na kakvom ubrzanom snimku Zemlje iz svemira vidjele bi se civilizacije kako poput šumskih požara izbijaju u jednoj oblasti za drugom.“ ²⁵ Sustalost ekologije skoro nužno završava društvenom anarhijom. Stoga, „jedna kultura vrijedi onoliko koliko vrijede njene šume“. ²⁶

Ruševine starih civilizacija (ti „spomenici napretku“ u čijoj tišini „ima više istine nego u bilo čemu što su mogli ispričati“) jesu potencijalna sudbina svake zajednice. Ukoliko „naša tehno-centrična kultura“ ne promijeni odnos prema prirodi i ne prestane trovati život u njegovim fundamentalnim sadržajima, završit će poput Maja, poput Uskršnjeg ostrva. Razlika je jedino što je u našoj budućnosti ulog cijela planeta. Stoga, „reforma koja nam je potrebna nije antikapitalistička, antiamerička, pa čak ni i suviše enviromentalistička; to je prosto prelazak sa kratkoročnog na dugoročno promišljanje.“ ²⁷ Jer, „neće proći mnogo godina ovog novog vijeka“, prognozira ovaj autor, „prije nego uđemo u doba haosa i propasti koja će zasjeniti sva mračna doba naše prošlosti.“ ²⁸

Civilizacije često propadaju iznenada, ruše se kao kule od karata. Prošlost je samo slika budućnosti.

Uzroci krize

Imajući u vidu navedene razmjere zagađenosti, može se kazati kako je u cijelom spletu savremenih kriza, ekološka kriza najvažnija, jer se kroz nju prelamaju skoro sva globalna pitanja, od ekonomskih preko zdravstvenih do metafizičkih. Upravo zato je mudra ekološka strategija pitanje čovjekovog opstanka na Zemlji. O fenomenu ekologije se može govoriti na dvije razine,

24 Ibid., str. 96.

25 Ibid., str. 110.

26 Ibid., str. 115.

27 Ibid., str. 142.

28 Ibid., str. 142.

površnoj/plitkoj i dubinskoj. Plitka ekologija se bavi pitanjima zagađenja, otpada, efekta staklene bašte, granicama rasta itd., dok se duboka ekologija bavi metafizičkom, etičkom i političkom dimenzijom zaštite okoliša. Da bismo se suprotstavili „buldožderima“ kapitalizma potrebno je da objedinimo plitku i duboku ekologiju. Potrebno je, drugim riječima, da bismo obaviješteni u oblasti plitke ekologije (da znamo šta su to klimatske pojave, kakve su posljedice zagađivanje, da pratimo znanstvene inovacije itd.), ali isto tako moramo znati da ekološki aktivizam ne može uspjeti bez promjene metafizičke, etičke i političke paradigme.

Kada je riječ o promjeni metafizičke paradigme, ona je povezana sa poznatim modernim zahtjevom da se priroda posmatra kao puki objekat lišen neke intrinzičnih vrijednosti kakve su prirodi pripisivale tradicionalne religije. U popularnom modernom značenju, riječ „tradicija“ sadrži evokaciju na neki mrtvi prtljag kojeg se trebamo otarasiti, na slijepo slijeđenje običaja koje limitira vlastitu refleksiju, na bolećivi romantizam ili folklor. Tradicija, kako su ovu riječ koristili pripadnici tzv. Tradicionalne škole²⁹, poput Frithjofa Schouna, Rene Guenona ili Ananda Coomaraswamija, označava ono što je preneseno sa Božanskog izvora.³⁰ „U svim epohama i svim zemljama“, piše Schuon, „postojale su Objave, religije, mudrost; tradicija je dio čovječanstva, kao što je i čovjek dio tradicije“.³¹ Pod tradicijom

29 Tradicionalna škola naučava da postoji jedna zajednička Primordijalna Tradicija koja je konstituirala duhovno i intelektualno naslijeđe čovječanstva putem Objave. Ova Primordijalna Tradicija je reflektirana u svim kasnijim tradicijama – koje su vertikalno ustrojene, a ne samo horizontalno-historijski. Dakle, izvor je jedan, a usljed različitih povijesnih, kulturnih, geografskih i drugih okolnosti taj izvor se različito manifestirao. Pripadnici Tradicionalne škole smatraju kako je ovakav koncept dovoljno širok da prihvati *mnoge* religije u njihovim različitostima, ne ponižavajući nijednu pojedinačnu tradiciju. Svrha svake religije jeste da pojedincu omogući spasenje koje se zadobiva kroz nekoliko razina, kao što su rad, ljubav ili znanje. „Tradicionalna škola“, u najkraćem, pokušava dokučiti ono jedinstvo koje leži ispod raznolikih religijskih formi i praksi. To je jedinstvo nemoguće shvatiti na razini vanjskih manifestacija. Kao perspektiva unutar filozofije religije koja promovira postojanje tragova Primordijalne Tradicije unutar pojedinačnih tradicija, „Tradicionalna škola“ se istovremeno suprotstavlja sentimentalnom ekumenizmu za kojeg su sve religije iste.

30 *The Essential Frithjof Schuon*, priredio Seyyed Hossein Nasr, World Wisdom, 2005, str. 3–14, str. 67.

31 *Frithjof Schuon and Perennial Philosophy*, priredio Harry Oldmeadow, World Wisdom, 2010, str. 83.

se misli na onu realnost koja nadilazi sve forme i koju je, kao takvu, nemoguće definirati racionalnim kategorijama. Budući da „vuče“ porijeklo s Neba, Tradicija ima univerzalno značenje.

Zanemariti značenje tradicije vodi gubljenju osjećaja za istinu.³² Sjećanje (revitalizacija Tradicije) čak je ključ za rješavanja svih kriza savremenog čovjeka, uključujući i ekološku krizu, koja, prema S. H. Nasru, još jednom pripadniku Tradicionalne škole, ima svoje duhovne i religijske dimenzije. Nasr insistira na oba ova dva atributa – duhovno i religijsko – kritizirajući istovremeno savremenu upotrebu riječi „religija“ koja često uopće ne implicira ono duhovno. Duhovno se opisuje kao mogući, a ne nužni sastojak religije, pri čemu prije 19. stoljeća duhovno uopće nije razdvajano od religije, te je kao takvo, u potpunosti moderan pojam. Nasr vrlo eksplicitno naglašava kako po njegovom mišljenju nema duhovnosti bez religije što je jedan odvažan i radikalan stav, posebice u kontekstu savremene postmoderne nebulozne religioznosti.³³ Ne može se dosegnuti duh bez stupanja na neki religijski put koji, u konačnici, Bog odabire za nas. Uništavanje okoliša ima uzroke u dominantnoj scijentifičičko-pozitivističkoj i pragmatično-instrumentalnoj orijentaciji Zapadne civilizacije koja je, svojim kratkovidnim projekcijama, svijet potpuno, da upotrijebimo Weberov termin, *raščarala* i lišila ga njegovog duhovnog fundamenta. Nasr kritizira trijumfalizam moderne znanosti i njen prometejski karakter koji se razvio od renesanse na ovamo.³⁴ „Da bi se moderne prirodne

32 Rene Guenon u *Krizi modernog svijeta* piše kako je glavni uzrok bolesti ili krize modernog svijeta zaborav primordijalne tradicije kao one jezgre univerzalnih istina. Ova kriza ili, tačnije, ovaj zaborav ima svoje korijene duboko u prošlosti (koje sežu još do kraja tzv. aksijalnog doba), kada su duhovne istine, dotad jasne i razumljive, počinju zakrivati svoje lice.

33 *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, str. 29–39.

34 Povijest desakralizacije i profanizacije u značenju projekcije čovjeka kao nezavisnog, isključivo zemaljskog bića počinje, po Nasrovom mišljenju, sa renesansnim humanizmom koji ruši autoritet kršćanske vjere. Ovaj humanizam koincidira sa devalvacijom andeoske hijerarhije u kosmosu, ili tačnije, sa banalizacijom i izgonom anđela. Čovjek, zapravo, odbacuje svoju andeosku dimenziju. Tako protjerivanjem duhovnih bića iz „svog kosmosa“, čovjek ostaje jedino inteligentno biće na Zemlji. Osnovne osobine ovog novog, renesansnog čovjeka jesu individualizam i racionalizam, pri čemu racionalizam ne znači odgovornu upotrebu razuma, već singulariziranje razuma kao autoriteta. Taj razum više ne koincidira sa intelektom (Nasr, kao i drugi perenijalisti, insistira na ovoj distinkciji). Iz ove potpune dominacije razuma nastaje skepticizam, koji opet, generira naturalizam kao

nauke pojavile, kosmička je supstanca prvo morala biti ispražnjena od svetog karaktera i postati profana. Moderno-naučni pogled na svijet, posebno onakve nauke kakva je bila propagirana kroz svoju vulgarizaciju, i sam je doprinio ovoj sekularizaciji prirode i prirodnih sadržina. Simboli u prirodi postali su fakti, entiteti po sebi koju su potpuno odijeljeni od ostalih poredaka stvari. Kosmos koji je bio proziran i jasan tako postaje neproziran i duhovno bez značaja.³⁵ Čovjek sa svijetom i prirodom komunicira isključivo na jedan način, naučni, zanemarujući ostale moduse komunikacije, kao što su estetski ili etički. To je vrlo opasna paradigma koja je striktno racionalistička i sekularna i koja je čovjeka okrenula protiv Boga. Nasr upravo ovdje vidi uzroke ekološke krize.

„Da bi se živjelo u miru sa zemljom mora se živjeti u miru sa nebom.“³⁶

Za razliku od brojnih filozofa koji su kritizirali uskogrudnu naučnu orijentaciju zapadne kulture, koji i ostaju na razini kritike, Nasr predlaže određena rješenja. Religija je izuzetno važna za rješenje ekološke krize, dok je sekularna ideologija uzrok krize. Nasrova pozicija u odnosu na racionalno utemeljenu etiku je slijedeća: sekularističko naslijeđe sadrži specifičnu etiku koja je racionalno utemeljena i lišena bilo kakvog heterogenog temelja. „Bez sumnje“, kaže Nasr, „postoji veliki broj ateista koji su moralni. Ali po kojoj normi oni sebe mogu smatrati moralnim? Po onoj normi koju je religija internalizirala u svijet ljudi.“³⁷

koncepciju tjelesnih zadovoljstava. Čovjek postaje zarobljenik svojih čula. Vječnost se u promišljanju vremena potpuno eliminira kao bilo kakva instanca. U centru ovog humanizma stoji prometejska vizija čovjeka kao ontološki autonomog bića. Prometejski čovjek je biće ovog svijeta. Zemlja je njegova jedina kuća, pri čemu se pod „zemljom“ ne misli na netaknutu prirodu (koja je eho raja), već na artifičijelni svijet kojeg je on sam sagradio. Taj čovjek je izgubio svaki osjećaj za sveto i vječnost, te samo pasivno slijedi cikličnu bujicu ljudske historije. Ali budući da je Prometej i dalje čovjek, on osjeća nostalgiju za svetim, traga sa unutarnjim mirom i egzistencijalnim odgovorima svuda, pa čak i učenjima tradicionalnog ili, kako ga još Nasr zove, pontifikalnog čovjeka. Ali tradicionalni izvori mu ne pomažu jer im on pristupa kao prometejski čovjek. Za razliku od prometejskog antropološkog tipa, tradicionalni ili pontifikalni čovjek je svjestan svog porijekla i ishodišta. Ovaj čovjek posreduje između Neba i Zemlje, a njegova konačna svrha transcendirira prizemne motive. (*The Essential Seyyed Hossein Nasr*, str. 29–39)

35 S. H. Nasr, *Susret čovjeka i prirode*, El-kalem, Sarajevo, 2009, str. 19.

36 *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, str. 32.

37 *Ibid.*, 33.

Sekularna etika se zapravo naslanja na učenja tradicionalnih etika. (Zašto bi bio problem da ubijamo jedni druge? To životinje rade stalno, kaže Nasr. Činjenica da svi smatraju kako je ubijati ljude loše, ima porijeklo u tome što se religijski moral nalazi u sekularnom moralu.)

Ekološka kriza proizlazi iz modernog ekonomskog sistema i svjetonazora koji je utemeljen na pohlepi i stalnom umnožavanju potreba. To je poriv koji je potpuno suprotan tradicionalnim religijama koje su naučavale da čovjek treba da bude zadovoljan sa onim što ima. Kako bi ilustrirao etičko jezgro svake kulture Nasr citira njemačku polovicu: „Nema kulture bez asketizma.“³⁸ Po prvi put u povijesti, asketizam se doživljava kao porok, a ne vrlina. Danas je vrlina, zapravo, zadovoljiti svoje požude.

Šta, dakle, može suspendirati ljudske prohtjeve i narastajuće potrebe u epohi individualizma, konzumerizma, pa i narcizma? Idoli „progres“ poprimaju oblik pseudo-religije koja nam ne pomaže da kontroliramo svoje prohtjeve. Samo religijska učenja sadrže nauk da čovjek mora da obuzdava svoje potrebe i strasti. Kako drugačije obuzdati ljudsku požudu osim pomoću Duha koji prebiva u religijskoj formi? Nasr navodi primjer tradicionalne muslimanske vrline zadovoljstva (*rida*) koja je omogućavala bezbrojnim generacijama da žive u miru i ravnoteži sa prirodom. Ta je ravnoteža danas, međutim, potpuno narušena. „To da je harmonija između čovjeka i prirode uništena, činjenica je koju priznaje većina ljudi. Ali ne shvataju svi da je ova neravnoteža uzročena uništenjem harmonije između čovjeka i Boga.“³⁹

Kao primjer „ravnoteže“ sa prirodom Nasr navodi obrede u islamu. Savremene studije religije uglavnom definiraju obrede kao subjektivne radnje koje su potpuno dispartatne sa eksternim okolnostima. Obred počinje i završava se unutar određene individue ili „subjekta“. Ali, tradicionalne religije naučavaju da obredi vuku porijeklo sa neba. Iz tradicionalne religijske perspektive, fizički svijet je povezan s Bogom preko određenih

38 Ibid.

39 *Susret čovjeka i prirode*, str. 17.

razina stvarnosti koje nadilaze čisto fizičku stvarnost konstituiraajući različite razine kosmičke hijerarhije (tzv. anđeoske razine stvarnosti). Nemoguće je održati harmoniju u stvarnosti bez vertikalne ravnoteže sa višim oblicima postojanja. Vertikalna komunikacija se događa kroz obrede. Obredi nas uvijek povezuju sa vertikalnom osom postojanja i samim tim s temeljnim principima prirode. Drugim riječima, sa metafizičke tačke gledišta, obredi re-uspostavljaju balans sa kosmičkim poretom. U dubljem, mističkom smislu, priroda je gladna naših molitvi, jer su one prozor kroz koji duhovno svjetlo isijava u nju. Kada se taj prozor zatvori, priroda postaje mračna, postaje leš (a ne rascvjetala biljka), odnosno ona biva reducirana na puki predmet. Moderna nauka, s druge strane, degradira sva saznanja o prirodi, osim striktno eksperimentalnih.

U svim religijama, uprkos njihovim unutarnjim izdiferenciranostima, priroda je sveta i ima duhovno značenje. Ona je otvorena knjiga egzistencijalnih simbola – jednako kao i objava. Prirodna je jednako objava poput Biblije ili Kur'ana. Kod al-Gazalija, srednjovjekovnog muslimanskog mislioca, moguće je pronaći duboke misli o „razastrtoj knjizi“ (*el-kitabu-l-manshūr*), Knjizi Univerzuma, koja je kako teološko, tako i fizičko ogledalo Kur'ana, „zapisane Knjige“ (*el-kitabu-l-masṭūr*).⁴⁰ Dalje, u samom Kur'anu se izraz „ajet“ odnosi na kur'anske rečenice, ali i na prirodne fenomene, što potvrđuje duboku povezanost Objave i Prirode. Kur'an se iz sure u suru vraća prirodi, kao da se čudi kako ljudi ne primjećuju ne samo njenu ljepotu i dubinu već neposrednu vezu sa Stvoriteljem.

Zaključak

U svojoj egzistencijalnoj potrazi za životnim smislom, čovjek je upućen na prirodu kao jednu beskrajnu enciklopediju znakova i životnih oblika. Budući da je sveta, ona se ne smije skrnaviti ili uništavati. Prema njoj se moramo odnositi sa dubokim

40 Tariq Ramadan, *Radikalna reforma*, CNS / El-Kalem, Sarajevo, 2011, str. 107.

poštovanjem. Jednostavna ljepota prirode traži dijete koje će uzdisati za njenim značenjima itd.

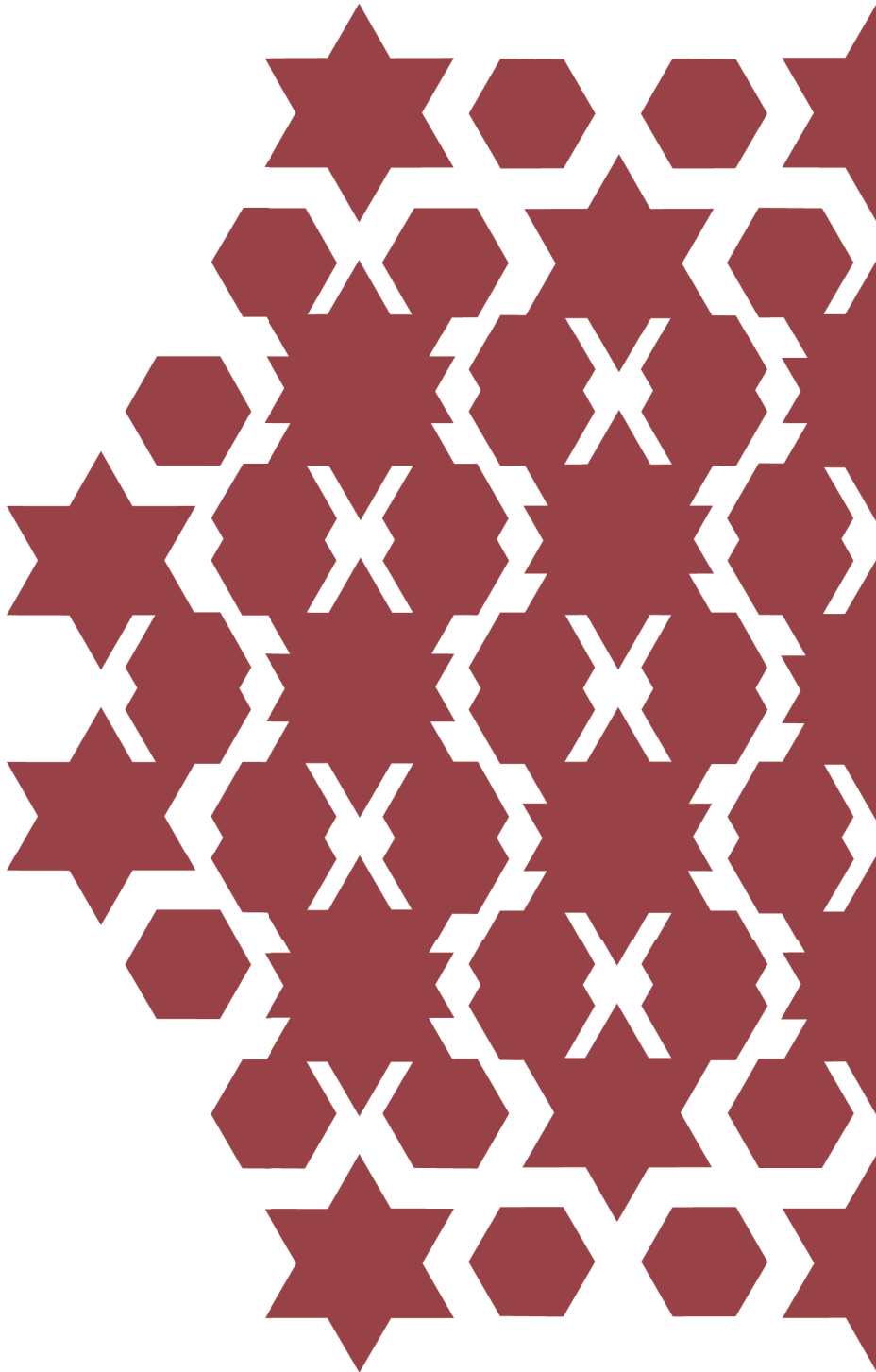
Kosmos govori čovjeku i svi njegovi fenomeni sadrže značenje. Oni su simboli višeg nivoa realnosti koju kosmičko područje ujedno i skriva i otkriva. Sama struktura čovjeka sadrži duhovnu poruku za čovjeka i usljed toga to je objava što dolazi od istog izvora kao i religija.⁴¹

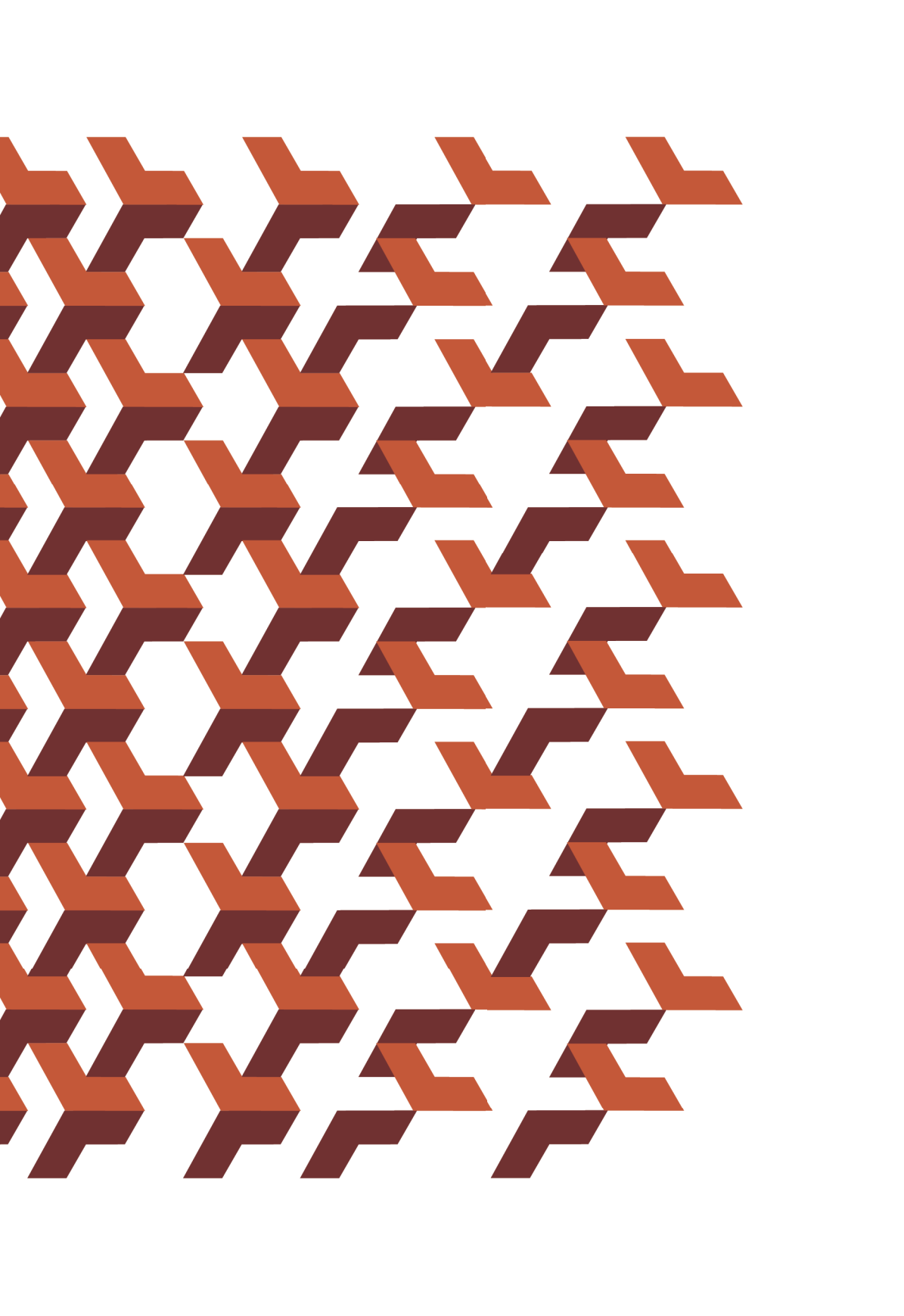
Ali imajući u vidu navedene razmjere zagađivanja životnog okoliša, čini se opravdanim postaviti pitanje da li živimo u vremenu gašenja egzistencijalnih znakova? Religije pozivaju vjernike da obrate pažnju na nebo, zvijezde, mjesec, na zoru i zalazak sunca, biljni i životinjski svijet, ali šta znače zvijezde stanovnicima svjetlosno-zagađenih gradova? Šta im mogu značiti kad ne mogu da ih vide? Koliko je gradske djece doživjelo čaroliju zore? Priroda je, u okolnostima širenja civilizacija, u novo vrijeme i simulakruma, postala trećerazredna stvarnost.

Literatura

- Rajt, Ronald, *Kratka istorija napretka*, Geopetika, Beograd, 2007.
- Mumford, Luis, *Grad u istoriji*, Book & Marso, Beograd, 2006.
- Englund, Peter, *Istorija malih stvari*, Geopoetika, Beograd, 2009.
- Sztrilich, Ivan-Pal, „Entropija i ljudski okoliš“, *Filozofska istraživanja*, god. 16, svezak 1, Zagreb, 1996.
- Schmitz, Philipp, „Grieh i otpad. Ekološka ravnoteža i društvena bilanca“, *Socijalna ekologija*, svezak 5, Zagreb, 1996.
- Radžan, Sudir Čela, „Zagađenje“, u: *Budućnost znanja i kulture*, priredili Vinej Lal i Ašic Nandi, Clio, Beograd, 2012.
- Dona, Masimo, *Filozofija muzike*, Geopoetika, Beograd, 2008.
- Atali, Žak, *Buka, ogled o ekonomiji muzike*, Zodijak, Beograd, 1983.
- Nasr, Seyyed Hossein, ed. *The Essential Frithjof Schuon*, World Wisdom, 2005.
- Oldmeadow, Harry, ed. *Frithjof Schuon and Perennial Philosophy*, World Wisdom, 2010.
- Ramadan, Tariq, *Radikalna reforma*, CNS / El-Kalem, Sarajevo, 2011.

41 *Susret čovjeka i prirode*, str. 18.





AMRUDIN HAJRIĆ

Kompatibilnost konsonanata kao segment glasovne harmonije u arapskom jeziku

Amrudin Hajrić

redovni profesor na Katedri
za filologiju Kur'ana
amrudin.hajric@fin.unsa.ba

Stručni rad

Primljeno: 3. 9. 2024.
Prihvaćeno: 4. 12. 2024.

Ključne riječi

arapski jezik, Kur'an,
glasovna harmonija i
disharmonija, kompatibilnost i
inkompatibilnost konsonanata

Sažetak

Kompatibilnost konsonanata je jedan od vidova ili segmenata glasovne harmonije u arapskom jeziku. Ona podrazumijeva kombinovanje unutar riječi ili izraza i rečenica ili iskaza konsonanata koji su zajedno lahki za izgovor i ugodni za slušanje. Autori nisu jedinstvenog stava u vezi sa okolnostima koje dovode do inkompatibilnosti konsonanata. Neki od njih inkompatibilnošću konsonanata smatraju kombinovanje isuviše bliskih ili udaljenih konsonanata s obzirom na mjesto artikulacije, dok je drugi svode na uvezivanje konsonanata istih ili isuviše bliskih ishodišta. Ovaj segment glasovne harmonije u arapskom jeziku bio je nešto čemu su težili Arapi još u predislamskom dobu, a sa objavljivanjem Kur'ana je privukao još veću pažnju. Kada je riječ o kompatibilnosti konsonanata, Kur'an je prema različitim klasifikacijama uvijek primjer govora najvišeg ranga, dok se slučajevi inkompatibilnosti u njemu na nivou konsonanata unutar riječi ili dodirnih konsonanata među riječima prevazilaze različitim tedžvidskim pravilima.

Compatibility of Consonants as a Segment of Phonetic Harmony in the Arabic Language

تلاؤم الصوامت جزءاً من التلاؤم الصوتي في اللغة العربية

Keywords:

Arabic language, Qur'an, phonetic harmony and disharmony, consonant compatibility and incompatibility

الكلمات المفتاحية:

اللغة العربية، القرآن الكريم، التلاؤم والتنافر الصوتي، تلاؤم وتنافر الصوامت

206

Abstract:

Consonant compatibility is one of the aspects or segments of phonetic harmony in the Arabic language. It involves the combination of consonants within words or phrases and sentences in a way that is easy to pronounce and pleasant to hear. Scholars hold varying views regarding the circumstances that lead to consonant incompatibility. Some consider consonant incompatibility as the combination of consonants that are either too close or too distant in terms of articulation points, while others limit it to the connection of consonants with identical or very similar points of articulation. This aspect of phonetic harmony in Arabic was something the Arabs aspired to even in the pre-Islamic era, and it gained even greater attention with the revelation of the Qur'an. Regarding consonant compatibility, the Qur'an, according to various classifications, is always an example of the highest level of eloquence. In contrast, cases of incompatibility within it, at the level of consonants within words or adjacent consonants between words, are addressed through various rules of tajweed.

الملخص:

تلاؤم الصوامت من وجوه أو أجزاء التلاؤم الصوتي في اللغة العربية، ويدل على ربط الصوامت السهلة مجتمعةً للنطق والمريحة للسمع. ويختلف العلماء فيما يخص الظروف التي تؤدي إلى تنافر الصوامت. فتنافر الصوامت في رأي بعضهم يمثل ربط صوامت تقرب أو تبعد مخارجها كثيراً، بينما يعتبره الآخرون ربط صوامت لها مخارج قريبة جداً أو نفسها. وهذا الجزء من التلاؤم الصوتي في اللغة العربية كان قد يسعى إليه العرب في الجاهلية، وبنزول القرآن الكريم زاد الاهتمام به. وفيما يخص تلاؤم الصوامت يُعتبر القرآن الكريم في التصنيفات المختلفة نموذج الكلام من الطبقة العليا، أما التنافر فيه في مستوى الصوامت داخل الكلمات أو الصوامت المحتكّة بين الكلمات فيتمّ تجاوزه بأحكام التجويد المختلفة.

Uvod

Poznato je da su Arapi, otkada se kroz historiju mogu pratiti zbivanja unutar njihovog kulturnog i civilizacijskog okvira, u velikoj mjeri vodili računa o svome jeziku. Ljubomorno su čuvali i štitili svoj izvorni izraz, pružali su otpor stranim riječima u svome jeziku, visoko su cijenili one koji su se znali lijepo izražavati i koji su skladali poeziju, itd. Išli su tako daleko da nisu vodili računa samo o tome kako će ono što kazuju zvučati sadržajno u pogledu semantike, nego i kakav će to efekat imati u smislu akustike. Nastojali su da ono što govore bude lahko za izgovor i ugodno za slušanje. Težili su onome što se u lingvistici, odnosno stilistici kao njenoj grani ili poddisciplini, naziva glasovnom harmonijom (*al-talā'um al-ṣawtī, al-tanāsub al-ṣawtī, al-ta'āluḥ al-ṣawtī*).

Iako su se, dakle, karakteristična obilježja ove pojave mogla prepoznati i u poeziji i propovijedima prijeislamskih Arapa, posebno je došla do izražaja u kur'anskom diskursu zbog čega će veliku pažnju i interesovanje privući u stilističkim studijama i istraživanjima nakon objavljivanja Kur'ana.

Glasovna harmonija je, naravno, širok pojam i može podrazumijevati više nivoa i segmenata, kao što su: usklađenost konsonanata u riječima i izrazima u pogledu njihovih ishodišta ili mjesta artikulacije, primjerenost broja konsonanata unutar jedne riječi, kompatibilnost vokala unutar riječi, usklađenost riječi u rečenici ili iskazu u pogledu njihovog konsonantskog sastava, a posebno u pogledu njihovih konsonanata i vokala u dodiru, itd.

Razmatranjem glasovne harmonije u arapskom jeziku bavio se i bavi značajan broj autora, a među onima koji su to najranije činili bio je i al-Ġāḥiḏ (u. 868).¹ Očekivano, glasovna harmonija je bila predmet interesovanja i prvih arapskih lingvista, među kojima je svakako i na prvom mjestu al-Ḥalīl b. Aḥmad

1 Al-Ġāḥiḏ, *al-Bayān wa al-tabyīn*, Taḥqīq: 'Abdussalām Muḥammad Hārūn, tom 1, Dār al-ġīl, Bejrut, 1990, str. 64.

al-Farāhīdī (u. 786) koji se, kao što je poznato, smatra utemeljiteljem arapske metrike s obzirom na to da je ustanovio 15 od 16 pjesničkih metrova u arapskoj poeziji.² Njegove stavove o glasovnoj harmoniji u arapskom jeziku preuzet će neki kasniji učenjaci, kao što je al-Rummānī (u. 994), dok će neki drugi, poput al-Ḥafāḡija (u. 1073), o nekim pitanjima vezanim za glasovnu harmoniju imati nešto drugačija mišljenja.

Glasovne harmonije u arapskom jeziku dotakao se i znameniti bosanskohercegovački učenjak Hasan Kafija Pruščak u djelu *Šarḥ tamḥīs al-talḥīs*. Naime, on je u vezi sa inkompatibilnošću konsonanata, kao jednog od nivoa ili segmenata glasovne harmonije u arapskom jeziku, bio mišljenja da „do inkompatibiliteta konsonanata dolazi ako su glasovi odveć bliski, odnosno udaljeni s obzirom na artikulacijsko ishodište“.³

Nastojanje da broj konsonanata u jednoj riječi bude primjeren, usmjereno ka osiguravanju preduvjeta za glasovnu harmoniju, rezultiralo je u arapskom jeziku time da većina riječi spada u trilitere, odnosno da se derivira iz trokonsonantskih korijena, dok je broj kvadrilitera i kvinkvilitera daleko manji.

Neki autori, kao što je Ibn al-Aṭīr (u. 1239), naglašavaju i ulogu vokala u postizanju glasovne harmonije i disharmonije, jer, kako kažu, promjena vokala unutar riječi istog konsonantskog sastava može imati za posljedicu efekat glasovne harmonije ili disharmonije, što obrazlažu time da su neki vokali lakši za izgovor od drugih. Prema tim autorima, najlakši za izgovor je vokal fathā, a najteži ḍamma.⁴

Mi ćemo se u ovom radu baviti glasovnom harmonijom u pogledu kompatibilnosti i inkompatibilnosti konsonanata (*talā'um al-ḥurūf, tanāfur al-ḥurūf*), odnosno usklađenosti konsonanata u riječima ili iskazu u smislu njihovih ishodišta

2 Jusuf Ramić, „Arapske filološke i gramatičke škole klasičnog perioda“, *Zbornik radova*, br. 8, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2002, str. 235–236.

3 Munir Mujić, *Arapska stilistika u djelu Hasana Kafije Pruščaka*, Filozofski fakultet u Sarajevu, Sarajevo, 2007, str. 26.

4 Ibn al-Aṭīr, *al-Ġāmi' al-kabīr*, Taḥqīq: Muṣṭafā Ġawād i Ġamil Sa'īd, Dār al-rašīd, Bagdad, 1988, str. 59.

ili mjesta artikulacije, na način da ćemo analizirati i predstaviti mišljenja i stavove različitih autora te zatim ponuditi i svoje viđenje o ovom pitanju.

O kompatibilnosti i inkompatibilnosti konsonanata u arapskom jeziku

Kompatibilnost konsonanata je najizraženiji među gore pobrojanim segmentima glasovne harmonije. Ona podrazumijeva kombinovanje konsonanata unutar riječi i izraza ili rečenica i iskaza na način da budu lahki za izgovor i ugodni za slušanje.

Kompatibilnost konsonanata u arapskom jeziku autori različito definišu. Al-Ḥalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī je mišljenja, koje od njega u cijelosti ili djelimično preuzimaju brojni autori, među njima i Abū al-Ḥasan al-Rummānī, da inkompatibilnost konsonanata podrazumijeva kombinovanje unutar riječi i izraza konsonanata čija su ishodišta ili mjesta artikulacije isuviše udaljena ili isuviše bliska.⁵ Slijedom toga, kompatibilnost konsonanata bi podrazumijevala kombinovanje konsonanata čija mjesta artikulacije nisu ni suviše udaljena niti suviše bliska.

S druge strane, inkompatibilnošću konsonanata Ibn Sinān al-Ḥafāḡī ne smatra kombinovanje konsonanata udaljenih mjesta artikulacije, nego je ograničava na kombinovanje onih konsonanata čija su mjesta artikulacije bliska. Kao argument za ovu svoju tvrdnju al-Ḥafāḡī navodi riječ *alam* (ألم) u kojoj nema disharmonije u smislu inkompatibilnosti iako su njeni konsonanti udaljenih mjesta artikulacije.⁶ Slijedom toga, kompatibilnost konsonanata, prema njegovom mišljenju, podrazumijeva kombinovanje konsonanata čija su mjesta artikulacije međusobno udaljena, odnosno čija mjesta artikulacije nisu isuviše bliska.

Obrazlažući prednost kombinovanja konsonanata udaljenih ishodišta nad kombinovanjem onih istih ili bliskih mjesta

5 Ibn Sinān al-Ḥafāḡī, *Sirr al-faṣāḡa*, Taḥqīq: 'Abd al-Muta'al al-Ṣa'īdī, Maktaba wa maṭba'a Muḥammad 'Alī Ṣabīḥ wa awlādihī, Kairo, 1952, str. 112.

6 Ibid., str. 112–113.

artikulacije, Ibn al-Aṭīr kaže da riječ sastavljena od konsonanata čija ishodišta su međusobno udaljena omogućava govorniku da je izgovori polahko i jasno pružajući svakom konsonantu dovoljno prostora, za razliku od riječi sastavljenih od konsonanata bliskih ishodišta prilikom čijeg izgovaranja jezik zbog njihove blizine brzo prelazi iz jednog ishodišta u drugo, tako da izgovor konsonanata biva nejasan i nestabilan.⁷

Na tragu kompatibilnosti konsonanata i glasovne harmonije općenito, al-Rummānī dijeli govor (*kalām*) na tri kategorije: govor najvišeg nivoa ili stepena (*al-tabaqa al-‘ulyā*) kakvim se odlikuje kur’anski izraz, govor srednjeg nivoa ili stepena (*al-tabaqa al-wuṣṭā*) kojim se odlikuje književni arapski izraz, te inkompatibilni ili disharmonični govor (*al-mutanāfir*) koji je težak za izgovor i neugodan za slušanje.⁸ Ibn Sinān al-Ḥafāḡī odbacuje tu podjelu tvrdeći da se govor u ovom smislu dijeli samo na onaj koji je kompatibilan ili harmoničan i onaj koji je inkompatibilan ili disharmoničan, pri čemu su i tekst Kur’ana i književni arapski izraz primjeri kompatibilnosti konsonanata i općenito glasovne harmonije, s tim da postoje sadržaji kod kojih je ta harmonija ili kompatibilnost izraženija nego kod drugih, kao što različitog intenziteta mogu biti i oni disharmonični ili inkompatibilni sadržaji.⁹

Svrstavanje na stranu bilo kojeg od ova dva autora ili mišljenja zahtijeva od nas da skrenemo pažnju na to da glasovna harmonija i disharmonija u smislu kompatibilnosti i inkompatibilnosti konsonanata postoje na nivou riječi ili izraza, ali i na nivou rečenice ili iskaza. Kompatibilnost konsonanata na nivou riječi mora biti ista i u tekstu Kur’ana i u književnom arapskom izrazu s obzirom na to da se u njima koristi isti vokabular i isti leksički materijal. U oba spomenuta korpusa, glasovna harmonija u smislu kompatibilnosti konsonanata na nivou riječi može

7 Ibn al-Aṭīr, *ibid.*, str. 40.

8 ‘Alī b. ‘Īsā al-Rummānī, *al-Nukat fī i’ḡāz al-Qur’ān*, u: *Ṭalāt rasā’il fī i’ḡāz al-Qur’ān*, Taḥqīq: Muḥammad Ḥalafullāh i Muḥammad Zaḡlūl Salām, 4. izdanje, Dār al-ma’ārif, Kairo, 2019, str. 94–95.

9 Ibn Sinān al-Ḥafāḡī, *ibid.*, str. 109–110.

biti potpuna ili djelimična, što zavisi od ishodišta konsonanata koji se kombinuju i njihovih svojstava (zvučni ili bezzvučni, tvrdi ili mehki), kao i načina na koji se uvezuju u pogledu redoslijeda nizanjanja, slogovnog rasporeda, itd. Glasovna harmonija u smislu kompatibilnosti konsonanata je najpotpunija kada se u riječima kombinuju konsonanti udaljenih mjesta artikulacije i različitih svojstava.¹⁰ Što su ishodišta tih konsonanata bliža (manje udaljena) i što su im svojstva sličnija, glasovna harmonija u smislu kompatibilnosti konsonanata je manje izražena i kreće se prema onoj djelimičnoj i dalje prema inkompatibilnosti i disharmoniji čiji intenzitet zavisi od toga da li su im ishodišta i svojstva samo bliska i slična ili su ista.

Prema mišljenju al-Rummānija gore naznačena razlika u kompatibilnosti konsonanata i glasovnoj harmoniji općenito između teksta Kur'ana i književnog arapskog izraza može postojati samo na nivou rečenice ili iskaza, zato što način na koji se riječi različitog fonetskog ili morfološkog sastava kombinuju unutar rečenice u književnom arapskom jeziku ne mora uvijek biti najbolji u smislu glasovne harmonije, dok to u kur'anskom tekstu ne može biti slučaj.

Sličnu podjelu govora pravi i Ibn Ğinnī (u. 1002). Naime, on najljepšim govorom smatra onaj u kojem se kombinuju konsonanti udaljenih ishodišta ili mjesta artikulacije. Takav govor u ljepoti prati onaj u kojem je udvostručen (redupliciran) isti konsonant, dok je najmanje lijep, te se zbog toga malo koristi ili u potpunosti odbacuje, onaj govor u kojem su konsonanti istih ili bliskih mjesta artikulacije.¹¹

10 Ovdje treba skrenuti pažnju na to da nije svejedno kojim će redoslijedom biti poredani glasovi unutar riječi ili izraza. Harmonija u smislu kompatibilnosti je potpuna ako su glasovi udaljenih ishodišta poredani po dubini artikulacije (od onog s najudaljenijim do onog s najbližim ishodištem). Ako su poredani drugačije, intenzitet harmonije ili kompatibilnosti se smanjuje i reducira. Kao primjer za to možemo navesti riječ *alam* (الام) kod koje je harmonija u smislu kompatibilnosti potpuna, te riječi istog konsonantskog sastava, ali njihovog različitog rasporeda (امل، ملا، لام، لم)، kod kojih je harmonija ili kompatibilnost manje izražena.

11 Ibn Ğinnī, *Sirr šinā'a al-i'rāb*, Taḥqīq: Ḥasan Handāwī, 2. izdanje, Dār al-qalam, Damašk, 1993, str. 816. Na tragu ove podjele je i način na koji govor dijeli i al-Ḥafāḡi (ibid., str. 58).

Glasovna disharmonija u smislu inkompatibilnosti konsonanata na nivou rečenice ili iskaza podrazumijeva situaciju u kojoj se riječi, iako je svaka od njih pojedinačno književni izraz, teško zajedno izgovaraju zbog njihovih istih ili sličnih konsonantskih kombinacija, odnosno ponavljanja istog konsonanta u svakoj od njih. Takav je, npr., slučaj sa sljedećim stihom:

وَقَبْرٌ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ
وَلَيْسَ قُرْبٌ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرٍ

Način na koji su riječi iskombinovane u ovom stihu rezultirao je glasovnom disharmonijom, odnosno inkompatibilnošću konsonanata s obzirom na to da ih je teško zajedno izgovoriti zbog njihove međusobne sličnosti u fonetskom sastavu.

Glasovnu disharmoniju u smislu inkompatibilnosti konsonanata na nivou rečenice ili iskaza stilističari dijele na veliku (*šadīd*) i malu (*ḥafīf*). U prethodnim primjerima radi se o velikoj inkompatibilnosti konsonanata. Mala inkompatibilnost konsonanata podrazumijeva situaciju u kojoj se unutar rečenice ili iskaza ponavlja neka riječ, kao što je slučaj u sljedećem stihu Abū Tammāma Ḥabība b. Awsa al-Ṭā'ija (u. 845):

كَرِيمٌ مَتَى أَمَدَحُهُ أَمَدَحُهُ وَالْوَرَى
مَعِي وَإِذَا مَا لُمْتَهُ لُمْتَهُ وَحَدِي

Dok je velika inkompatibilnost konsonanata na nivou rečenice unutar Kur'ana nezamisliva, mala inkompatibilnost konsonanata u smislu ponavljanja iste riječi je prisutna. Takav je slučaj, npr., sa kur'anskim ajetom u kojem se ponavlja riječ *hayhāta* (هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوْعَدُونَ)¹²

Kompatibilnost i inkompatibilnost konsonanata na nivou rečenice ili iskaza može biti uslovljena i odnosom posljednjeg konsonanta u jednoj riječi sa prvim konsonantom u riječi koja slijedi. Za kompatibilnost u takvim slučajevima potrebno je da

12 Al-Mu'minūn, 36.

ishodišta tih konsonanata budu međusobno udaljena te da oni budu poredani prema dubini artikulacije. Primjer za tu vrstu kompatibilnosti je dio kur'anskog ajeta iz sure al-Ma'ida u kojem stoji: *la in basat̄ta ilayya yadaka...* (لَا إِن بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ...),¹³ gdje je upravo zbog postizanja harmonije u smislu kompatibilnosti konsonanata indirektnom objektu glagola *basat̄ta* (spojena lična zamjenica *ya*) data prednost u odnosu na njegov direktni objekt *yadaka*, zato što bi se u suprotnom (da je rečeno: *la in basat̄ta yadaka ilayya*) jedan do drugoga našla tri konsonanta koja su bliska s obzirom na mjesto artikulacije (*ṭā'*, *tā'* i *yā'*), te bi se u tom slučaju radilo o inkompatibilnosti.¹⁴

Stilističari na isti način dijele i glasovnu disharmoniju u smislu inkompatibilnosti konsonanata na nivou riječi. Tako kao primjer za veliku inkompatibilnost konsonanata na nivou riječi navode izraz *al-hu'hu'* (الهُعُحُ)¹⁵ obrazlažući to činjenicom da su se unutar ove riječi jedan do drugoga našla tri konsonanta istoga ishodišta ili mjesta artikulacije,¹⁶ dok kao primjer za malu inkompatibilnost konsonanata navode riječ *al-mustašzirat* (المُسْتَشِيرَات) u kojoj su se jedan do drugoga našli konsonanti bliskih ishodišta (svi se artikulišu u prednjem dijelu usta), ali i istih ili sličnih svojstava (*tā'* i *šīn* su bezvučni, ali je prvi tvrd a drugi mehak, dok se *šīn* i *zā'* razlikuju u zvučnosti na način da je *šīn* bezvučan a *zā'* zvučan glas).¹⁷ Ovu riječ je Imru' al-Qays (u. 544) upotrijebio u sljedećem stihu:

عَدَائِرُهُ مُسْتَشِيرَاتٌ إِلَى الْعَلَا
تَضِلُّ الْعِقَاصُ فِي مُنْتَى وَمُرْسَلِ

13 Al-Mā'ida, 28.

14 Ibn Abī al-Iṣba', *Tahrīr al-taḥbīr*, al-Maḡlis al-a'lā li al-šu'ūn al-islāmiyya, Kairo, 1963, str. 45.

15 Al-Ḥafāḡī bilježi da su priznati autoriteti među prvim arapskim jezičarima osporili i odbacili ovu riječ navodeći kao alternativu njima poznatu riječ s istim značenjem (vrsta biljke) s dva grlena konsonanta u kombinaciji (الْحُحُحُ) koja je kao takva (s dva reduplicirana grlena konsonanta ili guturala) bliža načinu na koji Arapi kombinuju konsonante i samim time lakša za izgovor (ibid., str. 57–58).

16 Lūjis Ṣayḡū al-Yasū'ī, *ʿIlm al-adab*, tom 1, Maṭba'a al-ābā' al-yasū'īyyīn, Bejrut, 1887, str. 55.

17 Muḥammad b. Aḥmad al-Dassūqī, *Ḥāšiya al-Dassūqī 'alā Muḥtaṣar al-Sa'd*, tom 1, Maṭba'a al-hādī, Bejrut, 1989, str. 80.

Ono što smo kazali za inkompatibilnost konsonanata na nivou rečenice u Kur'anu, u smislu da je u tom korpusu nezamisliva velika a prisutna mala inkompatibilnost, vrijedi i za inkompatibilnost konsonanata na nivou riječi koja podrazumijeva situaciju u kojoj se jedan do drugoga mogu naći konsonanti bliskih ishodišta i sličnih svojstava, a ne istih.

Na tragu glasovne harmonije i disharmonije, odnosno kompatibilnosti i inkompatibilnosti konsonanata su i istraživanja u okviru kojih su autori utvrdili da se nikako ne može desiti da se, npr., unutar jedne arapske riječi ili izraza nađu zajedno konsonanti, kao što su: *gīm* i *qāf* (جَوْفٌ، فَيْجٌ), *šād* i *gīm* (جَيْصٌ، صَنْجَةٌ), *sīn* i *dāl* (سَبَدَةٌ، أُسْتَادٌ), *tā'* i *gīm* (طَاجِرٌ، طَيْجِرٌ), *tā'* i *tā'* (طَسْتُتٌ), *kāf* i *gīm* (كُنْدُوجٌ), *gīm* i *tā'* (جَيْتٌ), *šād* i *sīn*, *šād* i *zā'*, *šād* i *tā'* (اضْطَفَلِيْنَةٌ), *bā'*, *sīn* i *tā'* (بُسْتَانٌ), *kāf* i *qāf*, *sīn* i *zā'*, itd. Riječi u arapskom jeziku sa ovakvim kombinacijama konsonanata nisu izvorne arapske, nego su arabizirane strane riječi, ili su neke složenice, odnosno konstrukcije unutar kojih se riječ kombinuje, npr., sa spojenim ličnim zamjenicama, te u slučaju glagola s afiksima kao obilježjima različitih lica, i slično. Isto tako su utvrdili da se neki konsonanti unutar arapske riječi mogu kombinovati samo po tačno utvrđenom redoslijedu, dok se u slučajevima u kojima odstupaju od tog redoslijeda radi o stranim riječima. Takav je slučaj sa riječima u kojima konsonant *šīn* dolazi nakon konsonanta *lām* (أَفْلَسٌ), konsonant *rā'* nakon konsonanta *nūn* (نَرَجَسٌ), konsonant *zā'* nakon konsonanta *dāl* (هِنْدَانٌ), itd.¹⁸

U vezi s prethodnim, al-Ġāhiz konstatuje da koliko god uredili i dotjerali njegove izraze, govor nije stilski istančan ako su mu konsonanti inkompatibilni, tj. ako su im ishodišta tijesno povezana, kao što je slučaj sa konsonantima *šīn*, *gīm* i *ḍād*, ili konsonantima *šād*, *sīn* i *zā'*. Ako se od njih formira neko trokonsonantsko ime, s bilo kojom od mogućih šest kombinacija, njegova upotreba će, kako tvrdi al-Ġāhiz, biti teška i zahtjevna.¹⁹

18 Abū Maṣṣūr al-Ġawālīqī, *al-Mu'arrab min al-kalam al-a'ġamī*, Tahqīq: F. 'Abdurrahīm, 1. izdanje, Dār al-qalam li al-ṭibā'a wa al-našr wa al-tawzī', Damask, 1990, str. 22–24.

19 Al-Ġāhiz, *ibid.*, str. 65–66.

Na tom tragu je i njegov stav da Arapi prilikom nizanja govora ne kombinuju konsonant *ġīm* sa konsonantima *zā'*, *qāf*, *ṭā'* ili *ġayn*, s bilo kojim redosljedom.²⁰ Na isto je skrenuo pažnju i Ibn Fāris (u. 1004) primjećujući da u govoru Arapa nikada nije dozvoljeno da se kombinuju *kāfi* i *ġīm*, *ayn* i *ġayn*, *ḥā'* i *hā'* ili *ġayn*.²¹

Arapski gramatičari su ukazali i na značaj tekućih konsonanata ili likvida u kontekstu govora o glasovnoj harmoniji ili kompatibilnosti konsonanata konstatujući da su riječi bez ovih konsonanataa zapravo arabizirane strane riječi.²² S tim u vezi, 'Abdulqāhir al-Ġurġānī (u. 1078) primjećuje da bi se u dijelu kur'anskog ajeta (هُمُ الْعَدُوُّ) u potpunosti izgubila elokventnost u slučaju da se iz njega isključi likvid *lām* od određenog člana (مُ الْعَدُوُّ).²³

Glasovna harmonija i kompatibilnost/ inkompatibilnost konsonanata u Kur'anu

Mudžize svih Božijih poslanika imale su veze s onim u čemu su njihovi narodi bili daroviti, u kojoj su dostizali razinu genijalnosti. Gledano u tom svjetlu, nije teško razumjeti što je jedna od mudžiza Musaa, a.s., bio štap koji se pretvarao u zmiju, tim prije kad se zna da je u tom periodu magija u Egiptu dostizala visoku razinu. Mudžiza 'Isaa, a.s., bila je medicinske naravi. On je, ne samo liječio slijepce i gluhonijeme već je i oživljavao mrtve, zato što je u Rimskom carstvu, pod čijom vlašću je bio i njegov zavičaj, u tom periodu cvjetala medicina. Mudžiza posljednjeg Božijeg Poslanika, s.a.v.s., bila je Riječ, odnosno Kur'an, koji je, kao uzor rječitosti i vrhunskog izražavanja, bio veliki izazov Arapima tog perioda koji su na tom polju pokazivali izuzetno umijeće. S druge strane, glasovna harmonija i unutar nje kompatibilnost

20 Al-Ġāhiz, *ibid.*, str. 77.

21 Ibn Fāris, *al-Šāḥibī fī fiqh al-luġa*, Taḥqīq: Aḥmad Šaqr, 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, Kairo, b.g.i., str. 87.

22 Al-Ḥalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-'ayn*, Taḥqīq: Mahdī Maḥzūmī i Ibrāhīm al-Sāmarā'ī, tom 1, 1. izdanje, Dār al-ḥiġra, Teheran, 1986, str. 26.

23 'Abdulqāhir al-Ġurġānī, *Dalā'il al-i'ġāz*, al-Mu'assasa al-waṭāniyya li al-funūn al-maṭ-ba'iyya, Alžir, 1991, str. 404.

konsonanata smatra se kod poznavalaca stilistike jednim od najvažnijih kriterija ljepote izraza i njegove kvalitete, te jednim od obilježja „pitkosti“ govora i njegove ugodnosti. Zbog svega toga je u Kur'anu, prema mišljenjima različitih autora spomenutih ranije, zastupljena kompatibilnost konsonanata, odnosno glasovna harmonija općenito najvišeg stepena, a ona podrazumijeva izbjegavanje govora (riječi i rečenica) obilježenog neskladom koji otežava izgovor i sadržaje čini neugodnim za slušanje.

Glasovna harmonija, kojom se i u prijeislamskom periodu nastojalo arapskom jeziku osigurati obilježja ljepote i izvrsnosti povezane sa skladom među glasovima, te izrazima i konstrukcijama općenito, s dolaskom islama i objavljivanjem Kur'ana je u stilističkim studijama privukla do tada neviđenu pažnju i interesovanje. Iako je bila prisutna i ranije u poeziji i propovijedima, u kur'anskom diskursu je zbog njegove neuporedive rječitosti i stilizovanosti poprimila dodatni značaj.

Kur'an je kao najveća mudžiza posljednjeg Božijeg poslanika, s.a.v.s, koja Arapima postavlja izazov nedostižnosti u onome u čemu su oni dostigli visok nivo i pokazali izuzetno umijeće, svojim jezikom nadmašio prijeislamski književni izraz odlikujući se skladom i harmonijom među glasovima unutar riječi i izraza, te odsustvom bilo kakvog nesklada i disharmonije na tom nivou.

Oblici i vidovi glasovne harmonije u Kur'anu su mnogobrojni. Među njima su svakako završeci kur'anskih ajeta (*al-fawāšil al-qur'āniyya*), što neki nazivaju i formom rimovane proze (*al-sağ'*). Taj izraz (*al-sağ'*) su za ovu formu kur'anskih ajeta izbjegavale upotrebljavati prve generacije muslimana zbog toga što se tako naziva i forma koju su u svojim propovijedima koristili prijeislamski vračevi, ili iz razloga što podrazumijeva jednu vrstu usiljenosti i izvještačenosti.²⁴ Neki autori, kao što je al-Farrā' (u. 822), umjesto termina *al-fawāšil al-qur'āniyya*

24 Ā'īša 'Abdurrahmān bint al-Šāṭi', *al-I'ğāz al-bayāni li al-Qur'ān wa masā'il Ibn al-Azraq*, 3. izdanje, Dār al-ma'ārif, Kairo, b.g.1., str. 254.

upotrebljavali su izraz *ru'ūs al-āyāt*,²⁵ a neki su opet pravili razliku između onoga što se podrazumijeva pod terminom završeci kur'anskih ajeta (*al-fawāṣil al-qur'āniyya*) i rimovanom prozom (*al-sağ'*). Takvi autori ove završetke smatraju samo odlikom kur'anskog izraza konstatujući da je svaki slog kojim završava kur'anski ajet završetak (*al-fāṣila*) koji ima svojstvo rime u poeziji ili rimovanoj prozi, ali se ne može s njima izjednačiti.²⁶ Završeci kur'anskih ajeta (*al-fawāṣil al-qur'āniyya*) dolaze do izražaja u smislu glasovne harmonije posebno onda kada se prilikom učenja Kur'ana na njima zastaje i pravi pauza.

Jedan od oblika ili vidova glasovne harmonije u Kur'anu je i distribucija zvučnih (*al-mağhūra*) i bezzvučnih (*al-mahmūsa*) glasova koja u mnogim slučajevima odgovara kur'anskom diskursu. Naime, često u kur'anskim kontekstima koji podrazumijevaju opominjanje i korenje nalazimo zastupljene zvučne i emfatične glasove koji su, na neki način, u skladu s ozbiljnošću sadržaja i situacije. Takav je slučaj s kur'anskim izrazima: *al-tāmma* (الطامة) *al-ḥāqqa* (الحاقّة) i *al-ṣāḥḥa* (الصاحّة) koji svojim značenjima ukazuju na Sudnji dan. S druge strane, u kur'anskim kontekstima u kojima se spominje milost i blagost do izražaja dolaze mehki bezzvučni glasovi koji su, na neki način, u skladu s takvim sadržajima. Dobar primjer za to je kur'anski ajet: *wa huzzī ilayki bi ġid' al-naḥla tusāqiṭ 'alayki ruṭaban ġaniyyā* (وَهْزِي إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِينًا)²⁷ u kojem je umjesto glagola 'azza (أَزَّ) sa zvučnim *hemzetom* u istom značenju upotrijebljen glagol *hazza* (هَزَّ) sa bezzvučnim konsonantom *hā'*, jer kao takav više odgovara kontekstu u kojem se govori o milosti koju je Allah, dž.š., ukazao Merjemi.

Među oblicima i faktorima glasovne harmonije u Kur'anu su i ishodišta glasova koja su usko povezana s temom našeg rada. Kako smo ranije kazali, glasovnoj harmoniji u Kur'anu i arapskom jeziku općenito dužnu pažnju su posvećivali i prvi arapski

25 Ibid., str. 253–254.

26 Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥiṭ fi i'ğāz al-Qur'an*, 2. izdanje, Dār Muslim, Rijad, 1996, str. 142.

27 Maryam, 25.

gramatičari koji su pažljivo razmatrajući ovu temu ustanovili da je za postizanje glasovne harmonije i izbjegavanje disharmonije potrebno da se ispuni nekoliko preduvjeta, među kojima su i udaljenost ishodišta ili mjesta artikulacije s obzirom na to da konsonanti istog ili bliskog ishodišta narušavaju glasovnu harmoniju i riječi čine neskladnim, te prisustvo tekućih konsonanta ili likvida koji doprinose uglađenosti i dotjeranosti govora i bez kojih, kako smo već naznačili, prema mišljenju arapskih gramatičara ne postoji izvorna arapska riječ.

U vezi s glasovnom disharmonijom u smislu inkompatibilnosti konsonanata na nivou riječi ili izraza i rečenice ili iskaza, ranije smo kazali kako je u Kur'anu moguća samo ona okvalifikovana kao mala (*ḥafīf*). Na tom tragu, glasovna disharmonija ili inkompatibilnost konsonanata na nivou riječi ili izraza i rečenice ili iskaza u Kur'anu prisutna je u slučajevima kada su istog ili sličnog ishodišta dodirni ili kontaktni konsonanti riječi, odnosno kada su istog ili sličnog ishodišta posljednji konsonant jedne riječi i početni konsonant u riječi koja slijedi. U kontekstu govora o riječima ili izrazima, to je posebno izraženo kada se riječi kombinuju sa, npr., spojenim ličnim zamjenicama, ili u slučaju glagola sa afiksima kao obilježjima lica. Međutim, takvi slučajevi glasovne disharmonije u smislu inkompatibilnosti konsonanata u Kur'anu rješavaju se i prevazilaze tedžvidskim pravilima, na prvom mjestu *idgāmom*, *iḥfā'om* i *iqlābom*, a to su postupci kojima se u slučajevima kada se jedan do drugoga (unutar riječi ili kao dodirni ili kontaktni konsonanti susjednih riječi) nađu isti ili konsonanti istog ili bliskog ishodišta te istih ili sličnih svojstava, od kojih je prvi bez vokala (*sākin*) a drugi vokaliziran (*mutaḥarrik*), slijevanjem i uklapanjem tih konsonanata održava ritmičnost, prozodičnost i akustička estetičnost kur'anskog sadržaja.

Zaključak

U svakom jeziku i kod baštinika svih jezika, u manjoj ili većoj mjeri je prisutno nastojanje da budu i glasovno usklađeni sadržaji koji se usmeno izlažu ili u pisanoj formi registruju. Naročito je to slučaj u poeziji zbog postizanja određenog pjesničkog metra, ali i u drugim vrstama književnih tekstova u kojima se zbog njihove ekspresivne funkcije nastoje unijeti elementi kojima se postiže estetski efekat. Taj glasovni sklad ili harmonija ostvaruju se različitim sredstvima i postupcima, a jedno od njih je i kompatibilnost konsonanata koja podrazumijeva usklađivanje po mjestu artikulacije dodirnih ili kontaktnih konsonanata unutar riječi ili iskaza.

Sudeći po njihovoj od davnina postojećoj naklonosti stilski dotjeranom i istančanom izražavanju, ova pojava je svakako i, rekli bismo, na prvom mjestu prisutna i kod Arapa. Ta sklonost se kod njih može upratiti još u njihovim književnim ostvarenjima prijeislamskog doba, a u još većoj mjeri će doći do izražaja i privući pažnju s objavljivanjem Kur'ana koji je najveća mudžiza posljednjeg Božijeg poslanika, s.a.v.s., ne samo zbog svoga sadržaja, nego i zbog svoje akustičke estetičnosti i prozodičnosti kojoj, između ostalog, doprinosi i efekat glasovne harmonije čiji je jedan od najvažnijih segmenata kompatibilnost konsonanata. Zbog jedinstvene usklađenosti glasova u riječima, te usklađenosti riječi u konstrukcijama i rečenicama, autori glasovnu harmoniju svrstavaju u jedan od u Kur'anu najprisutnijih vidova nadnaravnosti.

Arapu su na tom tragu težili kombinovanju unutar riječi i izraza konsonanata udaljenih mjesta artikulacije i različitih svojstava čime se, prema većini arapskih autora, postiže potpuna kompatibilnost konsonanata, odnosno formulisanju rečenica i iskaza na način da u njima ne uvezuju neposredno jedne do drugih riječi i izraze istih ili sličnih fonetskih sadržaja.

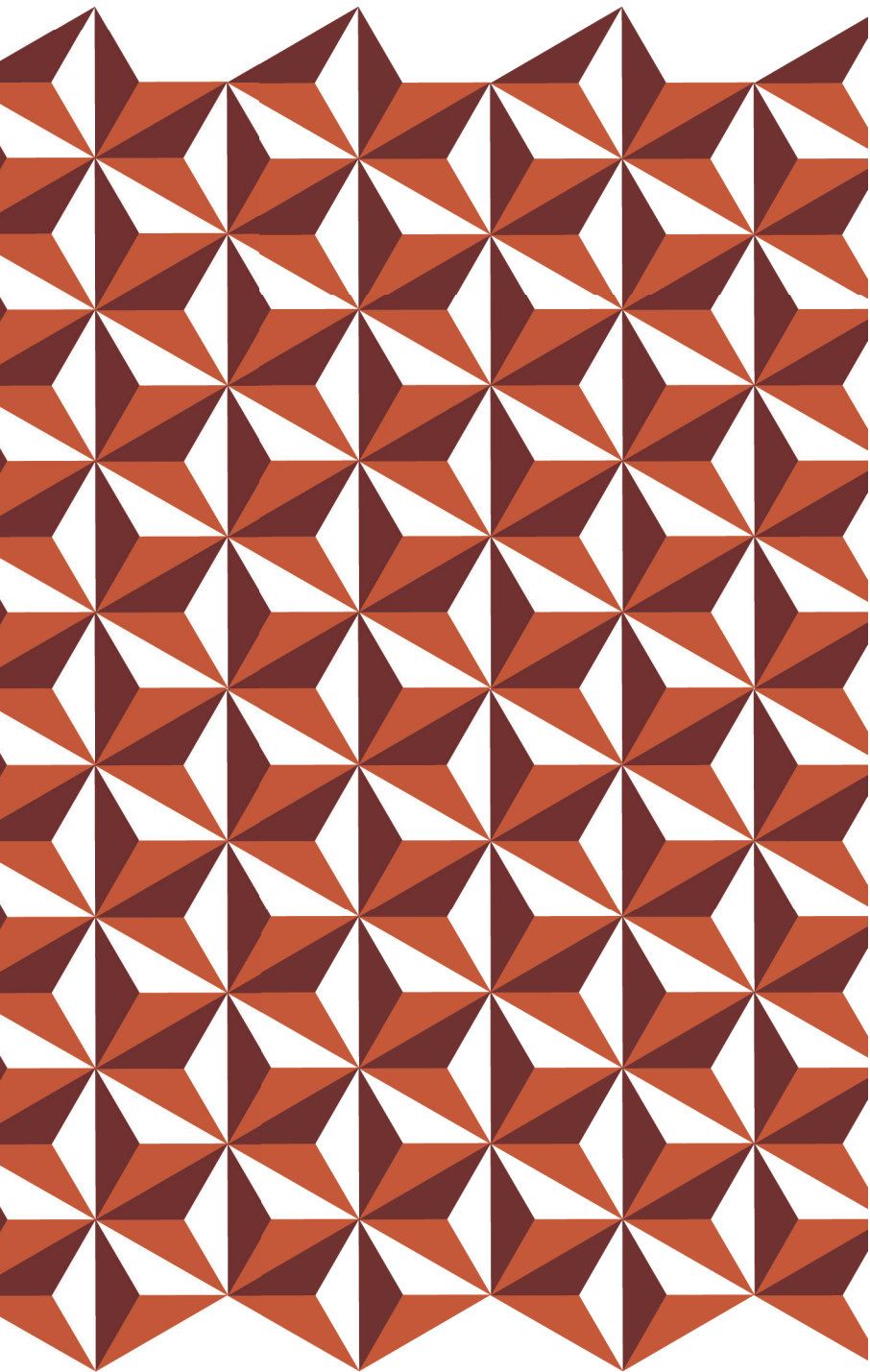
Naravno, sve ovo ne znači da u arapskom jeziku ne postoje primjeri glasovne disharmonije u smislu inkompatibilnosti konsonanata u riječima i izrazima ili rečenicama i iskazima,

kako male tako i velike, s tim da arapski autori tvrde da se u mnogim slučajevima inkompatibilnosti konsonanata na nivou riječi i izraza radi o arabiziranim stranim riječima ili izrazima koji su zastarjeli i sve rjeđe u upotrebi, dok se slučajevi glasovne disharmonije uslovljene inkompatibilnošću konsonanata unutar konstrukcija i iskaza u Kur'anu prevazilaze različitim tedžvidskim rješenjima.

Literatura

- Bint al-Šaṭi', Ā'iša 'Abdurrahmān; *al-I'ğāz al-bayānī li al-Qur'ān wa ma-sā'il Ibn al-Azraq*, 3. izdanje, Dār al-ma'ārif, Kairo, b.g.i.
- Dassūqī (al-), Muḥammad b. Aḥmad; *Ḥāšiya al-Dassūqī 'alā Muḥtaṣar al-Sa'd*, tom 1, Maṭba'a al-hādī, Bejrut, 1989.
- Farāhidī (al-), al-Ḥalīl b. Aḥmad; *Kitāb al-'ayn*, Taḥqīq: Maḥdī Maḥzūmī i Ibrāhīm al-Sāmarā'ī, tom 1, 1. izdanje, Dār al-ḥiğra, Teheran, 1986.
- Ġāḥiğ (al-); *al-Bayān wa al-tabyīn*, Taḥqīq: 'Abdussalām Muḥammad Hārūn, tom 1, Dār al-ğīl, Bejrut, 1990.
- Ġawālīqī (al-), Abū Maṣṣūr; *al-Mu'arrab min al-kalam al-a'ğamī*, Taḥqīq: F. 'Abdurrahīm, 1. izdanje, Dār al-qalam li al-ṭibā'a wa al-našr wa al-tawzī', Damask, 1990.
- Ġurğānī (al-), 'Abdulqāhir; *Dalā'il al-i'ğāz*, al-Mu'assasa al-waṭaniyya li al-funūn al-maṭba'iyya, Alžir, 1991.
- Ḥafāğī (al-), Ibn Sinān; *Sirr al-fašāḥa*, Taḥqīq: 'Abd al-Muta'āl al-Ša'īdī, Maktaba wa maṭba'a Muḥammad 'Alī Šabīḥ wa awlādihī, Kairo, 1952.
- Ibn Abī al-Išba'; *Tahrīr al-taḥbīr*, al-Mağlis al-a'lā li al-šu'ūn al-islāmiyya, Kairo, 1963.
- Ibn al-Aṭīr; *al-Ġāmi' al-kabīr*, Taḥqīq: Muštafā Ġawād i Ġamīl Sa'īd, Dār al-rašīd, Bagdad, 1988.
- Ibn Fāris; *al-Šāḥibī fī fiḥ al-luğa*, Taḥqīq: Aḥmad Šaqr, 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, Kairo, b.g.i.
- Ibn Ġinnī; *Sirr šinā'a al-i'rāb*, Taḥqīq: Ḥasan Handāwī, 2. izdanje, Dār al-qalam, Damask, 1993.
- Mujić, Munir; *Arapska stilistika u djelu Hasana Kafije Pruščaka*, Filozofski fakultet u Sarajevu, Sarajevo, 2007.
- Muslim, Muštafā; *Mabāḥiğ fī i'ğāz al-Qur'ān*, 2. izdanje, Dār Muslim, Ri-jad, 1996.

- Ramić, Jusuf; „Arapske filološke i gramatičke škole klasičnog perioda“, *Zbornik radova*, br. 8, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2002.
- Rummānī (al-), ‘Alī b. ‘Īsā; *al-Nukat fī i’ğāz al-Qur’ān*, u: *Talāt rasā’il fī i’ğāz al-Qur’ān*, Taḥqīq: Muḥammad Ḥalafullāh i Muḥammad Za-ḡlūl Salām, 4. izdanje, Dār al-ma’ārif, Kairo, 2019.
- Yasū’ī (al-), Lūjis Šayḥū; *‘Ilm al-adab*, tom 1, Maṭba‘a al-ābā’ al-ya-sū’iyyīn, Bejrut, 1887.



ZEHRALISPahiĆ

Kategorija pravilne množine u kur'anskom tekstu

Zehra Alispahić

vanredna profesorica na
Katedri za filologiju Kur'ana
zehra.alispahic@fin.unsa.ba

Stručni rad

Primljeno: 6. 10. 2024.
Prihvaćeno: 4. 12. 2024.

Ključne riječi

broj, množina, pravilna množina muškog roda, pravilna množina ženskog roda, Kur'an, arapski jezik

Sažetak

Arapski jezik u kontekstu govora o gramatičkoj kategoriji broja razlikuje jedninu (الإفراد), gramatičku kategoriju dvojine ili duala (التثنية) i množinu (الجمع). U pogledu množine razlikuju se dvije vrste množine: pravilna (الجمع السام) i nepravilna (الجمع المكثر). Kod pravilne množine razlikujemo pravilnu množinu muškoga roda (جمع المذكر السالم) i pravilnu množinu ženskog roda (جمع المؤنث السالم). Ovaj rad fokusira se na kategoriju pravilne množine muškog i ženskog roda. Budući da je distribucija imena u pravilnoj množini muškog i ženskog roda u tekstu Kur'ana Časnog impozantna, fokus ovoga rada je na najfrekventnijim primjerima u kur'anskom tekstu, njihovoj identifikaciji, utjecaju na strukturu ajeta, zvukovnu nadnaravnost Kur'ana i ritam ajeta. Zbog svoje morfološke i značenjske osobenosti značajan broj primjera pravilne množine muškog i ženskog roda u Kur'anu ima značajnu ulogu u oblikovanju stila, jasnoće, kohezivnosti i koherentnosti kur'anskog teksta i poruke.

The Category of Regular Plural in the Qur'anic Text

الجمع السالم في النصّ القرآني

Keywords:

number, plural, regular masculine plural, regular feminine plural, Qur'an, Arabic language

الكلمات المفتاحية:

العدد، الجمع، جمع المذكر السالم، جمع المؤنث السالم، القرآن الكريم، اللغة العربية

Abstract:

In the Arabic language, the grammatical category of number distinguishes singular (الإفراد), dual (الثنائية), and plural (الجمع). Within the plural category, two types are identified: regular (الجمع السالم) and irregular (الجمع المكسر). Regular plural forms are further divided into the regular masculine plural (جمع المذكر السالم) and the regular feminine plural (جمع المؤنث السالم). This paper focuses on the category of regular plural in both masculine and feminine forms. Given the extensive occurrence of nouns in regular masculine and feminine plural forms within the Qur'anic text, this research highlights the most frequent examples, examining their identification, impact on the structure of verses, the phonetic miraculousness of the Qur'an, and the rhythm of its verses. Due to their morphological and semantic distinctiveness, a considerable number of regular masculine and feminine plural forms in the Qur'an play a pivotal role in shaping the style, clarity, cohesion, and coherence of the Qur'anic text and its message.

الملخص:

في سياق عدد الأسماء تميّز اللغة العربية بين الأفراد والثنائية والجمع. وفيما يخصّ الجمع نفقّ في اللغة العربية بين الجمع السالم والجمع المكسر، بينما نفقّ فيما يخصّ الجمع السالم بين جمع المذكر السالم وجمع المؤنث السالم. ويرتكز هذا البحث في الجمع السالم المذكر والمؤنث. وبما أن توزيع الأسماء في الجمع السالم المذكر والمؤنث جليل في نصّ القرآن الكريم، يرتكز هذا البحث في أكثر الأمثلة ورودا في النصّ القرآني وتحديدها وتأثيرها في تركيب الآيات وإعجاز القرآن الصوتي وإيقاع الآيات. ولخصوصيته الصرفية والدالية لعدد كبير من الأسماء في الجمع السالم المذكر والمؤنث في القرآن الكريم دور مهمّ في تشكيل الأسلوب ووضوح وتماسك وترابط النصّ القرآني ورسالته.

Uvod

U lingvistici se pitanje broja definira kao gramatička kategorija upotrijebljena u analizi klasa riječi koje pokazuju takve kontraste kao što su jednina (singular), množina (plural), dvojina (dual) itd. Kontrasti uglavnom odgovaraju broju bića ili predmeta iz stvarnog svijeta na koje se riječi odnose, ali u lingvističkim diskusijama skrenuta je pažnja na probleme koji se javljaju pri predlaganju svake takve pojednostavljene korelacije jer imenica, recimo, može da ima oblik jednine ali da se odnosi na više pojmova i obrnuto.¹ Množina (plural, الجمع) je gramatička potkategorija unutar kategorije broja. Većina svjetskih jezika razlikuje kategoriju množine. Manji broj, poput korejskog ili kineskog, nemaju množinu pa je ona implicirajuća. Množina je najčešće pravilna kada jednina kao osnova iz koje se izvodi dodavanjem sufiksa ne mijenja svoj oblik. Postoje i nepravilne množine kod kojih se mijenja struktura riječi u odnosu na jedninu. Množine nekih riječi ponekad nastaju od posve drugog korijena. Tvorbeni oblici pravilnih množina u velikom broju jezika su jednostavni i sufiksarne su prirode. Tako npr. bosanski jezik pravilnu množinu muškog roda formira dodavanjem vokala *i* na riječ u jednini dok se pravilna množina ženskog roda formira zamjenom vokala *a* u *e* na kraju riječi. U engleskom jeziku pravilna množina se izvodi dodavanjem sufiksa *s* ili *es*. U turskom jeziku množina se izvodi dodavanjem sufiksa *ler* ili *lar* i sl.

Kod imenskih riječi množina, u većini jezika, upućuje na dva i više bića, predmeta ili pojava. U ovisnosti od jezika, množinu susrećemo kod promjenljivih vrsta riječi: imenica, zamjenica, pridjeva i glagola. Pridjevski i glagolski oblici množina u rečenici uvjetovani su, ponekad, množinom subjekta.

Arapski jezik je jedan od rijetkih svjetskih jezika koji u kontekstu govora o gramatičkoj kategoriji broja uz jedninu (الإفراد) i množinu (الجمع) poznaje i gramatičku kategoriju dvojine ili duala

1 V. Dejvid Kristal, *Enciklopedijski rečnik moderne lingvistike*, (preveli Ivan Klajn i Boris Hlebec), Beograd: Nolit, 1988, str. 35–36.

(الثنائية). To je razlog što se u tradicionalnim definicijama množine u arapskom jeziku navodi da je to „ime koje predstavlja tri i više ili ono što je brojnije od dva“.² U ovim definicijama najčešće su se razilazili arapski gramatičari i lingvisti. Neki smatraju da se u arapskom jeziku javila kategorija dvojine nakon kategorije množine što je dovelo do postojanja dviju definicija množine u arapskom jeziku. Otuda prva definicija kaže da je množina sve ono što je brojnije od jedan, odnosno da je množina već i broj dva, dok je u drugoj množina sve ono što je brojnije od dva.³ Obje definicije su tačne i među njima nema kontradiktornosti. Razlika je u tome što je prva definicija množine, vjerovatno, nastala u vremenu prije nego što se u arapskom jeziku pojavila kategorija dvojine.⁴ U ovome radu, na korpusu Kur’ana Časnog, metodom identifikacije i statističke predodžbe, promatrali smo distribuciju pravilne množine muškog i ženskog roda, njezin utjecaj na strukturu ajeta, zvukovnu nadnaravnost Kur’ana i ritam ajeta i kohezivnost i koherentnost kur’anske poruke.

Napori lingvista u proučavanju množine

Proučavanje množine u arapskom jeziku zauzima posebnu pažnju kod tradicionalnih ali i kod lingvista modernog vremena. Ponekad su to naslovi koji zajedno tretiraju jedninu, dvojину i množinu poput Abū ‘Ubayda (u. 210. po H.) koji je napisao knjigu *Al-ğam’ wa al-tatniya*⁵, ili Abū Zayd al-’Anšārī (u. 215. po H.) koji je napisao knjigu *Al-wāḥid wa al-ğam’ wa al-tatniya*⁶. Većina arapskih gramatičara su u svojim knjigama posebna poglavlja ili odjeljke posvetili kategoriji množine, pravilne množine muškog roda i pravilne množine ženskog roda, njihovih dodataka

2 Muṣṭafā al-Ġalāyīnī, *Ġāmi’ al- durūs al-‘arabiyya*, II, Bejrut: Al-Maktaba al-‘ašriyya, 2005, str. 183.

3 ‘Abulḥāliq ‘Uḏayma, *Dirāsāt li ‘uslūb al-Qur’ān al-Karīm*, al-Qāhira: Dār al-ḥadīṭ, 1972, II, IV, str. 224–225 (pdf izdanje).

4 V. Zehra Alispahić, „Kategorija dvojine u kur’anskom tekstu“, Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka, Sarajevo, 2023, str. 189–204.

5 Ḥusayn Naṣṣār, *Al-mu’ğam al-‘arabī naš’atuhū wa taṭawwuruhu*, Dār Miṣr li al-ṭibā’a, al-Qāhira, b.g.i.I. str. 171 (<https://bayanbox.ir/view/8759522715327155077/nassar1.pdf>).

6 Ibid.

i nepravilne množine. Gramatičari poput Sībawayha, al-Farrā', al-Mubarrida, 'Uḏayme, množini nisu posvetili posebna poglavlja ali su je tretirali na različitim mjestima i kroz brojne druge gramatičke teme.⁷ Tradicionalni i moderni udžbenici, knjige i poglavlja posvećeni ovoj temi ukazuju na morfološku transparentnost kategorije pravilne množine preko nastavaka *ūna* i *īna*, za muški rod i *ātu(n)* i *āti(n)* za ženski rod. Imena navedena u pravilnoj množini muškog i ženskog roda otvaraju i polja različitih interpretativnih potencijala pojedinih riječi. Obilje primjera pravilnih množina prati ustaljeno gramatičko pravilo kongruencije u rečenici ili u ajetu. Kur'anski primjeri koji ne slijede to pravilo otvaraju prostor za različita tefsirska tumačenja i interpretacije što predstavlja zasebnu temu.

U bosanskohercegovačkoj *Gramatici arapskog jezika*, Teufik Muftić o množini govori u dijelu morfologije i poglavlju posvećenom imenima i broju imena i fokusira se samo na morfološke osobenosti i tvorbene oblike pravilne množine muškog i ženskog roda i nepravilne množine imena.⁸ Poglavlja o množini prisutna su i u drugim gramatikama i udžbenicima arapskog jezika koji su objavljivani tokom 20. stoljeća u Bosni i Hercegovini.⁹

Vrste, značenja i obilježja množine u arapskom jeziku

U arapskom jeziku razlikuju se dvije vrste množine: pravilna („zdrava“ pluralis sanus الجمع السالم ili الجمع الصحيح ili جمع السلامة ili الجمع المصتح) i nepravilna (izlomljena, pluralis fractus, الجمع المكسر

7 Npr. Abū Bišr 'Amr bin 'Uṭmān bin Qanbar Sībawayh, *Kitāb Sībawayh*, taḥqīq wa šarḥ 'Abdusselām Muḥamad Hārūn, Maktaba al-Ḥānḡī, al-Qāhira, 1988, III, str. 392–410, 567–631. (pdf izdanje) i 'Abulḡhālīq 'Uḏayma, *Dirāsāt li 'uslūb al-Qur'ān al-Karīm*, Dār al-ḡadīṭ, II, str. 276. (pdf izdanje).

8 Teufik Muftić, *Gramatika arapskog jezika*, Sarajevo: Federacija Bosne i Hercegovine, Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta, Izdavačka kuća Ljiljan, 1999, str. 208–232.

9 O udžbenicima arapskog jezika u nastavi u različitim periodima vidi u: Trnka-Uzunović, Amira (2021). *Arapski jezik u nastavi u Bosni i Hercegovini od 1945. do 1992.*, U: H. Younus i sar., ur. *Arapski jezik u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo: Kulturni centar "Kralj Fahd", Sarajevo, 41–66, Alispahić, Zehra (2023). *At-Takallum – najsvremenija serija udžbenika arapskog jezika u medresama*, Novi Muallim, Udruženje Ilmije, Sarajevo, jesen 2023, god. XXIV, 3–11.

ili جمع التکسیر).¹⁰ U gramatičarskoj i udžbeničkoj literaturi pronalazimo manje ili više slične definicije množine u arapskom jeziku kojima je zajedničko da ime u množini zamjenjuje tri i više (jedinki iste vrste) uz dodatak na kraju riječi poput كَاتِبُونَ و كَاتِبَاتٌ ili se izvodi promjenom oblika jednine poput: كُتِبَ، رَجَالٌ، عُلَمَاءٌ pa se otuda dijeli na pravilnu i nepravilnu.¹¹ Pravilna množina, *ġam' sālīm*, dobila je ime u arapskom jeziku zato što zadržava oblik jednine bez ikakvih promjena dodajući mu nakon reduciranja nunacije tvorbene nastavke و wāw i ن nūn ili ي yā i ن nūn poput مُؤْمِنُونَ و مُؤْمِنَاتٌ ili ا elif i ت tā poput مُؤْمِنَاتٌ و مُؤْمِنَاتٍ. Otuda govorimo o dvije vrste množine: pravilnoj množini muškog roda i pravilnoj množini ženskog roda.¹²

Pravilna množina muškog roda

Tvorbena oznaka pravilne množine muškog roda je wāw množine i nūn sa fethom – وَ (ūne) za nominativ koji se dodaje na osnovu imena u muškom rodu nakon odbacivanja nunacije kao u primjeru: قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ – *Ono što žele – vjernici će postići*,¹³ i yā' množine i nūn sa fethom – يَنْ (īne) u akuzativu i genitivu kao u primjeru: وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِّنَ اللَّهِ فَضْلًا كَثِيرًا – *I obraduj vjernike da će Allah na njih veliku milost prosuti*.¹⁴ Nastavak ūne i īne prema nekim gramatičarima nadomjestak je za dvije ili više riječi istog sadržaja i značenja povezanih veznikom wa.¹⁵ Konsonant n koji dolazi na kraju ovog nastavka s vokalom a ima funkciju zamjene za vokal i tenwin, npr. مُسْلِمُونَ (nominativ) muslimani i مُسْلِمِينَ (genitiv i akuzativ) muslimane, muslimanā. Konsonanti w i y su oznake množina a konsonant n zamjena za vokal i tenwin.¹⁶

10 T. Muftić, *Gramatika arapskog jezika*, str. 208.

11 M. al-Ġalāyīnī, *Ġāmi' al-durūs al-'arabiyya*, str. 183.

12 Ibid., 183.

13 Al-Mu'minūn, 1.

14 Al-'Aḥzāb, 47.

15 'Abbas Ḥasan, *Al-Naḥw al-wāfi*, Dār al-ma'ārif, al-Qāhira, I, al-ṭab'a 16, 2007, str. 137.

16 Mustafa Jahić, *Arapska gramatika u djelu al-Fawā'id al-'abdiyya Mustafe Ejubovića*, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 1428 / 2007, str. 378.

Nastavak *ūne* zamjena je za *dammu* koja je obilježje nominativa a nastavak *īne*, zamjena je za *fethu* i *kesru* koje su obilježja akuzativa i genitiva.¹⁷

Uvidom u tradicionalne ali i gramatike novijeg datuma iznosimo neke zajedničke dionice koje se odnose na imena koja imaju pravilnu množinu muškoga roda.¹⁸ Pravilnu množinu muškog roda imaju vlastite i druge imenice koje izražavaju svojstva vlastitih imena pod uvjetom da označavaju vlastita imena razumnih bića prirodnog muškog roda i da se ne završavaju na *t* ženskog roda (زَيْدُونَ، مُجْتَهِدُونَ) koje po potrebi mogu dobiti ili da mogu izražavati komparativno značenje (أَفْضَلُونَ¹⁹); lična imena u formi deminutiva (عَبِيدٌ جَ عَبِيدُونَ); odnosna imena (مَضْرِيٌّ جَ مَضْرِيُونَ). Ukoliko pridjev ne može primiti *t* za označavanje ženskog roda, a ne izražava ni komparativno značenje, ne može imati pravilnu množinu muškog roda (أَحْمَرٌ، صَبُورٌ، قَتِيلٌ).

U većini udžbenika i gramatika arapskog jezika nailazimo i na poglavlja označena kao „al-mulḥaq“ (المُلْحَقُ بِجَمْعِ المَذَكَّرِ) (السَّلَامِ) koji ukazuje na riječi koje se dekliniraju kao riječi u pravilnoj množini muškog roda a ne spadaju u tu kategoriju. Među njima su riječi: (sinovi) إِبْنٌ جَ بَنُونَ, (zemlje) أَرْضٌ جَ أَرْضُونَ, (priпадnici) أَهْلٌ جَ أَهْلُونَ, (guske) إِوْرَةٌ جَ إِوْرُونَ, (vlasnici) ذُوٌ جَ ذَوُونَ, (svjetovi) عَالَمٌ جَ عَالَمُونَ, (stvari) هُنَّ جَ هُنَّوْنَ, (precima, davnim narodima) أَوْلَادٌ (precima, davnim narodima), isključivo na mjestu prvog člana genitivne veze: (vladaoци) أَوْلُو الْأَمْرِ (vladaoци). U ovom odjeljku navode se i imenice ženskog roda koje se završavaju na *at* koje množinu izvode odbacivanjem nastavka za ženski rod i dodavanjem tvorbenog nastavka pravilne množine muškog roda: (vulkansko zemljište) حَرَّةٌ جَ حَرَوْنَ, (godina) سَنَةٌ جَ سِنُونَ, (pluća) رِئَةٌ جَ رِئُونَ, (lopta, kugla) كُرَةٌ جَ كُرُونَ, (iskupina) عِزَّةٌ جَ عِزْوُونَ, (grupa) ثَبُونٌ (grupa), (laž) عَصَةٌ جَ عَصُونَ.²⁰ U ovu skupinu spadaju i desetice od dvadeset do devedeset koje se dekliniraju

17 Ibid., 139.

18 Uporediti: T. Muftić, *Gramatika arapskog jezika*, str. 208–209, M. al-Ġalāyīnī, *Ġāmi' al-durūs al-'arabiyya*, str. 183–184, 'A. Ḥasan, *Al-Naḥw al-wāfi*, str. 138–147, M. Jahić, *Arapska gramatika u djelu al-Fawā'id al-'abdiyya Mustafe Ejubovića*, str. 378–379.

19 Komparativni oblici mogu imati i nepravilnu množinu.

20 Npr. T. Muftić, *Gramatika arapskog jezika*, str. 209.

طَلْحَاتٌ; imenice koje se završavaju *t* ženskog roda bez obzira da li su gramatičkog ženskog roda npr. شَجْرَةٌ جـ شَجَرَاتٌ (stablo); pridjevi (participi) za razumna bića ženskog roda npr. شَاكِرَةٌ جـ شَاكِرَاتٌ (zahvalna) i superlativna forma pridjeva za ženski rod npr. فَضْلَى جـ فَضْلِيَّاتٌ (najvrednija); imena slova npr. أَلِفٌ جـ أَلِفَاتٌ (elif); neka imena lunarnih mjeseci npr. شَوَّالٌ جـ شَوَّالَاتٌ (ševval); infinitivi s nastavkom *t* i svi infinitivi proširenih vrsta npr. رَحَلَةٌ جـ رَحَلَاتٌ (putovanje), انْقِلَابٌ جـ انْقِلَابَاتٌ (prevrat); deminutivi nerazumnih bića npr. كُتَيْبٌ جـ كُتَيْبَاتٌ (knjižica); poimeničeni participi muškog roda npr. مَخْلُوقٌ جـ مَخْلُوقَاتٌ (stvorenje); strane riječi muškog roda npr. شَادُرَوَانٌ جـ شَادُرَوَانَاتٌ (vodoskok).

Također, u većini udžbenika i gramatika arapskog jezika nailazimo i na poglavlja označena kao „al-mulḥaq“ (المُلْحَقُ بِجَمْعِ) (المؤنث السالم) koji ukazuje na riječi koje se dekliniraju kao riječi u pravilnoj množini ženskog roda sa određenim fonetskim i grafijskim promjenama a ne spadaju u tu kategoriju. Među njima su imenice ženskog roda koje se završavaju dugim elifom ženskog roda (ā') npr. صَحْرَاءٌ جـ صَحْرَاوَاتٌ (pustinja) ili koje se završavaju kratkim elifom ženskog roda (ā) npr. ذِكْرَى جـ ذِكْرِيَّاتٌ (uspomena); mnoge imenice muškog roda bez nepravilnog plurala npr. حَيَوَانٌ جـ حَيَوَانَاتٌ (životinja); حَيَاةٌ جـ حَيَوَاتٌ (život); imenice poput: صَلَاةٌ، زَكَاةٌ، نَوَاةٌ uz reduciranje *t* za ženski rod postojeći *elif* mijenjaju sa *wāw* ili *yā* u ovisnosti od osnove tako da množina glasi: صَلَوَاتٌ، زَكَوَاتٌ، فَيَّاتٌ، نَوِيَّاتٌ.²⁸

U ovom radu dotakli smo se samo nekih fonetskih i morfoloških promjena na koje smo nailazili tokom markiranja potrebnih primjera. U kontekstu kur'anskog korpusa, brojnost primjera pravilne množine muškog i ženskog roda stvara harmonične zvučne obrasce koji olakšavaju pamćenje i učenje Kur'ana Časnog i doprinose ljepoti emocionalnog doživljaja čitatelja i slušatelja. Morfološke obrasce pravilnih množina prati prepoznatljiva melodijska intonacija čime se naglašava važnost određenih riječi i poruka.

28 M. al-Ġalāyīnī, *Ġāmi' al-durūs al-'arabiyya*, str. 188–190.

Pravilna množina muškog roda na stranicama Kur'ana Časnog

Pažljivim nadnošenjem nad tekst Časnog Kur'ana uočavamo imponantnu distribuciju različitih primjera pravilne množine muškoga roda. Četiri kur'anske sure imaju imena u pravilnoj množini muškog roda: *al-Mu'minūn* (Vjernici), *al-Munāfiqūn* (Licemjeri), *al-Muṭaffifūn* (Oni koji na mjeri zakidaju), *al-Kāfirūn* (Nevjernici). Sura *al-Mu'minūn* ima 118 ajeta i od tog broja 58 ajeta završava se pravilnom množinom muškog roda u različitim padežima. Prvih nekoliko ajeta u kontinuitetu se završavaju pravilnom množinom muškog roda i u osnovi predstavljaju ključne osobine vjernika: حَاشِعُونَ – *ponizni (u svojim molitvama)*; مُعْرِضُونَ – *oni koji izbjegavaju (ono što ih se ne tiče)*; فَاعِلُونَ – *oni koji udjeljuju (milostinju)*; حَافِظُونَ – *oni koji čuvaju (stidna mjesta)*; غَيْرٌ مُلْتَمِسِينَ – *oni koji prijekor ne zaslužuju*; الْعَادُونَ – *oni koji u zlu pretjeruju*; رَاعُونَ – *oni koji o povjerenim obavezama i emanetima brinu*; الْوَارِثُونَ – *oni koji su dostojni nasljednici*; الْخَالِدُونَ – *oni koji će vječno boraviti (u Džennetu)*.

Naš pokušaj markiranja ajeta u kojima se nalazi neki od primjera pravilne množine muškog roda dovodi do zaključka da većina kur'anskih sura sadrži neki od primjera pravilne množine muškog roda. Iščitavanjem i markiranjem primjera pravilne množine muškog roda u kur'anskim surama primijetili smo da su najviše distribuirani u prvoj polovini Kur'ana Časnog, u dužim surama i u dužim ajetima. Sure sa najvećim brojem primjera pravilne množine muškog roda su: al-'A'rāf sa 19 primjera u nominativu, 41 primjer u genitivu i 40 primjera u akuzativu; al-Tawba sa 40 primjera u nominativu, 33 primjera u genitivu i 27 primjera u akuzativu; Yūsuf sa 15 primjera u nominativu, 23 primjera u genitivu i 13 primjera u akuzativu; al-Ḥiğr sa 9 primjera u nominativu, 21 primjer u genitivu i 16 primjera u akuzativu; Yūnus sa 10 primjera u nominativu, 24 primjera u genitivu i 11 primjera u akuzativu; al-'An'ām sa 8 primjera u nominativu, 17 u genitivu i 10 u akuzativu; al-Naḥl sa 11 primjera u nominativu, 14 u genitivu i 6 u akuzativu; al-'Anfāl sa

9 primjera u nominativu, 12 u genitivu i i 5 u akuzativu; Hūd sa 14 primjera u genitivu i 9 u akuzativu; al-'Isrā' sa 5 primjera u nominativu, 5 u genitivu i 4 u akuzativu itd. Također, što je više obraćanja i oslovljavanja, naredbi, zabrana i savjeta ljudima, narodima, vjernicima, nevjernicima i drugim različitim skupinama ljudi, u surama i ajetima, veći je i broj primjera pravilnih množina muškog roda zato što obraćanje podrazumijeva množinu i kolektivitet. Neke među kur'anskim surama, kao što je primjetno, imaju i po stotinu ajeta koji u svom sadržaju imaju primjere pravilne množine muškog roda. Tako od 206 ajeta kur'anske sure al-'A'rāf²⁹, 104 ajeta se završavaju pravilnom množinom muškog roda u različitim padežima. Među primjerima pravilne množine u ovoj suri pronalazimo one čija je distribucija na stranicama Časnog Kur'ana najuočljivija najčešće u formi participa aktivnog ili pasivnog različitih glagolskih vrsta: المؤمنون، الكافرون، الظالمون، الصالحون، المجرمون، المفلسون، القائلون الخاسرون، الخالدون، المشركون، الفاسقون، المرسلون، الساجدون، المنظرون، الشاكرون، المهتدون، المسرفون، المعتدون، العالمون، المحسنون، الكاذبون، الصادقون، المنتظرون، المفسدون، الجاثمون، الأجمعون، المسلمون، المتقون، الغافلون، المصلحون، الصالحون، الجاهلون، itd. Slična je situacija sa surom al-Tawba. Od 129 ajeta ove sure, 56 se završavaju nekim od primjera pravilne množine muškog roda. Pravilna množina muškog roda i dugi slogovi sa tipičnim kur'anskim nazalnim konsonantom *nūn*, kojim se završava značajan broj kur'anskih ajeta, istovremeno su i jedna vrsta ritamskih signala kur'anskog izraza koji učestvuju u sintaktičko-intonacionim strukturama i ritamskom jedinstvu ajeta. Taj ritam oduševljava one koji razumiju, ali i one koji ne razumiju kur'anski jezik (...) Kur'an se obraća cijelom ljudskom biću: njegovom intelektu ali i njegovom „srcu“. Ritam je okrenut ovoj drugoj strani; on se doživljava, povezan je sa ritmom ljudskog srca, sa ritmom Kosmosa (...) on stilizira emocije. Njemu se prilagođava kur'anska semantika, sintaksa i intonacija.³⁰ Tipična kur'anska nazalizacija, u slučaju pravilne množine muškog roda izražena

29 Različiti su prijevodi naslova ove sure: Vrhovi bedema (Korkut), Pobjeda jedinstva (Čaušević), Moć rasuđivanja (Asad), Uzvisine (Duraković), Zidine (Karić).

30 Džemaludin Latić, *Stil Kur'anskog izraza*, Sarajevo: El-Kalem, 2001, str. 128–129.

kroz konsonant *nūn*, u spomenutim završecima ajeta, utiče na čistu kadencu, intonaciju koja pada, smiruje i opušta intonaciju.³¹ Otuda se ovi ajeti ne mogu učiti brzo i u njihovoj sporijoj interpretaciji dodatno se osjeti postignuta melodijska harmonija. Zato su i duže sure, medinske, sa dužim ajetima, na koje smo ukazali u kontekstu primjetne distribucije pravilne množine muškog roda i objavljene su u stišanoj melodiji i mirnom ritmu.³² Značajno prisustvo različitih primjera pravilne množine muškoga roda na završecima kur'anskih ajeta, uveliko određuje i ritam kur'anskih sura i muzikalnost Kur'ana Časnog. Brojnost primjera pravilne množine muškog roda ima izravan utjecaj na strukturu kur'anskih ajeta i njihovo značenje.

Primjeri koje smo naveli ali i relevantne statistike do kojih smo povremeno dolazili tokom ovog istraživanja³³ pokazuju da se pravilna množina muškog roda u Kur'anu najčešće pojavljuje u formi:

- particip aktivni prve vrste trokonsonantnih glagola sa 157 različitih primjera, najviše u surama koje smo spomenuli u prethodnom poglavlju. Navodimo sljedeći ajet: *التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ* – *Oni se kaju, i Njemu klanjaju, i Njega hvale, i poste, i molitvu obavljaju, i traže da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvrćaju i Allahovih propisa se pridržavaju. A vjernike obraduj!*³⁴ U samo jednom ajetu pronalazimo devet različitih primjera participa aktivnog upotrijebljenog u pravilnoj množini muškog roda. Među najfrekventnijim primjerima participa aktivnog prve vrste trokonsonantnih glagola upotrijebljenih u pravilnoj množini u Kur'anu su:

31 Ibid., 133.

32 Abdul-Aziz Drkić, *Iz kur'anskog beskraja – Stilistika kiraeta*, Sarajevo: Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu, Centar za Kur'an i sunnet, 2022, str. 85.

33 Vidi: <https://read.shamela.ws/book/17037/4143#p1> (pristupljeno: 21. 9. 2024).

34 Al-Tawba, 112.

Primjer participa prve glagolske vrste	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
كَافِرُونَ	Nevjernici	36 puta u 36 ajeta	93 puta u 91 ajetu
ظَالِمُونَ	Nasilnici	33 puta u 33 ajeta	91 put u 91 ajetu
خَالِدُونَ	oni koji će vječno ostati	25 puta u 25 ajeta	45 puta u 45 ajeta
صَادِقُونَ	Iskreni	6 puta u 6 ajeta	50 puta u 50 ajeta
فَاسِقُونَ	grešnici, nevjernici	17 puta u 17 ajeta	19 puta u 19 ajeta
خَاسِرُونَ	nastradali, gubitnici	14 puta u 14 ajeta	18 puta u 18 ajeta
كَادِبُونَ	Lažljivci	13 puta u 13 ajeta	13 puta u 13 ajeta
صَالِحُونَ	Dobri	3 puta u tri ajeta	27 puta u 27 ajeta
غَافِلُونَ	nemarni	9 puta u 9 ajeta	8 puta u 8 ajeta
حَافِظُونَ	oni koji čuvaju	9 puta u 9 ajeta	5 puta u 5 ajeta
ضَالُونَ	zalutali	5 puta u 5 ajeta	8 puta u 8 ajeta
شَاكِرُونَ	zahvalni	1 put u 1 ajetu	9 puta u 9 ajeta
صَابِرُونَ	strpljivi	3 puta u 3 ajeta	15 puta u 15 ajeta
جَاهِلُونَ	neznalice	3 puta u 3 ajeta	6 puta u 6 ajeta
سَاجِدُونَ	oni koji molitvu obavljaju	1 put u 1 ajetu	10 puta u 10 ajeta

- participi aktivni četvrte glagolske vrste sa 52 različita primjera među kojima dominira riječ al-mu'minūn: آمَنَ الرَّسُولُ: *Poslanik vjeruje u ono što mu se objavljuje od Gospodara njegovog, i vjernici – svaki vjeruje u Allaha, i meleke Njegove, i knjige Njegove, i poslanike Njegove...*³⁵ Među najfrekventnijim primjerima participa aktivnog četvrte vrste trokonsonantnih glagola upotrijebljenih u pravilnoj množini u Kur'anu su:

Primjer participa četvrte glagolske vrste	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
مُؤْمِنُونَ	vjernici	35 puta u 34 ajeta	145 puta u 142 ajeta
مُسْلِمُونَ	muslimani	15 puta u 15 ajeta	22 puta u 22 ajeta
مُجْرِمُونَ	zlikovci	15 puta u 15 ajeta	34 puta u 34 ajeta
مُفْسِدُونَ	oni koj nered čine	2 puta u 2 ajeta	18 puta u 18 ajeta
مُخْلِصُونَ	iskreni	1 put u 1 ajetu	15 puta u 15 ajeta
مُنْذِرُونَ	oni koji opominju	1 put u 1 ajetu	14 puta u 14 ajeta
مُفْلِحُونَ	oni koji će ostvariti ono što žele	12 puta u 12 ajeta	1 put u 1 ajetu
مُحْسِنُونَ	oni koji dobra djela čine	1 put u 1 ajetu	33 puta u 33 ajeta
مُشْرِكُونَ	mnogobošci	6 puta u 6 ajeta	36 puta u 36 ajeta
مُسْرِفُونَ	oni koji sve granice zla prelaze	3 puta u 3 ajeta	10 puta u 10 ajeta

- particip aktivni druge glagolske vrste sa 14 različitih primjera: وَيَلِّ لِّلْمُطَفِّفِينَ – *Teško onima koji pri mjerenju zakidaju*³⁶. Među najfrekventnijim primjerima participa aktivnog druge glagolske vrste trokonsonantnih glagola upotrijebljenih u pravilnoj množini u Kur'anu su:

Primjer participa druge glagolske vrste	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
مُكَذِّبُونَ	poricatelji	1 put u 1 ajetu	20 puta u 20 ajeta
مُبَشِّرُونَ	oni koji radosne vijest donose	nema	4 puta u 4 ajeta

- particip aktivni treće glagolske vrste sa 7 primjera; Među najfrekventnijim primjerima participa aktivnog treće glagolske vrste trokonsonantnih glagola upotrijebljenih u pravilnoj množini u Kur'anu su:

36 Al-Muṭaffifūn, 1.

Primjer participa treće glagolske vrste	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
مُتَأَفِّفُونَ	licemjeri	8 puta u 8 ajeta	19 puta u 19 ajeta
مُجَاهِدُونَ	oni koji se bore na Allahovom putu	1 put u 1 ajetu	3 puta u 2 ajeta
مُهَاجِرُونَ	muhadžiri	nema	5 puta u 5 ajeta
مُؤَلَّفُونَ	oni koji će pred Allaha stati	4 puta u 4 ajeta	2 puta u 2 ajeta

- particip aktivni pete glagolske vrste sa 9 primjera; među najfrekventnijim primjerima participa aktivnog pete glagolske vrste trokonsonantnih glagola upotrijebljenih u pravilnoj množini u Kur'anu su:

Primjer participa pete glagolske vrste	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
مُتَكَبِّرُونَ	oni koji se ohole	nema	3 puta u 3 ajeta
مُتَصَدِّقُونَ	oni koji milostinju udjeljuju	nema	2 puta u 2 ajeta
مُتَوَكِّلُونَ	oni koji se samo u Allaha uzdaju	3 puta u 3 ajeta	1 put u 1 ajetu

- particip aktivni šeste glagolske vrste sa 4 primjera; među najfrekventnijim primjerima participa aktivnog šeste glagolske vrste trokonsonantnih glagola upotrijebljenih u pravilnoj množini u Kur'anu su:

Primjer participa šeste glagolske vrste	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
مُتَقَابِلُونَ	oni koji su jedni prema drugima	nema	4 puta u 4 ajeta
مُتَّبِعُونَ	oni koji dolaze jedan iza drugog	nema	2 puta u 2 ajeta

- particip aktivni sedme glagolske vrste sa 2 primjera; među manjim brojem primjera participa aktivnog sedme glagolske vrste trokonsonantnih glagola upotrijebljenih u pravilnoj množini u Kur'anu su:

Primjer participa šeste glagolske vrste	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
مُتَّقِلِينَ	oni koji će se Gospodaru svome vratiti	3 puta u 3 ajeta	nema

- particip aktivni osme glagolske vrste sa 24 različita primjera; među najfrekventnijim primjerima participa aktivnog osme glagolske vrste trokonsonantnih glagola upotrijebljenih u pravilnoj množini u Kur'anu su:

Primjer participa osme glagolske vrste	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
مُتَّقُونَ	oni koji su bogobožni	6 puta u 6 ajeta	43 puta u 43 ajeta
مُهْتَدُونَ	oni koji pravim putem idu	8 puta u 8 ajeta	9 puta u 9 ajeta
مُنْتَظِرُونَ	oni koji čekaju	3 puta u 3 ajeta	3 puta u 3 ajeta
مُنْتَدُونَ	oni koji u zlu prelaze svaku mjeru	1 put u 1 ajetu	5 puta u 5 ajeta
مُنْتَكِرُونَ	oni koji su naslonjeni	1 put u 1 ajetu	7 puta u 7 ajeta

- particip aktivni desete glagolske vrste sa 10 različitih primjera; među najfrekventnijim primjerima participa aktivnog desete glagolske vrste trokonsonantnih glagola upotrijebljenih u pravilnoj množini u Kur'anu su:

Primjer participa desete glagolske vrste	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
مُسْتَكْبِرُونَ	oni koji se ohole	2 puta u 2 ajeta	2 puta u 2 ajeta

- u obliku za izražavanje pojačanog značenja u 10 različitih primjera; među frekventnijim primjerima ovog načina pojačanog izražavanja svojstava upotrijebljenih u pravilnoj množini u Kur'anu su:

Primjer pojačanog značenja	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
جَبَّارُونَ	silnici	nema	2 puta u 2 ajeta
قَوَّامُونَ	oni koji vode brigu	1 put u 1 ajetu	2 puta u 2 ajeta

- u obliku deverbalnih pridjeva u 9 različitih primjera; među frekventnijim primjerima ovih pridjeva upotrijebljenih u pravilnoj množini u Kur'anu su:

Primjer deverbalnog pridjeva i pravilnoj množini muškog roda	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
نَبِيُونَ	vjerovjesnici	3 puta u 3 ajeta	13 puta u 13 ajeta
فَرِحُونَ	radosni	3 puta u tri ajeta	2 puta u 2 ajeta
مَيِّتُونَ	oni koji će pomrijeti	2 puta u 2 ajeta	1 put u 1 ajetu

- kao particip pasivni trokonsonantnih glagola prve vrste u 18 različitih primjera; među frekventnijim primjerima participa pasivnog prve vrste trokonsonantnih glagola upotrijebljenih u pravilnoj množini u Kur'anu izdvajamo:

Primjer participa pasivnog prve glagolske vrste	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
مَبْعُوثُونَ	oni koji su oživljeni	7 puta u 7 ajeta	2 puta u 2 ajeta

- particip pasivni četvrte glagolske vrste u 19 različitih primjera; među frekventnijim primjerima participa pasivnog četvrte vrste trokonsonantnih glagola upotrijebljenih u pravilnoj množini u Kur'anu izdvajamo:

Primjer participa pasivnog četvrte glagolske vrste	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
مُرْسَلُونَ	izaslanici	7 puta u 7 ajeta	26 puta u 26 ajeta

مُخْلِصُونَ	iskreni	nema	8 puta u 8 ajeta
مُحْضَرُونَ	prisutni	7 puta u 7 ajeta	2 puta u 2 ajeta
مُنْظَرُونَ	oni kojima se daje vrijeme	1 put u 1 ajetu	5 puta u 5 ajeta
مُكْرَمُونَ	počašćeni	3 puta u 3 ajeta	2 puta u 2 ajeta
مُعْرَقُونَ	potopljeni	3 puta u 3 ajeta	1 put u 1 ajetu
مُحْرَجُونَ	oživljeni	2 puta u 2 ajeta	2 puta u 2 ajeta

- kao particip pasivni druge glagolske vrste u 9 različitih primjera; među frekventnijim primjerima participa pasivnog druge vrste trokonsonantnih glagola upotrijebljenih u pravilnoj množini u Kur'anu izdvajamo:

Primjer participa pasivnog druge glagolske vrste	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
مُعْرَبُونَ	okovani	nema	4 puta u 4 ajeta
مُخْلَفُونَ	oni koji su izostali	3 puta u 3 ajeta	1 put u 1 ajetu
مُسْحَرُونَ	opčinjeni	nema	2 puta u 2 ajeta
مُحَلَّدُونَ	vječni	2 puta u 2 ajeta	nema

- kao particip pasivni osme i desete vrste u 2 različita primjera itd. Među tim primjerima izdvajamo:

Primjer participa pasivnog osme glagolske vrste	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
مُتَّبِعُونَ	praćeni	2 puta u 2 ajeta	nema

Primjer participa pasivnog desete glagolske vrste	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
مُسْتَضْعَفُونَ	potlačeni	1 put u 1 ajetu	4 puta u 4 ajeta

Iz poglavlja označenog kao „al-mulḥaq“ koji ukazuje na riječi koje se dekliniraju kao riječi u pravilnoj množini muškog roda a ne spadaju u tu kategoriju izdvajamo:

Primjer riječi koje se dekliniraju kao pravilna množina muškog roda	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
عَالَمُونَ	svjetovi	nema	77 puta u 77 ajeta
أَوْلُونَ – أَوْلُو	dolazi kao prvi član gen. veze	15 puta u 14 ajeta	nema
بُنُونَ – بُنُو	sinovi	5 puta u 5 ajeta	84 puta u 84 ajeta
سِنُونَ	godine	nema	12 puta u 12 ajeta

Upotreba ovih riječi je zanimljiva s obzirom da عَالَمُونَ najčešće dolazi u genitivnoj vezi sa rječju رَبِّ – Gospodar svjetova, riječi أَوْلُو kao prvi član genitivne veze najčešće izražava posebna imenska ili pridjevska svojstva. I riječ بُنُو također dolazi na mjestu prvog člana genitivne veze i označava potomke pojedinih poslanika ili naroda. Riječ سِنُونَ javlja se na mjestu drugog člana genitivne veze.

- primjere elativnih formi u pravilnoj množini:

Primjer elativa u pravilnoj množini muškog roda	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
أَوْلُونَ	preci	6 puta u 6 ajeta	32 puta u 32 ajeta
آخِرُونَ	oni, drugi	5 puta u 4 ajeta	27 puta u 27 ajeta
أَجْمَعُونَ	svi zajedno	3 puta u tri ajeta	23 puta u 23 ajeta

- odnosna imena u pravilnoj množini muškog roda:

Primjer odnosnih imena u pravilnoj množini muškog roda	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
أُمِّيُونَ	neuki	1 put u 1 ajetu	3 puta u 3 ajeta

حَوَارِيُونَ	učenici	3 puta u 3 ajeta	2 puta u 2 ajeta
رَبَّائِيُونَ	čestiti	2 puta u 2 ajeta	1 put u 1 ajetu

Pravilna množina ženskog roda na stranicama Kur'ana Časnog

Pažljivim nadnošenjem nad tekst Časnog Kur'ana uočavamo nešto manju distribuciju primjera pravilne množine ženskog roda. Šest kur'anskih sura imaju imena u pravilnoj množini ženskog roda: *al-Šaffāt* (Redovi), *al-Ḥuğūrāt* (Sobe), *al-Dāriyāt* (Oni koji pušu), *al-Mursalāt* (Poslani) *al-Nāzi'āt* (Oni koji čupaju), *al-'Ādiyāt* (Oni koji jure). Naš pokušaj markiranja ajeta u kojima se nalazi neki od primjera pravilne množine ženskog roda dovodi do zaključka da većina kur'anskih sura sadrži neki od primjera pravilne množine ženskog roda ali je njihova distribucija značajno manja u poređenju sa distribucijom primjera pravilne množine muškog roda pa je i utjecaj na strukturu, ritam i muzikalnost Kur'ana manje izražen.

Sure sa najvećim brojem primjera pravilne množine ženskog roda su: *al-'A'rāf* bez primjera u nominativu, 24 primjera u genitivu i 9 u akuzativu; *al-'An'ām* sa 2 primjera u nominativu, 15 primjera u genitivu i 9 u akuzativu; *Yūnus* sa 2 primjera u nominativu i 18 primjera u genitivu i 5 u akuzativu; *al-Tawba* sa 4 primjera u nominativu, 7 primjera u genitivu i 10 primjera u akuzativu; *al-Naḥl* sa 2 primjera u nominativu, 9 primjera u genitivu i 8 primjera u akuzativu; *al-'Isrā'* sa 1 primjerom u nominativu, 14 primjera u genitivu i 3 primjera u akuzativu; *Hūd* sa 4 primjera u nominativu, 4 primjera u genitivu i 7 primjera akuzativu; *Yūsuf* sa 2 primjera u nominativu, 5 primjera u genitivu i 5 primjera u akuzativu; *Ibrāhīm* sa 1 primjerom u nominativu, 7 primjera u genitivu i 4 primjera u akuzativu; *al-Ra'd* sa 6 primjera u nominativu, 4 primjera u genitivu i 4 primjera u akuzativu; *al-'Anfāl* sa 3 primjera u nominativu, 3 primjera u genitivu i 2 primjera u akuzativu; *al-Ḥiğr* sa 2 primjera u nominativu, 1 primjerom u genitivu i 2 primjera u akuzativu;

al-Kahf sa 3 primjera u nominativu i 3 primjera u akuzativu bez primjera u genitivu itd.

Među primjerima pravilne množine ženskog roda čija je distribucija na stranicama Časnog Kur'ana najuočljivija izdvajamo:

- imena koja se završavaju na *t* ženskog roda i na *dugi elif* bez obzira da li su prirodnog ženskog roda, imena koja predstavljaju prirodni ženski rod, deverbalni pridjevi nastali dodavanjem *t* ženskog roda:

Primjer imena u pravilnoj množini ženskog roda	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
آيَاتٌ	ajeti, znaci	32 puta u 32 ajeta	216 puta u 216 ajeta
سَيِّئَاتٌ	nevolje, kazne	6 puta u 5 ajeta	30 puta u 29 ajeta
بَيِّنَاتٌ	očevidni, dokazi	9 puta u 9 ajeta	43 puta u 43 ajeta
ظُلُمَاتٌ	tmine	4 puta u 4 ajeta	19 puta u 18 ajeta
كَلِمَاتٌ	riječi	2 puta u 2 ajeta	14 puta u 13 ajeta
صَدَقَاتٌ	zekat	1 put u 1 ajetu	9 puta u 9 ajeta
ثَمَرَاتٌ	plodovi	1 put u 1 ajetu	15 puta u 15 ajeta
خَيْرَاتٌ	dobročinstva	2 puta u 2 ajeta	8 puta u 8 ajeta
سَمَاوَاتٌ	nebesa	9 puta u 9 ajeta	176 puta u 174 ajeta
جَنَّاتٌ	bašče	16 puta u 16 ajeta	53 puta u 50 ajeta
بَنَاتٌ	kćeri	6 puta u 4 ajeta	10 puta u 7 ajeta
أُمَّهَاتٌ	majke	5 puta u 4 ajeta	6 puta u 6 ajeta
طَيِّبَاتٌ	čestite	3 puta u 3 ajeta	17 puta u 17 ajeta

- pridjevi (participi) za razumna bića ženskog roda različitih glagolskih vrsta nastali dodavanjem *t* ženskog roda:

Primjer participa u pravilnoj množini ženskog roda	Značenje	Distribucija u nominativu	Distribucija u genitivu i akuzativu
صَالِحَاتٌ	dobra djela	3 puta u 3 ajeta	61 put u 61 ajetu
مُؤْمِنَاتٌ	vjernice	5 puta u 5 ajeta	17 puta u 16 ajeta
مُتَصَدِّقَاتٌ	licemjerke	2 puta u 2 ajeta	3 puta u 3 ajeta
فَائِزَاتٌ	poslušne	1 put u 1 ajetu	2 puta u 2 ajeta

Zajednička upotreba pravilne množine muškog i ženskog roda u Kur'anu Časnom

Promatrajući i analizirajući temu pravilne množine muškog i ženskog roda u Kur'anu Časnom primjetna je distribucija zajedničke upotrebe pravilne množine muškog i ženskog roda posebno u oblicima participa aktivnog prve ali i proširenih glagolskih vrsta. Ovakva upotreba pravilne množine muškog i ženskog roda otkriva rodnu senzitivnost arapskog jezika koja se ogleda i u gramatičkim i morfološkim kategorijama. Ovo je izraženije u dužim kur'anskim ajetima u kojima Uzvišeni Stvoritelj upućuje obećanja, savjete, nagrade, prijetnje, kazne za učinjena ili neučinjena djela, radnje i postupke. Tako u kur'anskom ajetu: وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ – *Allah obećava vjernicima i vjernicama džennetske bašče kroz koje će rijeke teći, u kojima će vječno boraviti, i divne dvorove u vrtovima edenskim. A i malo naklonosti Allahove veće je od svega toga; to će, doista, uspjeh veliki biti!*³⁷ u istoj ravni Allah Uzvišeni spominje i vjernike i vjernice u pogledu obećane nagrade i uživanja na Vječnom svijetu. Ilustrativan primjer zajedničke upotrebe pravilne množine muškog i ženskog roda u oblicima participa aktivnog različitih glagolskih vrsta je i ajet: إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِبِينَ

37 Al-Tawba, 72.

وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا – *Muslimanima i muslimankama, i vjernicima i vjernicama, i poslušnim muškarcima i poslušnim ženama, i iskrenim muškarcima i iskrenim ženama, i strpljivim muškarcima i strpljivim ženama, i poniznim muškarcima i poniznim ženama, i muškarcima koji dijele zekat i ženama koje dijele zekat, i muškarcima koji poste i ženama koje poste, i muškarcima koji o svojim stidnim mjestima vode brigu i ženama koje o svojim stidnim mjestima vode brigu, i muškarcima koji često spominju Allaha i ženama koje često spominju Allaha – Allah je, doista, za sve njih oprost i veliku nagradu pripremio.*³⁸ Tefsirske zbirke navode povode objave ovoga ajeta koji dodatno potvrđuje jezičku i rodnu senzitivnost arapskog jezika. Ajet je objavljen Poslaniku nakon što je Poslanikova supruga Ummu Salama pitala Poslanika zašto se u Kur'anu spominju u svim situacijama muškarci a ne spominju se žene.³⁹ Jasno ekspliciranje i navođenje imena u pravilnoj množini muškog i ženskog roda, fascinantna zvukovna, fonetska, morfološka, sintaksička i semantička harmonija dodatno naglašavaju Božije obećanje oprosta i velike nagrade za svako stvorenje, bez razlike da li je riječ o muškarcima ili ženama. Ovaj i drugi slični ajeti u kojima uočavamo istovremeno navođenje pravilne množine muškog i ženskog roda imaju jedinstven ritam i posebno su ritmički organizirani, imaju jedinstvenu rimu a sâm sadržaj ajeta završava se istim slogovnim cjelinama.⁴⁰ Istovremeno, ovakav lingvistički pristup upućuje na zajednički identitet vjernika i vjernica te pomaže u stvaranju osjećaja zajedništva i kolektivne odgovornosti unutar zajednice. Kontinuirana upotreba pravilne množine muškog i ženskog roda jača preciznost značenja, doprinose oblikovanju identiteta zajednice i osiguravaju kohezivnost i koherenciju poruka. Navedeni kur'anski ajet ujedno

38 Al-'Aḥzāb, 35.

39 Vidi: Tafsir Al-'Aḥzāb, 35. na <https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura33-aya35.html>, pristupljeno 4. 10. 2024. i <https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=9&tTafsirNo=50&tSoraNo=33&tAyahNo=35&tDisplay=yes&Page=1&Size=1&LanguageId=1> (pristupljeno 5. 10. 2024).

40 Dž. Latić, *Stil Kur'anskog izraza*, str. 117.

sadrži i neke od najfrekventnijih oblika množine koje smo markirali u prethodnim dijelovima ovoga rada.

Zaključak

Većina kur'anskih sura sadrži neki od primjera pravilne množine muškog roda ili pravilne množine ženskog roda u različitim padežnim formama. Iščitavanjem i markiranjem primjera primijetili smo da je njihova najveća koncentracija u prvoj polovini Kur'ana Časnog, u dužim surama i u dužim ajetima. Što je više obraćanja i oslovljavanja, naredbi, zabrana i savjeta ljudima, narodima, vjernicima, nevjernicima i drugim različitim skupinama ljudi, u surama i ajetima, veći je i broj primjera pravilnih množina muškog roda zato što obraćanje podrazumijeva množinu, kolektivitet, čovječanstvo u cjelini. Sura sa najvećim brojem primjera pravilne množine muškog i ženskog roda je *al-'A'rāf* sa 19 primjera u nominativu, 41 primjer u genitivu i 40 primjera u akuzativu pravilne množine muškog roda i 24 primjera u genitivu i 9 u akuzativu pravilne množine ženskog roda. Najfrekventniji primjeri pravilne množine muškog roda na stranicama Kur'ana Časnog su: 35) *مُؤْمِنُونَ* u nom. i 145 u gen. akuz.); 36) *كَافِرُونَ* u nom. i 93 u gen. akuz.); 33) *ظَالِمُونَ* u nom. i 91 u gen. akuz.); 5) *بَنُونَ* u nom. i 84 u gen. akuz.); 77) *عَالَمُونَ* u gen. i akuz.). Najfrekventniji primjeri pravilne množine ženskog roda na stranicama Kur'ana Časnog su: 32) *آيَاتٌ* u nom. i 216 u gen. akuz.); 9) *سَمَاوَاتٌ* u nom. i 176 u gen. akuz.); 3) *صَالِحَاتٌ* u nom. i 61 u gen. akuz.); 16) *جَنَّاتٌ* u nom. i 53 u gen. akuz.); 9) *بَيْتَاتٌ* u nom. i 43 u gen. akuz.). Ovako impozantna distribucija primjera pravilne množine muškog i ženskog roda svrstava ih u najfrekventniju kur'ansku leksiku uz samostalne i spojene zamjenice, veznike i prijedloge a značajno prisustvo različitih primjera pravilne množine muškoga roda na završecima kur'anskih ajeta, uveliko određuje i ritam kur'anskih sura i muzikalnost Kur'ana Časnog i ima važnu ulogu u oblikovanju stila kur'anskog izraza.

Literatura

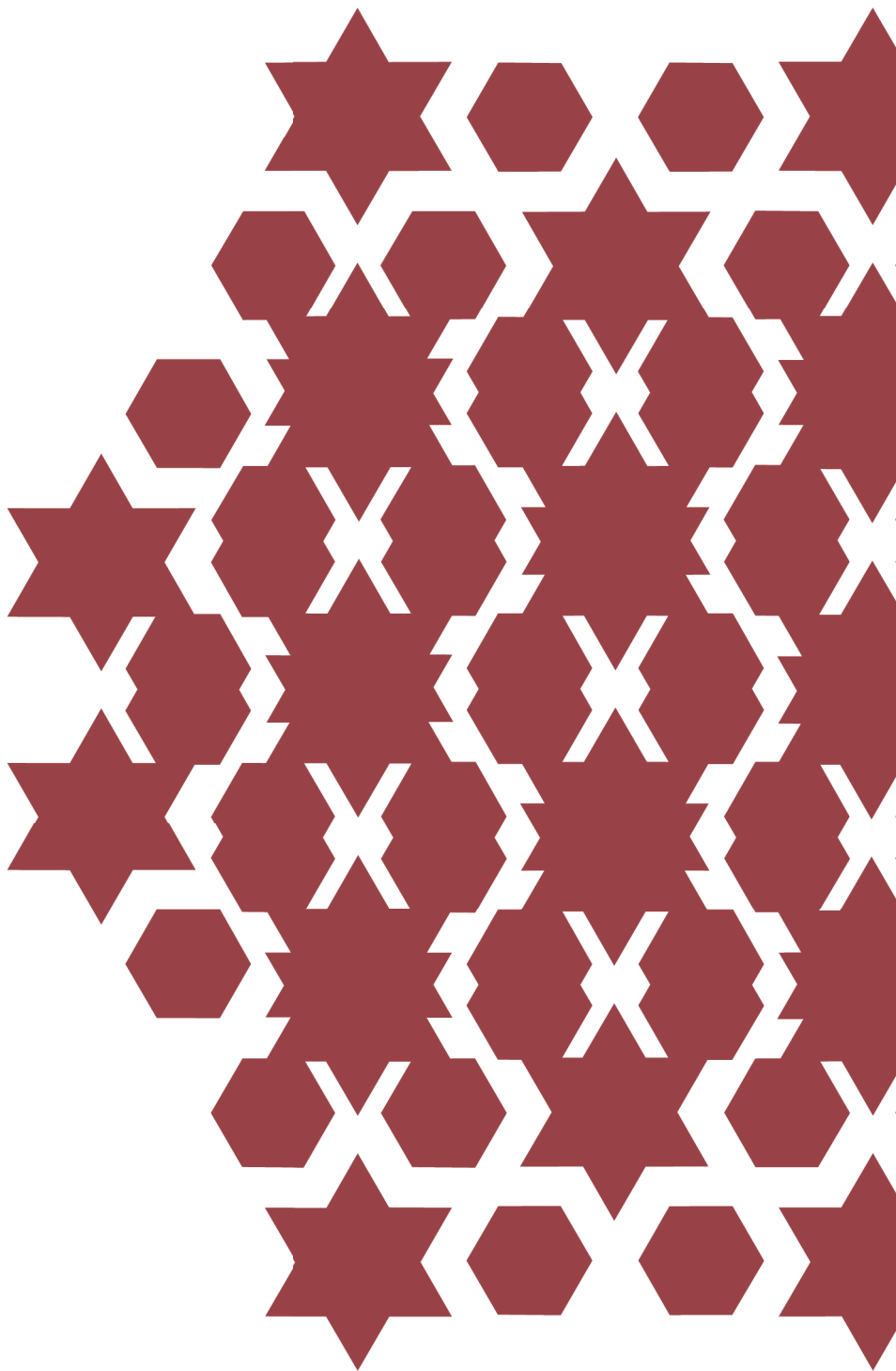
- al-Ġalāyīnī, Muṣṭafā (2005). *Ġāmi' al- durūs al-'arabiyya*, II, Beirut: Al-Maktaba al-'aṣriyya.
- Alispahić, Zehra (2023). „At-Takallum – najsavremenija serija udžbenika arapskog jezika u medresama“, Sarajevo: *Novi Muallim*, Udruženje Ilmijje.
- Alispahić, Zehra (2023). „Kategorija dvojine u kur'anskom tekstu“, Sarajevo: *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*.
- Al-Rāzī, Faḥruddīn 'Abū 'Abdullah Muḥammad ibn 'Umar, *Al-Tafsīr al-kabīr*, (<https://www.islamweb.net/ar/library/content/132/1153>, 29. 10. 2023).
- Al-Suyūṭī, 'Abduraḥmān 'Abū Bakr Ġalāluddīn (b.g.i.) *Al-Muzḥir fī 'ulūm al-luġa wa 'anwāi'hā*, al-Qāhira: Dār al-turāṭ (www.alkottob.com pdf).
- Drkić, Abdul-Aziz (2022). *Iz kur'anskog beskraja – Stilistika kiraeta*, Sarajevo: Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu, Centar za Kur'an i sunnet.
- Ḥasan, 'Abbās (2007). *Al-Naḥw al-wāfī*, al-Qāhira: Dār al-ma'ārif.
- Ibn 'Āšūr, Muḥammad al-Ṭāhir (1984). *Tafsīr al-taḥrīr wa al-tanwīr*, Tunis: al-Dār al-Tūnisiyya li al-našr.
- Jahić, Mustafa (1428 / 2007). *Arapska gramatika u djelu al-Fawā'id al-'abdiyya Mustafe Ejubovića*, Sarajevo: Gazi Husrev-begova biblioteka.
- Kristal, Dejvid (1988). *Enciklopedijski rečnik moderne lingvistike*, (preveli Ivan Klajn i Boris Hlebec), Beograd: Nolit.
- Latić, Džemaludin (2001). *Stil Kur'anskog izraza*, Sarajevo: El-Kalem.
- Muftić, Teufik (1977). *Arapsko-bosanski rječnik*, Sarajevo: El-Kalem.
- Muftić, Teufik (1999). *Gramatika arapskog jezika*, Sarajevo: Federacija Bosne i Hercegovine, Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta, Izdavačka kuća Ljiljan.
- Naṣṣār, Ḥusayn (b.g.i.) *Al-mu'ġam al-'arabī naš'atuhū wa taṭawwu-ruhu*, al-Qāhira: Dār Mišr li al-ṭibā'a (<https://bayanbox.ir/view/8759522715327155077/nassar1.pdf>).
- Sībawayh, Abū Bišr 'Amr bin 'Uṭmān bin Qanbar (1988). *Kitāb Sibawayh, taḥqīq wa šarḥ* 'Abdusselām Muḥamad Hārūn, al-Qāhira: Maktaba al-Ḥānġī.
- Tafsīr al-Qurṭubī (<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/qortobi/sura66-aya4.html>).
- Tafsīr ibn Kaṭīr (<https://tafsir.app/ibn-katheer/50/27>).

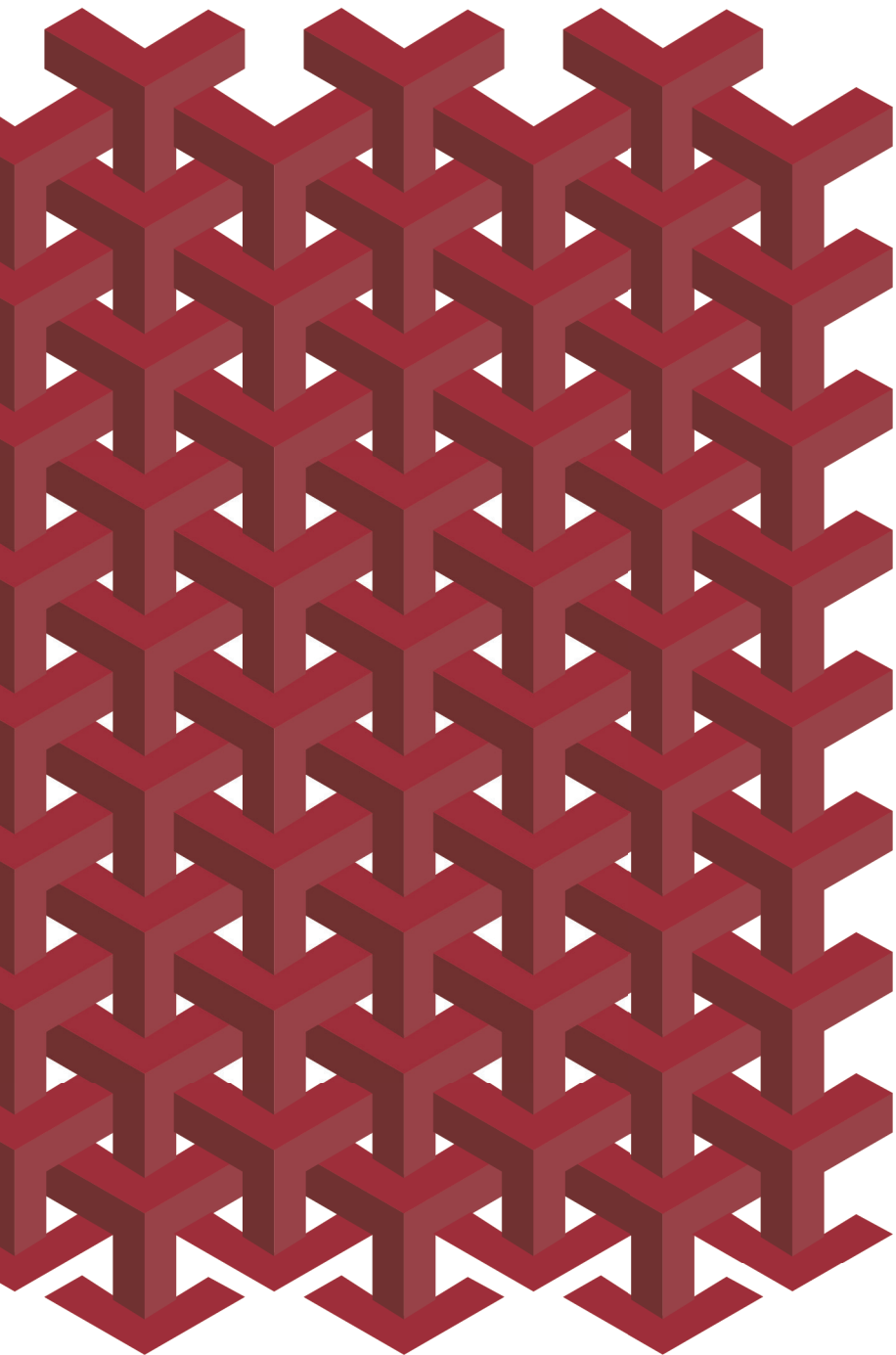
Tafsīr Al-'Aḥzāb, 35. na <https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura33-aya35.html>, pristupljeno 4. 10. 2024. i <https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=9&tTafsirNo=50&tSoraNo=33&tAyahNo=35&tDisplay=yes&Page=1&Size=1&LanguageId=1> (pristupljeno 5. 10. 2024).

'Uḏayma, 'Abulḥāliq (1972). *Dirāsāt li 'uslūb al-Qur'ān al-Karīm*, al-Qāhira: Dār al-ḥadīth.

Younus, Hana i sar., ur. (2021). *Arapski jezik u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo: Kulturni centar "Kralj Fahd".

<https://read.shamela.ws/book#17037/4143/p1> (pristupljeno: 21. 9. 2024).





AMIRA TRNKА-UZUNOVIĆ

Akuzativ uzroka i svrhe

al-maf'ūl li 'aġlihī/lahū i njegove semantičke refleksije u različitim prijevodima teksta Kur'ana

Amira Trnka-Uzunović

vanredna profesorica na
Katedri za filologiju Kur'ana
amira.trnka@fin.unsa.ba

Stručni rad

Primljeno: 6. 10. 2024.

Prihvaćeno: 4. 12. 2024.

Ključne riječi

padežna promjena, objekatski
akuzativi, masdar, akuzativ
uzroka i svrhe

Sažetak

Predmet ovog članka je teorijski prikaz jednog od pet objekatskih akuzativa, akuzativa uzroka i svrhe, uz analizu različitih prijevoda kur'anskih ajeta u kojima se javlja. Pretpostavka je da je akuzativ uzroka i svrhe prepoznat u sintaksičkom okruženju unutar ajeta, te da je u prijevodima jasan njegov semantički utjecaj. Osnovni cilj rada je potvrditi semantički okvir ovog tipa akuzativa predstavljenog u teorijskom dijelu rada kroz različite prijevode konkretnih ajeta. Predmet analize i poređenja prijevoda je kur'anska sura *Al-Baqara*, konkretno ajeti u kojima je prepoznat akuzativ uzroka i svrhe. Autor ovog članka smatra da je važno iznaći odgovarajući jezički odziv u bosanskome jeziku i prenijeti semantički naboj koji ovaj akuzativ unosi u kontekst ajeta.

The Accusative of Cause and Purpose *al-maf'ūl li 'ağlihi/ lahū* and Its Semantic Reflections in Different Translations of the Qur'an

المفعول لأجله وانعكاساته الدلالية
في تراجم القرآن الكريم المختلفة

Keywords:

case declension, object accusatives, *mas-dar* (gerund), accusative of cause and purpose

الكلمات المفتاحية:

الإعراب، المفاعيل، المصدر، المفعول لأجله

252

Abstract:

This article presents a theoretical overview of one of the five object accusatives, the accusative of cause and purpose, alongside an analysis of various translations of Qur'anic verses where it appears. The assumption is that the accusative of cause and purpose is identifiable within the syntactic context of the verses and that its semantic impact is clear in the translations. The primary goal of this work is to confirm the semantic framework of this type of accusative as presented in the theoretical section through different translations of specific verses. The focus of the analysis and comparison of translations is the Qur'anic surah Al-Baqara, specifically the verses where the accusative of cause and purpose is identified. The author of this article believes it is essential to find an appropriate linguistic response in Bosnian and convey the semantic charge that this accusative introduces into the verse's context.

الملخص:

موضوع هذا البحث عرض نظري لأحد المفاعيل الخمسة، هو المفعول لأجله، وتحليل التراجم المختلفة للآيات القرآنية التي يظهر فيها هذا المفعول. ويُفترض أن المفعول لأجله قد تمّت معرفته في البيئة النحوية داخل الآيات وأنه يتّضح في التراجم أثره الدلالي. ويقصد البحث أساساً إلى تأكيد الإطار الدلالي لهذا النوع من المفعول المقدم في الجزء النظري للبحث من خلال التراجم المختلفة للآيات المعيّنة. وموضوع التحليل ومقارنة التراجم سورة البقرة، أي الآيات التي تمّت فيها معرفة المفعول لأجله. ويعتقد مؤلف هذا البحث أنه من المهم إيجاد المكافئ اللغوي المناسب في اللغة البوسنية ونقل الشحنة الدلالية التي يُدخلها هذا المفعول في سياق الآيات.

Uvod

Padežna promjena je specifikum imenskih vrsta riječi, imenica, zamjenica, pridjeva i brojeva. Padež kao gramatička kategorija upućuje na funkcionalni aspekt imena u nekom konkretnom kontekstu, određeni padežni oblik je posljedica konkretnih sintaksičkih aranžmana u koja ime ulazi, što znači da odgovarajući oblici imena imaju i konkretnu semantiku. Kada je padež akuzativ u pitanju, on se prije svega vezuje za objekat glagola, pa se u bosanskom jeziku tako i definira, kao padež direktnog objekta glagola. Međutim, u arapskom jeziku ime može ponijeti obilježje akuzativa u različitim sintaksičkim pozicijama i imena u padežu akuzativu su uglavnom u ulozi sporednih dijelova rečenice. Treba kazati da se ime može naći u ovom padežu i u funkciji subjekta ili predikata imenske rečenice (*al-mubtada' ili habar*) ako se ispred njih nađu određene partikule ili glagoli koji se u arapskoj gramatici označavaju terminom *al-nawāsiḥ*.

Kada su u pitanju nama dostupne gramatike na bosanskom i jezicima okruženja, valja napomenuti da su u *Gramatici* autora Sikirić, Pašić, Handžić pojašnjeni različiti tipovi akuzativa i među njima i akuzativ uzroka ili svrhe, uz navođenje uvjeta za njegovu upotrebu i bez klasifikacije na posebne tipove.¹ U *Gramatici* Teufika Muftića u okviru teme o akuzativima autor navodi, između ostalog, da su imena u akuzativu u arapskom jeziku i adverbijalne oznake za mjesto, vrijeme, uzrok ili svrhu i u posebnom odjeljku daje više podataka o ovome tipu akuzativa. U istom odjeljku autor definira samo dva tipa akuzativa, neodređeni i određeni putem genitivne veze i definira uvjete za uvođenje prijedložne sintagme u funkciji uzroka.² U *Gramatici arapskog jezika* autorskog para, Tanasković i Mitrović, u okviru

1 Šaćir Sikirić, Muhamed Pašić i Mehmed Handžić, *Gramatika arapskog jezika*, II dio, Starješinstvo islamske zajednice u SR BiH, SR Hrvatskoj i SR Sloveniji, Sarajevo, 1981, str. 47–48.

2 Zanimljivo je primijetiti da se ovaj tip uzroka u *Gramatici* autora Muftića i autora Sikirića, Pašića i Handžića definira kao *akuzativ uzroka ili svrhe*, dok kod Jahića imamo varijantu *akuzativ uzroka i svrhe*, Teufik Muftić, *Gramatika arapskoga jezika*, Sarajevo, 1998, Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta, Izdavačka kuća Ljiljan, str. 441, Ibid,

naslova *Deklinacija imena* vrlo kratko se pojašnjava padež akuzativ kao oznaka statusa imena prema njegovom vezivanju za glagole i ne donose se njegove posebno definirane funkcionalne uloge.³ Detaljniji pregled akuzativa općenito kao i različitih tipova akuzativa uzroka sa argumentacijom na bazi različitih klasičnih i savremenih izvora ponudio je Jahić u svojoj *Gramatici*, djelu koje je u ovome radu citirano i koje nam je poslužilo za različite komparacije, analizu i izvođenje zaključaka.⁴

Ciljevi ovoga rada su: a) naznačiti sintaksičke uvjete u kojima se javlja akuzativ uzroka, b) ponuditi teorijski osnov za klasifikaciju različitih tipova ovog akuzativa i njihove semantičke osobnosti, c) potvrditi teorijski dio primjerima ovog tipa akuzativa u *Kur'anu*, d) analizirati njegove semantičke refleksije u različitim prijevodima Kur'ana i e) utvrditi semantičku kompatibilnost akuzativa uzroka u odgovarajućim ajetima kur'anske sure *Al-Baqara* i prevodilačkih rješenja istih ajeta kod različitih prevodilaca Kur'ana. Osnovni zadatak rada je skrenuti pažnju na važnost prepoznavanja semantičkog okvira akuzativa uzroka u razumijevanju konteksta u kome se nađe.

S obzirom na to da je predmet ovog rada jedan tip akuzativa u arapskom jeziku i njegove semantičke refleksije u prijevodu teksta Kur'ana, ponudit ćemo kratak uvid u padežnu promjenu u bosanskom i arapskom jeziku zbog komparacije koju ćemo u ovome radu koristiti samo u svrhu pojašnjenja onoga što jeste osnovni cilj rada. U nastavku rada pojasnit ćemo klasifikaciju tipova akuzativa u arapskom jeziku i pratiti semantički okvir jednog od njih, *al-maf'ûl li 'ağlihî*, koji se u prijevodu definira kao akuzativ uzroka i svrhe.⁵

str. 47, Mustafa Jahić, *Arapska gramatika u djelu Al-Fawa'id al-'abdiyya Mustafe Ejubovića*, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2007, str. 169.

3 Darko Tanasković i Anđelka Mitrović, *Gramatika arapskog jezika*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2005, str. 245–246.

4 Mustafa Jahić, *Arapska gramatika*, str. 169–174.

5 Akuzativ koji je predmet ovoga rada terminološki se definira kao *akuzativ uzroka i svrhe* i na taj način sugerira da se u semantičkome smislu može odnositi i na ono što je uzrok realizacije sadržaja svoga regensa, ali i svrhe ili namjere; samo iz praktičnih razloga u

Predmet analize su prijevodi odgovarajućih ajeta sure *Al-Baqara* četiri različita prevodioca Kur'ana. Na osnovu analize ajeta i ponuđenih prevodilačkih rješenja, ponudit će se odgovor na pitanje – da li je u odabranim prijevodima semantika akuzativa uzroka eksplicitno naglašena, indirektno prenesena ili je u smisaonom pogledu izostao njegov semantički udio. Izbor ove kur'anske sure pravdamo činjenicom da je najduža i da je za očekivati prisustvo primjera akuzativa za kojima tragamo. U podnožnim napomenama će se navesti prijevodi ajeta kako se ne bi oplotio osnovni tekst.

O padežnoj promjeni imena

Treba istaći da je podjela riječi na vrste u jednom jeziku rezultat njegove morfološke i sintaksičke strukture i kao takva specifikum je svakog jezika. Podjela riječi na vrste jedno je od temeljnih zanimanja gramatičarskih škola. Tako se, prema morfološkim i sintaksičkim osobinama, riječi u bosanskom jeziku dijele na deset vrsta⁶ dok se prema tradicionalnim arapskim gramatičarima riječi u arapskom jeziku dijele na tri vrste, imena *al-'asmā'*, glagole *al-af'āl* i partikule *al-ḥurūf*. Ovu klasifikaciju prihvata i većina savremenih arapskih gramatičara.⁷

Padežna promjena kao specifičan oblik promjene imenskih vrsta riječi⁸ u bosanskom jeziku podrazumijeva sedam različitih funkcionalnih oblika kojima se izražavaju različiti odnosi onoga što riječ znači prema ostalim riječima u sintagmi i

nastavku rada koristit će se kraći izraz *akuzativ uzroka* bez namjere da mu se ograničava semantičko polje.

6 Riječi se u bosanskom jeziku dijele na imenice, zamjenice, pridjeve, brojeve, glagole (skupina promjenjivih riječi) i priloge, prijedloge, uzvike, veznike i riječce (nepromjenjive riječi), vidi v: Dževad Jahić, Senahid Halilović, Ismail Palić, *Gramatika bosanskoga jezika*, Dom štampe, Zenica, 2000, str. 183.

7 Mustafa Jahić, *Arapska gramatika*, str. 45.

8 Termin *imena*, koji će se koristiti u ovome radu, korespondira sa imenskim vrstama riječi u bosanskom jeziku, odnosno padežno promjenjivim vrstama riječi kao ekvivalentu terminu *al-asmā'* u arapskom jeziku;

rečenici.⁹ Iz ove definicije proizilazi da padež kao gramatička kategorija predstavlja refleksiju odnosa između imena i drugih riječi u određenom kontekstu kao i značenje koje u datoj relaciji to ime postiže te da padežnu promjenu treba promatrati iz više uglova, morfološkog (oblici), sintaksičkog (odnosi) i semantičkog (značenje).

Gramatički ekvivalent *padežnoj promjeni* u arapskom jeziku prepoznajemo u terminu *i'rāb al-asmā'* što upućuje na sufiksálnu fleksiju imena, slobodno prevedeno *promjena na kraju imenskih vrsta riječi*.

Ova vrsta promjene rezultat je sintaksičkog pozicioniranja imena u kontekstu, odnosno sintagmi, ili rečenici. Za razliku od termina *padeži* termin *i'rāb al-asmā'* podrazumijeva tri stanja imena *ḥālāt al-asmā'* koja se u dva slučaja terminološki podudaraju i sa različitim prezentskim oblicima glagola (*našb* i *raf'*) te se stoga ovaj termin ne može smatrati pravim ekvivalentom terminu *padežna promjena*.¹⁰

Klasifikacija akuzativa u arapskom jeziku

Imena u akuzativu *al-manšūbāt* u arapskoj gramatici se svrstavaju u sporedne dijelove rečenice *al-fadla* i dijele se na one koji su u uskoj vezi sa glagolom i one čiji regens nije glagol.¹¹ U

9 Dževad Jahić, Senahid Halilović, Ismail Palić, *Gramatika*, str. 194.

10 Sam termin u vidu sintagme *i'rāb al-asmā'* upućuje na činjenicu da postoji i *i'rāb* neke druge vrste riječi (u ovom slučaju glagola *af'āl* (partikule *al-ḥurūf* su nepromjenjiva vrsta riječi). Termini *marfū'* i *manšūb* u arapskoj sintaksi podrazumijevaju i dva oblika imena koja dovodimo u vezu sa padežima nominativom i akuzativom, ali istovremeno su oznake glagola u prezentu u formi konjunktiva i jusiva. Iz tog razloga je termin *i'rāb* preciziran genitivnom vezom *i'rāb al-asmā'* kojom se, u ovom slučaju, vezuje samo za imena.

11 S obzirom na to da su većina imenica u akuzativu, zbog različitih sintaksičkih funkcija koje obavljaju, najčešće objekatske i priloške dopune bez kojih rečenica ima zaokružen smisao, tretiraju se kao sporedni dijelovi rečenice *al-fadla*; izuzimaju se imena koja su u funkciji osnovnih rečeničnih dijelova, poput subjekta imenske rečenice *mubtada'* ili imenskog predikata *ḥabar* ukoliko pod utjecajem partikula, koje zovemo *al-nawāsiḥ* ili pomoćnih glagola iz porodice glagola *kāna*, poprime nastavak padeža akuzativa; više o klasifikaciji akuzativa u arapskom jeziku: Mustafa Jahić, *Arapska gramatika*, str. 123–127.

prvu grupu u kojoj nalazimo i tip koji je predmet ovoga rada, spadaju akuzativi koji u svom nazivu sadrže termin *al-maf'ul* nagovještavajući tako vezu imena u akuzativu sa glagolskom radnjom. Takvih akuzativa ima pet i objedinjuje ih termin *al-mafā'il al-ḥamsa* kojem odgovaraju dva terminološka rješenja prepoznata u gramatikama arapskog jezika na bosanskom jeziku. Jahić ih imenuje *objektima* različitog tipa, objekt uzroka, apsolutni objekt, direktni objekt, objekt lokacije i objekt pratnje, dok Teufik Muftić koristi termine koje i ovaj rad slijedi.¹²

U objekatske akuzative spadaju:

- akuzativ direktnog objekta, *al-maf'ul bihi* kao u primjeru *كَتَبْتُ رِسَالَةً* *Napisao sam pismo* u kojem ime *risālat-an* nosi oznaku padeža akuzativa, jer je u funkciji direktnog objekta glagola *katabtu*;
- akuzativ apsolutnog objekta, *al-maf'ul al-muṭlaq* kao u primjeru *حَزِنْتُ حُزْنًا* *Baš sam se rastužio* u kojem prepoznajemo masdar *ḥuzn* u funkciji objekta tom istom glagolu;¹³
- akuzativ uzroka i svrhe *al-maf'ul li 'aḡlihī/lahū*, kao u primjeru *قُمْتُ إِحْتِرَامًا لَهُ* *Ustao sam iz poštovanja prema njemu*, gdje je masdar *ihtirām-an* u funkciji iskazivanja svrhe, ili namjere realizacije glagolske radnje; i drugi primjer u kome je očit uzrok, poput *هَرَبَ الطُّفْلُ حَوْفًا* *Pobjeglo je dijete zbog straha*;
- akuzativ mjesta i vremena, *al-maf'ul fīhi* npr. *رَأَيْتُهُ أَمَامَ بَيْتِهِ* *Vidio sam ga ispred njegove kuće*, gdje je ime *amāma* u funkciji prvog člana genitivne veze i u padežu akuzativu;
- akuzativ pridruženosti, *al-maf'ul ma'ahū* poput primjera *مَشَيْتُ وَ مُحَمَّدًا* *Šetao sam sa Muhamedom*, u kojem poslije *partikule waw* za pridruženost (partikula *wāw* u značenju prijedloga *ma'a*) slijedi ime u akuzativu u funkciji objekta pratnje.

12 Mustafa Jahić, *Arapska gramatika*, str. 126. Teufik Muftić, *Gramatika*, str. 436–442.

13 Termin *mašdar* u arapskom jeziku upućuje na glagolsku imenicu koja imenuje glagolsku radnju, a po svojoj vanjskoj strukturi pripada imenskim vrstama riječi, ali u svome sadržaju ima naboj glagolske radnje; Muftić i Jahić ga imenuju infinitivom, Teufik Muftić, *Gramatika*, str. 245, Mustafa Jahić, *Arapska gramatika*, str. 172; u ovome radu koristi se u svojoj izvornoj formi, masdar.

Kada je riječ o ostalim tipovima akuzativa treba naglasiti da se kod različitih gramatičara, usljed razlika u razumijevanju sintaksičkih funkcija koje imena u akuzativu imaju, mogu naći različite klasifikacije pa i sam broj tipova tih akuzativa. Prema klasifikaciji tradicionalnih, ali i većine savremenih gramatičara ostalih tipova akuzativa je pet te ih je ukupno trinaest.¹⁴

Imena koja zbog svojih gramatičkih pozicija u rečenici ponese padež akuzativ, a u funkciji su različitih vrsta objekatskih i priloških dopuna smatraju se sporednim dijelovima rečenice *al-faḍla* za razliku od osnove *al-'umda* koja je uslov za funkcionalnu, jezički ispravnu rečenicu.

Terminološko definiranje akuzativa uzroka

Ime koje definiramo kao *al-maf'ūl* sa morfološko-sintaksičkog stanovišta je objekat koji je pretrpio radnju glagola iz čijeg je korijenja izveden. Odrednica *li 'aḡlihi* (ili *lahū*) ga determinira u odnosu na druge tipove objekatskih akuzativa i upućuje na sadržaj njegovog regensa kojeg prepoznamo u sufikslnom dodatku *-hi*.¹⁵

Forma *al-maf'ūl li 'aḡlihi*¹⁶ kao termin u nazivu ovog tipa akuzativa nam otkriva da je ime koje nosi ovu semantičku ulogu u snažnoj sprezi sa glagolom u značenju uzroka realizacije tog glagolskog sadržaja. Dakle, ovaj dodatak rečeničnom sadržaju

14 Ostali tipovi akuzativa koji nisu direktno vezani za glagol su: akuzativ stanja *al-ḥāl*, akuzativ specifikacije *al-tamyiz*, akuzativ izuzimanja *al-mustaṭnā*, akuzativ dozivanja *al-munādā*, akuzativ predikata glagola *ḵana* i njemu sličnih *ḵabar al-fi'l al-nāḡiṣ*, akuzativ subjekta čestice *'inna* i njoj sličnih *ism 'inna wa 'iḥdā 'aḥawātihā*, akuzativ subjekta čestice *lā* za općenito nijekanje *ism lā al-nāfiya li al-ḡins* i akuzativ predikata čestica *mā i lā* u značenju glagola *laysa* sa terminom *ḵabar 'aḥruf laysa*, Mustafa Jahić, *Arapska gramatika*, str. 126–127.

15 Sa stanovišta morfologije termin *maf'ūl* označava ime koje trpi radnju (particip pasiva); semantički u okvirima gramatičke terminologije upućuje na dodatak, objekt, trpno stanje, Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*, II, Sarajevo, 1973, Udruženje Ilmi-je u SR BiH – Sarajevo, str. 2643.

16 U nastavku rada će se koristiti termin *al-maf'ūl li 'aḡlihi* kao ekvivalent terminu *akuzativ uzroka*.

će dopuniti smisao odgovarajući na pitanje – zašto se realizira glagolska radnja.

Ako se vratimo na već navedeni primjer *فُئْتُ إِحْتِرَامًا لَهُ Ustao sam iz poštovanja prema njemu*, primijetiti ćemo da ime *ihtiram* sa akuzativnim nastavkom *an* jeste sporedni dio rečenice, jer je jezički ispravno kazati i u formi *فُئْتُ Ustao sam*. Ime *ihtiram* je po formi masdar i preko istog subjekta i istog vremena realiziranja sadržaja vezuje se za glagol spomenut prije njega pojašnjavajući uzrok njegove realizacije (odgovara na pitanje *لِمَ فُئْتُ؟*).¹⁷

Formalna i semantičko-sintaksička obilježja akuzativa uzroka

Kako bi se u potpunosti precizirao ovaj tip akuzativa potrebno ga je uporediti sa sličnim sadržajima koji su sintaksički drugačije organizirani.

Vratimo li se na navedeni primjer *فُئْتُ إِحْتِرَامًا لَهُ* u kojem smo definirali akuzativ uzroka *ihtiram-an* jer zadovoljava definirane uvjete, potrebno je naglasiti da se u tom slučaju akuzativ uzroka može zamijeniti izrazom *li-al-ihtirām* u istom značenju: *فُئْتُ لِإِحْتِرَامِهِ لَهُ*.¹⁸

U svrhu argumentiranja određenih zaključaka, navest ćemo još nekoliko primjera istog tipa akuzativa koji se može transformirati na pomenuti način, a potom i nekoliko primjera koji ne zadovoljavaju navedene uvjete:

17 Potrebno je napomenuti uz navedene uvjete za definiranje akuzativa uzroka da se redoslijed može promijeniti i akuzativ uzroka prethoditi svome regensu, pa je ispravno reći i *فُئْتُ إِحْتِرَامًا لَهُ* naglašavajući pri tome uzrok kao težište poruke koja se hoće prenijeti, vidjeti v: Muḥammad 'As'ad al-Nādirī, *Naḥw al-luġa al-'arabiyya*, al-Maktaba al-'ašriyya, treće izdanje, Bejrut, 1998, str. 646; Ḥasan 'Abbās, *al-Naḥw al-wāfī*, II, Dār al-ma'ārif, Kairo, 1980, str. 241.

18 Ḥasan 'Abbās navodi da se akuzativ uzroka može zamijeniti prijedložnom sintagmom u istom značenju, ali da snaga izraza nije ista, jer, kako kako dalje autor navodi, akuzativom iskazan uzrok je stilski kraći (jedna riječ) u odnosu na prijedložnu sintagmu pa njegova poruka brže i lakše dopire do onoga kome je upućena, Ḥasan 'Abbās, *al-Naḥw al-wāfī*, II, str. 238.

- زُرْتُ الْمَرِيضَ لِلإِطْمِنَانِ عَلَيْهِ ili زرتُ الْمَرِيضَ إِطْمِنَانًا عَلَيْهِ Posjetio sam prijatelja kako bih se uvjerio da je dobro (radi umirenja u vezi s njim);
- أَحْتَرِمُ الْقَانُونَ لِدَفْعِ الضَّرَرِ ili أَحْتَرِمُ الْقَانُونَ دَفْعًا لِلضَّرَرِ Poštujem zakon da se zaštitim od štete;
- أَسْأَلُ الْخَبِيرَ لِقَصْدِ الْأَسْتِرْشَادِ ili أَسْأَلُ الْخَبِيرَ قَصْدًا الْأَسْتِرْشَادِ Pitam stručnjaka radi smjernica;¹⁹

U svim navedenim primjerima bilo je moguće akuzativ u funkciji uzroka zamijeniti prijedložnom sintagmom jer je ime u akuzativu masdar čija se radnja realizira istovremeno sa radnjom glagola regensa i realizira ih isti subjekt u isto vrijeme.

U primjerima koji slijede također imamo ispoljen uzrok, ali formalno sintaksički se ne realizira na isti način.

- يُعْجِبُنِي الْعَسَلُ لِفَوَائِدِهِ Dopada mi se med jer je koristan (zbog njegove koristi).²⁰

Izraz *li fawā'idihī* upućuje također na uzrok realizacije sadržaja glagola *ju'ğibunī*. Sintaksički promatrano uzročnost je iskazana prijedložnom sintagmom imena *fawā'id* i prijedloga *li* kao jednog od prijedloga za iskazivanje uzročnosti.²¹ Međutim, u navedenom primjeru ime *fawā'id* nije masdarske forme te uzročnost nije bilo moguće iskazati akuzativom.

- أَجَبْتُ الصَّارِحَ لِاسْتِعَانَتِهِ Odazvao sam se onome što je vikao tražeći pomoć.

Iako formalno u navedenom primjeru imamo masdar *istiğāta* u prijedložnoj sintagmi, ne možemo govoriti o akuzativu uzroka jer realizatori radnje glagola iskazanog prije masdara i radnje iskazane u masdarskoj formi nisu isti.²²

19 Ibid., str. 236.

20 Muḥammad 'As'ad al-Nādirī, *Naḥw al-luġa*, str. 645.

21 Prijedlozi koji najjasnije iskazuju uzrok, kako navodi Ḥ. 'Abbās, su: لام - في - باء - من: Hasan 'Abbās, *al-Naḥw al-wāfi*, II, str. 238.

22 Ibid., str. 239.

- سَاعَدْتَنِي الْيَوْمَ لِمُسَاعَدَتِي غدا Pomogao si mi danas kako bih ja tebi pomogao sutra²³

U navedenom primjeru vrijeme realiziranja glagolskog sadržaja *sā'adtani* i sadržaja masdara koji je naveden uz prijedlog *li-musā'adatī* očito nisu isti te se ni u ovom slučaju ne može govoriti o akuzativu uzroka.

Komparacijom ponuđenih primjera možemo zaključiti da funkciju akuzativa uzroka može ponijeti samo masdar u akuzativu, pod uvjetom da se preko zajedničkog subjekta vraća na glagol (regens) čiju uzročnost pojašnjava. Pri tome sadržaj masdara se realizira istovremeno kada i sadržaj glagola.

Ukoliko su zadovoljeni pomenuti uvjeti onda je moguće transformirati masdar u akuzativu u formu prijedložne sintagme sa prijedlogom uzroka *li* u istom značenju, kao u primjerima koje smo naveli u uvodu ovog poglavlja.

Različiti tipovi akuzativa uzroka

Akuzativ uzroka se realizira u tri standardne forme.²⁴

- Masdar u neodređenoj formi u padežu akuzativu uz zadovoljavanje svih spomenutih uvjeta, poput primjera kojeg smo već navodili زَرْتُ الْمَرِيضَ إِطْمِئِنَانًا عَلَيْهِ gdje je masdar *iṭmi'nān* u funkciji akuzativa uzroka i u neodređenoj je formi; primjer kojeg navodi Ġalajinī istog je tipa: وَقَفَ النَّاسُ إِحْتِرَامًا لِلْعَالِمِ *Stali su ljudi iz poštovanja prema učenjaku.*²⁵ Masdar *iḥtirām* je u neodređenoj formi u padežu akuzativu i upućuje na uzrok realizacije glagola, regensa, sa kojim ga povezuje isti vršilac radnje i isto vrijeme realiziranja.
- Masdar u akuzativu određen određenim članom *al*, ili češće u kombinaciji sa prijedlogom uz poštivanje istih

23 Mustafa Jahić, *Gramatika*, str. 172–173.

24 Više v: Muṣṭafā Ġalāyīnī, *Ġāmi' al-durūs al-'arabiyya*, III, al-Maktaba al-'ašriyya, Bejrut, 2005, str. 46–47; Ḥasan 'Abbās, *al-Naḥw al-wāfī*, II, str. 237.

25 Muṣṭafā Ġalāyīnī, *Ġāmi' al-durūs al-'arabiyya*, III, str. 47.

uvjeta; Ḥasan ‘Abbās u tom kontekstu navodi slijedeći primjer أَطَلْتُ الْمَشْيَ بَيْنَ الزَّرْعِ التَّمَتُّعَ بِهَا *Dugo sam šetao baštom kako bih uživao u njoj*. U ovom primjeru primjećujemo masdar *ta-mattu‘* sa određenim članom u funkciji objašnjenja uzroka realizacije radnje iskazane glagolom *aṭaltu*. Masdar zadovoljava sve definirane uvjete kako bi vršio funkciju akuzativa objekta, ali se u ovakvim slučajevima ipak preporučuje upotreba prijedložne sintagme sa prijedlogom *li*: أَطَلْتُ الْمَشْيَ بَيْنَ الزَّرْعِ لِلتَّمَتُّعِ بِهَا.²⁶

- Masdar u značenju akuzativa uzroka u genitivnoj vezi kao njen prvi član, poput primjera تَحَفَّظْتُ فِي كَلَامِي حَشْبَةَ الزُّلَلِ *Pazio sam na svoje riječi iz straha da ne pogriješim*, u kome je masdar *ḥašjata* sa akuzativnim padežnim nastavkom i u genitivnoj vezi kao njen prvi član; akuzativ i u ovom slučaju upućuje na uzrok realiziranja glagola regensa *taḥaffaztu*.

Semantičke refleksije akuzativa uzroka u Kur'anu

Brojnost akuzativa u arapskom jeziku odraz je bogatstva stila jezika koji je s razlogom jezik posljednje Božije objave. U svojim preciznim semantičkim ulogama akuzativi u arapskom jeziku pravi su izazov za kreativnost prevodioca jer je jezički odgovor na stil drugog jezika uvijek neki novi stil.

Zadatak ovog poglavlja jeste prezentirati ajete sure *Al-Baqara* u kojima je zastupljen akuzativ uzroka kao i jezička rješenja prijevoda tih kur'anskih ajeta te na bazi teorijskog dijela ovog rada definirati izdvojene akuzative i uporediti prijevode shodno ponuđenom teorijskom objašnjenju. Cilj je prepoznavanje jezičkih ekvivalenata detektiranih akuzativa i utvrđivanje stepena kompatibilnosti u semantičkom smislu.

Prvi primjer akuzativa uzroka u Kur'anskoj suri *Al-Baqara* nalazimo u 19. ajetu koji dijelom glasi أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ

26 Vidi v: Ibid, str. 47, Ḥasan ‘Abbās, *al-Naḥw al-wāfī*, II, str. 237. Al-Nādirī, *Naḥw al-luġa*, str. 646.

²⁷ ويرقُّ يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت²⁷ i u njemu prepoznamo akuzativ uzroka u sintagmi *ḥaḍara al-mawt* čiji je regens glagol *yağ'alūna* i ovaj akuzativ odgovara trećem tipu shodno klasifikaciji koja je prethodno navedena. Tri citirana prevodioca, Korkut, Karić i Karaman, su ime *ḥaḍara* doveli u vezu sa glagolom naglasivši uzrok ili svrhu (bojeći se smrti, smrti se bojeći, htijući se od smrti sačuvati) dok kod Durakovića imamo opis stanja koje je posljedica uzroka (u strahu smrtnome). Možemo kazati da su sva prevodilačka rješenja, ipak bazirana na razumijevanju uzročne veze imena *ḥaḍara* i glagola koji mu je regens.

U 22. ajetu, koji dijelom glasi: ²⁸فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ²⁸, masdar *rizqan* je u funkciji akuzativa, ovdje konkretno svrhe, u značenju *kako bi vas opskrbio*, čiji je regens glagol *aḥraḡa* spojen sa veznikom *fa*. Dakle ime *rizqan* je neodređeni masdar u akuzativu i odgovara prvom tipu akuzativa uzroka. Ovaj akuzativ odgovara na pitanje – zašto Uzvišeni čini da s njom (vodom) rastu plodovi, s kojom svrhom. U prijevodima koje smo odabrali za komparaciju ne naziremo značenje svrhe koju u sebi nosi ovaj akuzativ, kao ni eksplicitno naglašavanja te veze sa glagolom *aḥraḡa*. Dio prijevoda ajeta u kojem je akuzativ uzroka sintaksički pozicioniran kod Korkuta je preveden rečenicom *i čini da s njom rastu*

27 Prijevod navedenog dijela ajeta kod Korkuta glasi: *Ili, oni su nalik na one, koji za vrijeme silnog pljusk s neba, u punom mraku, usred grmljavine i munja, stavljaju zbog gromova prste u uši svoje bojeći se smrti*, Besim Korkut, *Kur'an s prijevodom*, Orijentalni institut, Sarajevo, 1977, str. 4; prijevod Enesa Karića glasi: *Ili su pak nalik onima koji za silne s neba oluje, u kojoj su tmine, tutnjava i munje, stavljaju prste u uši svoje zbog jeke, smrti se bojeći*, Enes Karić, *Prijevod Kur'ana*, FF Bihać, Bihać, 2006, str. 4; Durakovićev prijevod glasi: *Ili slične onima što u vrijeme nebeske oluje tminom praćene, uz gromove i sijevanje, stavljaju u uši prste zbog grmljavine, u strahu smrtnome*, Esad Duraković, *Kur'an s prijevodom na bosanski jezik*, Svjetlost, Sarajevo, 2004, str. 4; Karamanov prijevod glasi: *ili onih koji usljed olujne kiše s neba praćene tamom, grmljavinom i sijevanjem, meću prste u svoje uši htijući se od smrti sačuvati*, Nurko Karaman, *Kur'an s prijevodom Nurke Karamana*, Kupola d.o.o., Sarajevo, 2018, str. 3.

28 Prijevod navedenog dijela ajeta kod Korkuta glasi: *i čini da s njom rastu plodovi, hrana za vas*, Besim Korkut, *Kur'an s prevodom*, str. 4; prijevod Enesa Karića glasi: *i njome izvodi plodove, za vas opskrbu*, Enes Karić, *Prijevod Kur'ana*, str. 4; prijevod Esada Durakovića glasi: *pa njome izvodi bilje, u vidu opskrbe vaše*, Esad Duraković, *Kur'an s prijevodom*, str. 4; prijevod Nurke Karamana glasi: *pa pomoću nje izvodi plodove, vama za opskrbu*, Nurko Karaman, *Kur'an s prijevodom*, str. 3.

plodovi, hrana za vas, i na tragu ovog rješenja su i prijevodi Karića i Durakovića. Konkretni akuzativ u Karamanovom prijevodu glasi: *vama za opskrbu* i to bi mogao biti odgovor na pitanje – Zašto Uzvišeni pomoću vode izvodi plodove. *Hrana za vas* je apozicijski skup i objašnjenje za *plodove*, ne uzroka ili namjere zbog koje se realizira glagolska radnja pa bi, možda, rješenje moglo biti u varijanti namjerne rečenice *kako bi vam opskrbu dao*.

U 90. ajetu koji dijelom glasi بِسْمَا اسْتَرَوْا بِهِ اَنْفُسَهُمْ اَنْ يَكْفُرُوا بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ بَغْيًا ۗ اَنْ يَنْزَلَ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلٰى مَنْ يَّشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ²⁹ masdar *baġġan* ima ulogu akuzativa uzroka, neodređeni je masdar i također, odgovara prvom tipu akuzativa uzroka. Ovaj akuzativ pojašnjava razlog realizacije glagola *yakfurū* i odgovara na pitanje *zašto su neki odbili povjerovati*, odgovor je *zbog zlobe*. U prijevodima Korkuta i Durakovića nalazimo eksplicitno naglašen uzrok (iz zlobe, zbog zlobe), kod Karića je spomenut uzrok u vidu opisa stanja nevjernika (zlobni), dok kod Karamana ne prepoznamo u prijevodu ajeta semantički utjecaj ovog akuzativa.

Akuzativa uzroka u 109. ajetu koji glasi وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ اَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ اَرَادُوا طَرْفًا مِّنْ عِنْدِ اَنْفُسِهِمْ³⁰ prepoznamo u masdaru *hasadan* i u značenju uzroka realizacije glagola *yaruddūne* Ovaj

29 Prijevod navedenog dijela ajeta kod Korkuta glasi: *Jadno je to za što su se prodali: da ne vjeruju u ono što Allah objavljuje, samo iz zlobe što Allah, od dobrote Svoje, šalje Objavu onome kome On hoće od robova Svojih*, Besim Korkut, *Prijevod*, str. 14; Karićev prijevod istog ajeta glasi: *Prezreno je ono za šta su sebe prodali da ne bi u ono što objavljuje Allah vjerovali, zlobni što to Allah iz dobrote Svoje, kome hoće objavljuje od robova Svojih*, Enes Karić, *Prijevod*, str. 14; Durakovićev prijevod glasi: *Ružno li je to za šta su prodali sebe, da ne bi vjerovali u ono što Allah objavljuje, a sve to zbog zlobe što Allah Svojim robovima kojima hoće daje dio Svoje dobrote*, Esad Duraković, *Kur'an s prijevodom*, str. 14; Karamanov prijevod glasi: *Ružno je to za šta su se prodali – da niječu ono što Bog, zbog svoje dobrote, objavljuje, ne prihvatajući to što Bog šalje Objavu onome kome hoće od Svojih robova*, Nurko Karaman, *Kur'an s prijevodom*, str. 13.

30 Prijevod navedenog dijela ajeta kod Korkuta glasi: *Mnogi sljedbenici Knjige jedva bi dočekali da vas, pošto ste postali vjernici, vratite u nevjernike, iz lične zlobe svoje*, Besim Korkut, *Prijevod*, str. 17; Karićev prijevod istog ajeta glasi: *Mnogi sljedbenici Knjige žele da vas, nakon što vjernici postali ste, povrate u nevjernike, a sve to iz zavisti svoje čine*, Enes Karić, *Prijevod*, str. 17; Durakovićev prijevod glasi: *Željeli bi mnogi Sljedbenici Knjige da vas iz vaše vjere vratite u krivovjernike, i to zbog vlastite zlobe*, Esad Duraković, *Kur'an s prijevodom*, str. 17; Karamanov prijevod glasi: *Mnogi među sljedbenicima Svetih knjiga, iz svoje zavisti, priželjkuju ne bi li vas, nakon što ste uzvjerovali, u nevjernike vratili*, Nurko Karaman, *Kur'an s prijevodom*, str. 16.

masdar dgovara na pitanje *zašto bi mnogi sljedbenici Knjige željeli vratiti u nevjernike one koji su postali vjernici* i odgovor je *iz zavisti*. Kauzalnu vezu ovog akuzativa i glagola *vratiti* prepoznajemo kod svakog citiranog prevodioca (iz lične zlobe svoje, iz zavisti svoje, zbog vlastite zlobe, iz svoje zavisti). I ovaj akuzativ odgovara prvom tipu akuzativa uzroka.

U 207. ajetu u kome Uzvišeni kaže: وَمِنَ النَّاسِ مَنُ يُبْشِرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ.³¹ realizacija glagola *yašri* uzrokovana je realizacijom sadržaja masdara *ibtigā'a* koji je u ovom slučaju prvi član genitivne veze i odgovara trećem tipu akuzativa uzroka. U svim citiranim prijevodima kauzalnost je eksplicitno naglašena (da bi Allaha umilostivili, žudeći za tim da Allah bude zadovoljan njima, Allahova zadovoljstva tražeći, u nastojanju da steknu Božije zadovoljstvo).

Primjer ovog akuzativa nalazimo i u 231. ajetu koji glasi: وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبَّغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا.³² U ovom ajetu primjećujemo masdar *dirāran*, u neodređenoj formi i u akuzativu koji se vezuje za glagol u formi zabrane *la tam-sikūhunna*. I ovaj akuzativ odgovara prvom tipu akuzativa uzroka sa semantikom namjere, odnosno svrhe. U svim citiranim

31 Prijevod ajeta kod Korkuta glasi: *Ima ljudi koji se žrtvuju da bi Allaha umilostivili – a Allah je milostiv robovima Svojim*, Besim Korkut, *Prijevod*, str. 32; Karićev prijevod istog ajeta glasi: *Ima svijeta koji se preda srcem svim, Allahova zadovoljstva tražeći, a Allah je robovima Svojim milostiv*, Enes Karić, *Prijevod*, str. 32; Durakovićev prijevod glsi: *Ima ljudi koji ne žale života svoga, žudeći za tim da Allah bude zadovoljan njima, jer Allah je veoma blag prema Svojim robovima*, Esad Duraković, *Kur'an s prijevodom*, str. 32; Karamanov prijevod glasi: *Ima ljudi koji založe sebe u nastojanju da steknu Božije zadovoljstvo, a Bog je blag prema Svojim robovima*, Nurko Karaman, *Kur'an s prijevodom*, str. 31.

32 Prijevod citiranog dijela ajeta kod Korkuta glasi: *Kada pustite žene, onda ih, prije nego što ispune njima propisano vrijeme za čekanje, ili na lijep način zadržite ili ih velikodušno otpremite. I ne zadržavajte ih da biste im učinili nasilje*, Besim Korkut, *Prijevod*, str. 37; Prijevod Karića glasi: *Kada žene pustite pa one navrše vrijeme čekanja svoga, tada ih ili pristojno zadržite, ili im pristojno razvod dajte! Ne zadržavajte ih štetu im i nasilje nanoseći*, Enes Karić, *Prijevod*, str. 39; prijevod Durakovića glasi: *Kada se od žena razvedete i potom one dočekaju propisano vrijeme, onda ih zadržite onako kako pravično je; ne zadržavajte ih nanoseći im štete*, Esad Duraković, *Kur'an s prijevodom*, str. 37; Prijevod Karamana glasi: *Kad izreknete ženama otpust i one ispune rok predviđen za čekanje, onda ih ili na lijep način zadržite, ili ih na lijep način otpremite. I nemojte ih zadržavati da biste im štetu nanosili*, Nurko Karaman, *Kur'an s prijevodom*, str. 36.

prijevodima prepoznamo semantički utjecaj ovog akuzativa (nanoseći im štetu, da biste im štetu nanosili).

Akuzativ uzroka u 243. ajetu koji dijelom glasi *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ* ³³ *حَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ* prepoznamo u masdaru unutar genitivne veze *ḥaḍara al-mawt* kojeg regira glagol *ḥaraġū*. Ovaj masdar odgovara na pitanje *zašto su izašli iz svojih domova*, i treći je tip akuzativa uzroka prema ponuđenoj klasifikaciji. Prevodilačka rješenja (iz straha od smrti, iz zebnje pred smrću) su eksplicitno prenijela poruku koju ovaj akuzativ nosi, treće i četvrto rješenje (bježeći od smrti, u strahu smrtnome) vezuju se za način vršenja radnje glagola pa je ipak veza sa regensom prepoznatljiva.

U 264. ajetu koji glasi *لَا تُبْطِلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ* ³⁴ prepoznamo akuzativ namjere. Masdar u akuzativu u sastavu genitivne veze *ri'ā'a al-nās* odgovara trećem tipu akuzativa uzroka unutar ponuđene klasifikacije. Svi citirani prijevodi su sačuvali osnovnu semantiku ovog akuzativa (da bi se ljudima pokazali, da ih svijet vidi, zato da ga ljudi vide, da bi se pokazao pred ljudima).

Možemo zaključiti da su u prethodno izdvojenim ajetima zastupljeni akuzativi uzroka i svrhe prvog i trećeg tipa, te da su prijevodi najčešće u potpunosti slijedili semantiku koju ovaj

33 Prijevod citiranog dijela ajeta kod Korkuta glasi: *Zar nisi čuo o onima koji su iz straha od smrti iz zemlje svoje pobjegli – a bijaše ih na hiljade*, Besim Korkut, *Prijevod*, str. 39; Karićev prijevod glasi: *Zar ne znaš za one koji su iz zebnje pred smrću iz staništa svojih pobjegli, a na hiljade ih bi*, Enes Karić, *Prijevod*, str. 39; Durakovićev prijevod glasi: *Zar ti ne doznade za one što svoja ognjišta napustiše u strahu smrtnome, a bijaše ih na hiljade*, Esad Duraković, *Kur'an s prijevodom*, 39; Karamanov prijevod glasi: *Zašto ne pogledaš one koji su, na hiljade, napustili svoje domove bježeći od smrti*, Nurko Karaman, *Kur'an s prijevodom*, str. 38.

34 Prijevod citiranog dijela ajeta kod Korkuta glasi: *Ne kvarite svoju milostinju prigovaranjem i uvredama, kao što to čine oni koji troše imetak svoj da bi se ljudima pokazali*, Besim Korkut, *Prijevod*, str. 44; Karićev prijevod glasi: *Ne upropaštavajte prigovaranjem milostinje vaše kao oni koji imetke svoje dijele da ih svijet vidi*, Enes Karić, *Prijevod*, str. 44; Durakovićev prijevod glasi: *Gundanjem i grdnjom milostinju svoju ne kvarite, baš kao onaj koji imovinu daje zato da ga ljudi vide*, Esad Duraković, *Kur'an s prijevodom*, 44; Karamanov prijevod glasi: *Nemojte kvariti svoje milodare isticanjem vlastitih zasluga i izaživanjem neprijatnosti, kao onaj ko troši svoj imetak da bi se pokazao pred ljudima*, Nurko Karaman, *Kur'an s prijevodom*, str. 43.

akuzativ unosi u kontekst ajeta. U nekoliko primjera prijevoda se primijeti blago odstupanje od te semantike što razumijevamo kao napor prevodioca da vlastitim stilom na svome jeziku prenese poruku ajeta u cijelosti. A prijevod je, uvijek, rezultat dijaloga prevodioca i originala, kako to objašnjava jedan od citiranih prevodilaca.³⁵

Zaključak

Akuzativi, s obzirom na njihovu brojnost i raznovrsnost u arapskoj sintaksi zauzimaju posebno mjesto. Mnoštvo akuzativa rezultira snažnim stilskim potencijalom koji je ponekad veoma izazovno prenijeti u drugi jezik jer i stil ima važan udio u semantici nekog konteksta. Kada je riječ o Kur'anu i stilu njegovog izraza valja kazati da se semantički potencijal koji u sebi nose različiti akuzativi najčešće samo opisno može prenijeti u bosanski jezik. Dvanaest različitih tipova akuzativa u arapskom jeziku (po nekima gramatičarima četrnaest) dovoljno govori o izazovu pred kojim se nađe prevodilac.

Akuzativ uzroka i svrhe *al-maf'ūl li 'ağlihī* jedan je od pet objekatskih akuzativa čije je pojavljivanje u kontekstu usko vezano za glagol kao dodatak njegovoj semantici u vidu odgovora na pitanje – zašto se realizira glagolska radnja.

Uvjeti pod kojima se ime razumijeva kao akuzativ uzroka i svrhe su njegova masdarska forma u padežu akuzativu čiji se sadržaj realizira istovremeno kada i sadržaj glagola regensa, a povezuje ih isti vršilac radnje. Jedino pod tim uvjetima ime masdarske forme razumijevamo u značenju uzroka.

Sa sintaksičko-semantičkog aspekta važno je naglasiti da se akuzativ uzroka može realizirati i u vidu prijedložne sintagme ako je: 1. u formi neodređenog masdara u akuzativu, 2. u formi masdara u akuzativu i određenog određenim članom, 3. u formi

35 U svom djelu *Kako tumačiti Kur'an* autor Enes Karić u kontekstu izazova sa kojima se susreće prevodilac Božije Riječi, kaže: *Naša savremenost i Kur'an vode zanimljive dijaloge*, Enes Karić, *Kako tumačiti Kur'an*, Izdavačka kuća Tugra, Sarajevo, 2005, str. 236.

masdara u akuzativu i u funkciji prvog člana genitivne veze. Za drugi tip važno je napomenuti da se, iako je jezički ispravan, rijetko upotrebljava pa se preporučuje prijedložna sintagma.

Ukoliko se ne ispoštuju uvjeti pod kojima se javlja ime u akuzativu u značenju uzroka potrebno je koristiti neke druge jezičke mehanizme za postizanje željenog značenja.

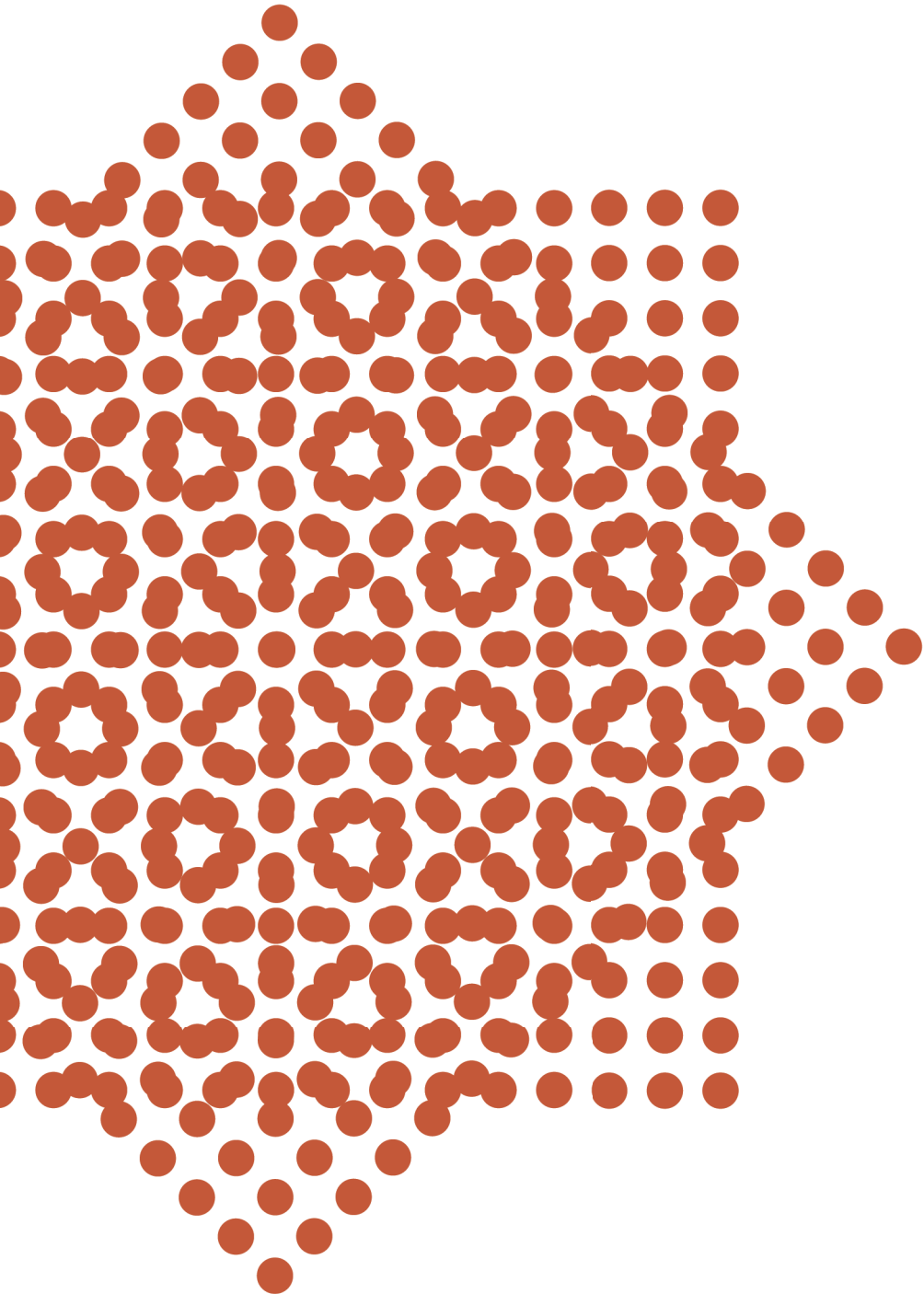
Komparacijom odabranih primjera iz Kur'ana i njihovih prijevoda možemo zaključiti da je akuzativ uzroka imao svoju refleksiju u prijevodima citiranih prevodilaca prepoznatu u različitim jezičkim modalitetima. Najčešće su prevodilačka rješenja eksplicitno prenosila semantički naboj koji u sebi nosi ovaj akuzativ. Neka rješenja su usljed prilagodbe strukturi bosanske rečenice i vlastitome stilu više opisna, ali su na tragu poruke koju konkretni ajet u sebi nosi.

Odabrani ajeti potvrđuju da akuzativ uzroka i svrhe snažno djeluje na semantiku konteksta, stilski doprinosi jezgrovitosti izraza i ljepoti njegovog doživljaja. A kada je riječ o stilu kur'an-skoga izraza treba istaći da on ima svoj poseban udio u razumijevanju poruke.

Literatura

- Duraković, Esad, *Kur'an s prijevodom na bosanski jezik*, Svjetlost, Sarajevo, 2004.
- Karaman, Nurko, *Kur'an s prijevodom Nurke Karamana*, Kupola d.o.o., Sarajevo, 2018.
- Karić, Enes, *Prijevod Kur'ana*, FF Bihać, Bihać, 2006.
- Korkut, Besim, *Kur'an s prijevodom*, Orijentalni institut, Sarajevo, 1977.
- 'Abbās, Ḥasan, *al-Naḥw al-wāfī*, III, Dār al-ma'ārif, Kairo, 1980.
- Ġalāyīnī, Muṣṭafā, *Ġāmi' al-durūs al-'arabiyya*, I-III, al-Maktaba al-'aṣriyya, Bejrut, 2005.
- Jahić, Dževad, Halilović, Senahid i Palić, Ismail, *Gramatika bosanskoga jezika*, Dom štampe, Zenica, 2000.
- Jahić, Mustafa, *Arapska gramatika u djelu Al-Fawā'id al-'abdiyya Mustafa Ejubovića*, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2007.

- Karić, Enes, *Kako tumačiti Kur'an*, Izdavačka kuća Tugra, Sarajevo, 2005.
- Muftić, Teufik, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*, Udruženje Ilmije u SR BiH, Sarajevo, 1973.
- Muftić, Teufik, *Gramatika arapskoga jezika*, Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta, Izdavačka kuća Ljiljan, Sarajevo, 1998.
- Muftić, Teufik, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*, II dio, Udruženje Ilmije u SR BiH – Sarajevo, Sarajevo, 1973.
- Al-Nādirī, Muḥammad 'As'ad, *Naḥw al-luġa al-'arabiyya*, al-Maktaba al-'ašriyya, treće izdanje, Bejrut, 1998.
- Sikirić, Šaćir, Pašić, Muhamed i Handžić, Mehmed (1981). *Gramatika arapskog jezika*, I dio, Starješinstvo islamske zajednice u SR BiH, SR Hrvatskoj i SR Sloveniji, Sarajevo, 1981.
- Tanasković, Darko i Mitrović, Anđelka, *Gramatika arapskog jezika*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2005.
- Ṭaṭṭāwī, Muḥammad Sayyid, *Mu'ğam i'rāb 'alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, Maktaba Lubnān, Bejrut, 1998.
- Zamaḥšarī (al), Abū al-Qāsīm 'Umar, *al-Mufaššal fī 'ilm al-'arabiyya*, kritička obrada Faḥr Šāliḥ Qadāra, Dār 'imār li al-našr wa al-tawzī', Aman, Jordan, 2004.



VEDAD HURIĆ

Razumijevanje priloga i priloških oznaka u tradicionalnoj arapskoj gramatici i savremenoj lingvistici

Vedad Hurić

Viši asistent na Katedri za
filologiju Kur'ana
vedad.huric@fin.unsa.ba

Stručni rad

Primljeno: 1. 9. 2024.
Prihvaćeno: 4. 12. 2024.

Ključne riječi

morfosintaksa arapskog jezika,
prilozi i priloške oznake

Sažetak

Ovaj rad se bavi opisom i analizom priloga i priloških oznaka u arapskom jeziku, odnosno njihovom klasifikacijom, te morfo-sintaksičkim i semantičkim obilježjima u tradicionalnoj arapskoj gramatici i savremenoj lingvistici. Uz naglasak da nema ambiciju nametati određene leksičke ili morfo-sintaksičke kategorije indoevropskih jezika arapskom jeziku, istraživanje ima za cilj da na osnovu teorijske razrade određenih tradicionalnih i modernih gramatika donese jedan sažeti prikaz priloga i priloških oznaka u okviru morfo-sintakse arapskog jezika, koristeći pritom prilog za vrijeme kao uzorak. Polazišna hipoteza je da arapski jezik ima priloge i priloške oznake, u određenoj mjeri gramatikalizovane, te da uz to posjeduje i druge potencijale za ostvarenje svakovrsnih priloških izričaja. Rad spada u domenu deskriptivne lingvistike.

Understanding Adverbs and Adverbial Modifiers in Traditional Arabic Grammar and Contemporary Linguistics

فهم الظروف والظرفية في النحو العربي القديم وعلم اللغة الحديث

Keywords:

Arabic morphosyntax, adverbs and adverbial modifiers

الكلمات المفتاحية:

صرف ونحو اللغة العربية، الظروف والظرفية

272

Abstract:

This paper describes and analyzes adverbs and adverbial modifiers in the Arabic language, focusing on their classification as well as their morphosyntactic and semantic characteristics within traditional Arabic grammar and contemporary linguistics. Without attempting to impose specific lexical or morphosyntactic categories from Indo-European languages onto Arabic, the research aims to provide a concise overview of adverbs and adverbial modifiers within the morphosyntax of Arabic based on theoretical discussions from selected traditional and modern grammars, using temporal adverbs as a sample. The initial hypothesis suggests that Arabic has adverbs and adverbial modifiers that are, to some extent, grammaticalized, along with additional resources for various adverbial expressions. This study falls within the domain of descriptive linguistics.

الملخص:

يهتمّ هذا البحث بوصف وتحليل الظروف والظرفية في اللغة العربية، أي بتصنيفها وسماتها الصرفية والنحوية والدلالية في النحو العربي القديم وعلم اللغة الحديث. وبالتأكيد على أنه لا يسعى إلى فرض مفاهيم لفظية أو صرفية ونحوية للغات الهندو أوروبية على اللغة العربية، يقصد البحث إلى تقديم عرض مختصر للظروف والظرفية في إطار صرف اللغة العربية ونحوها، وذلك على أساس التحليل النظري لبعض كتب النحو القديمة والحديثة وباستعمال ظرف الزمان نموذجاً. والفرضية المبدئية أن للغة العربية ظروفا وظرفية منحاة نسبياً وأن لها، علاوة على ذلك، إمكانيات أخرى لتحقيق العبارات الظرفية المتنوعة. ويتّمي هذا البحث إلى مجال علم اللغة الوصفي.

Uvod

Predmet istraživanja u ovome radu su prilozi i priloške oznake u arapskom jeziku. Iako je riječ o sporednom dijelu rečenice, važno je istaći da se radi o jezičkoj univerzaliji koja se u nekim jezicima pronalazi u površinskoj strukturi, kod drugih tek u dubinskoj, dok je u nekim jezicima samo djelimično definirana. Ono po čemu se arapski razlikuje od drugih jezika, kao što su npr. indoevropski jezici, jeste razuđeni gramatički opis ove kategorije, tj. klasifikacije priloga, posebice ako se imaju u vidu radovi tipa udžbenika ili gramatika, nastajali izvan arapskog govornog područja. Razlog takvog gramatičkog ozračja prvenstveno je lingvo-stilistička samosvojnost semitske jezičke porodice, arapskoga jezika, a na koncu i naučna korektnost. S druge strane, taj je razlog vrlo često i argument koji ide u prilog tvrdnjama o kojima će biti govora u nastavku – da arapski jezik uopće ne posjeduje priloge kao vrstu riječi, nego da se radi o „substantivima“¹ pomoću kojih se tvore priložni izričaji.

Uz naglasak da ovaj rad nema ambiciju da nameće određene leksičke ili morfo-sintaksičke kategorije indoevropskih jezika arapskome jeziku, teorijskom razradom određenog broja kako tradicionalnih, tako i gramatika zapadne provinijencije, ostvaren će se primarni cilj istraživanja – sažeti opis priloga kao vrste riječi, ali i priloške fraze, odnosno oznake i njene upotrebe na sintaksičkom i semantičkom nivou. Budući da istraživanje pripada domenu deskriptivne lingvistike, odnosno morfologije i sintakse, ovoj temi u najvećoj mjeri ću pristupiti teorijskom razradom sekundarnih izvora. Neka od istraživačkih pitanja na koje rad treba da ponudi odgovor jesu: kako tradicionalna arapska gramatika definira kategoriju priloga i priloške oznake; da li je u tom kontekstu došlo do promjena u savremenoj lingvistici i ako jeste, u čemu se one ogledaju; da li se te riječi – fraze uopće

1 Termin označava imenicu ili bilo koju drugu riječ ili grupu riječi koja funkcioniše kao imenica.

mogu tretirati kao prilozi na morfološkom nivou, odnosno priloške oznake na sintaksičkom nivou.

Uvodni dio sadržavat će opće karakteristike i terminološko određenje priloga i priloških konstrukcija. U drugom dijelu bit će razmotrene priloške konstrukcije koje u okviru tradicionalne arapske gramatike spadaju u tu kategoriju, pri čemu će se zahvatiti njihove leksičke, morfološke, sintaksičke i semantičke karakteristike. Pošto predviđeni obim rada neće dozvoliti obradu različitih tipova priloga, kao uzorak će se koristiti prilog za vrijeme.

Prilozi i priloške oznake

Prilozi su riječi koje modifikuju značenje glagola, odnosno fraze čiji je regens (‘āmil) glagol, tj. pobliže označavaju okolnosti predikacije. Na leksičkom i morfološkom planu moguće je govoriti o priložima, a na sintaksičkom o fraznim strukturama – priloškim oznakama za mjesto, vrijeme, način, uzrok, svrhu, namjeru, pogodbu, učestalost, količinu, pa čak i zavisnim rečenicama koje mogu imati funkciju priloške oznake. Priloške oznake su sporedni elementi rečenične strukture, a mjesto im otvara predikat. Iako mnogi jezici u okviru opće kategorizacije riječi na vrste izdvajaju i priloge, kao zasebnu vrstu riječi, postoje i jezici u kojima prilozi nisu tretirani na takav način, a među njima je i arapski jezik.

Prilozi i priloške oznake u tradicionalnoj arapskoj gramatici

Nepobitna je činjenica da u arapskom jeziku postoje riječi i fraze koje označavaju mjesto, vrijeme, način, uzrok, svrhu, namjeru, pogodbu, učestalost, količinu, posljedicu, društvo, sredstvo te druge okolnosti glagolske predikacije. Međutim, tradicionalna arapska gramatička misao ih strukturira, odnosno klasificira na poseban način u odnosu, naprimjer, na gramatike indoevropskih jezika.

Prema tradicionalnoj arapskoj gramatici, rečenica se sastoji od predikata (*al-musnad*) i subjekta (*al-musnad 'ilayh*), kao samodovoljnih konstituenata smislene rečenice, dok se svi ostali rečenični dijelovi tretiraju kao dodatak (*al-faḍla*).² Prema arapskoj teoriji zavisnosti – glagolska frazna struktura, glagol (*al-fi'l*) je regens – upravni član, a vršilac radnje (*al-fā'il*) dependens – zavisni član, dok su, također, svi drugi elementi, ako radnja nije usmjerena ka objektu (kod prelaznih glagola), dodaci.³ Otuda su i priloške oznake dodatak, tj. modifikator odnosa predikacije.

Prilozi kao vrsta riječi u klasičnim i modernim gramatikama arapskog jezika pisanim na arapskom govornom području uglavnom nisu prvotno sistematizovani ni strukturisani na način na koji je to rađeno npr. u gramatikama indoevropskih jezika.⁴

Oni, naime, prema primarnoj podjeli riječi na tri vrste (gramatička kategorija riječi) ne predstavljaju zasebnu vrstu. S aspekta gramatikalizacije potpadaju pod substantive i tada nominalno u svoju površinsku strukturu uključuju samo dvije kategorije, a to su vrijeme i mjesto (*ẓarfā al-zamān wa al-makān*).

U uvodu jednog specijalističkog i po obimu impozantnog djela pod naslovom *al-Ẓarf: Ḥaṣā'ishuh wa tawẓifuh al-naḥwiyy*, posvećenog isključivo dvama arapskim priložima – za vrijeme i mjesto, al-'Ašram navodi da termin „ẓarf“ u leksičkom smislu označava „spremnik“ (*al-wi'ā'*), pa tako riječ „posude“ (*al-'awānī*) biva jedan od sinonima riječi „ẓurūf“, množine riječi „ẓarf“. ⁵ Dakle, riječi s vremenskim i mjesnim značenjem nazivaju se „posudama“ upravo zato što se unutar njih, slikovito

2 Navedeni termini pripadaju klasičnoj arapskoj stilistici, odnosno njenoj sintaksičkoj semantici – *naucī o značenjima* ('ilm al-ma'ānī). Ona se bavi elementom značenja, mentalnim predodžbama i konstrukcijom arapske rečenice. Značajna je i zbog toga što nije ograničena samo na ispitivanje svake pojedinačne rečenice, već u obzir uzima i odnos svake rečenice spram druge, kao i na nadrečeničnu strukturu.

3 Faḥr al-Dīn Qabāwa, *Mušmila al-'āmil al-naḥwī wa nazariyya al-'iqtidā'*, Dār al-fikr, Dimašq, 2003, str. 71–73.

4 Vidi npr.: Sulaymān Fayād, *al-Naḥw al-'ašrī: Dalīl mabsūt li qawa'id al-luġa al-'arabiyya*, al-ṭab'a al-'ūlā, Qāhira, al-Markaz al-'ahrām li al-tarġama wa al-našr, 1995, str. 127; 'Abbās Ḥasan, *al-Naḥw al-wāfī ma'a rabṭih bi al-'asālib al-rafi'a wa al-ḥayā al-luġawiyya al-mutağaddida*, al-ṭab'a al-ṭāliṭa, Mišr, al-ġuz' al-ṭānī, Dār al-ma'ārif, 1974, str. 242–243.

5 Al-Mutawallī 'Alī al-Mutawallī al-'Ašram, *al-Ẓarfū: Ḥaṣāišuhu wa tawẓifuhu al-naḥwiyy*, Ġazīratu al-ward, Mišr, 1973, str. 5–6.

kazano, sprema čin realizacije glagola. Glagoli im otvaraju mjesto, ali ne djeluju na njih u smislu rekcije.⁶ U terminološkom smislu, „zurūf“ su riječi sa značenjem vremena i mjesta koje u funkciji modifikacije odnosa predikacije impliciraju različita značenja priloga „fi“ (u, na i sl.). U modernom arapskom jeziku riječ „zurūf“ pronalazimo u značenjima „okolnosti, uslovi, prilike, stanja i sl.“ i zasigurno ih možemo vezati za terminološku upotrebu ove riječi.

I klasične i moderne gramatike arapskog jezika, pisane na arapskom govornom području, priloge za vrijeme i mjesto uglavnom svrstavaju u poglavlje o akuzativnim glagolskim objektima (*al-maf'ūlāt*), među kojima se nalazi i odjeljak o akuzativima vremena i mjesta. Pored njihovog vlastitog naziva „zurūf“, što nije slučaj s ostalim akuzativima u ovome odjeljku, oni se kao imanentni dio poglavlja nazivaju još i „akuzativnim objektom mjesta i vremena“ (*al-maf'ūl fih*).⁷

Unutar ovog gramatičkog odjeljka najveći broj dodataka glagolskoj frazi, bili oni obavezni ili ne, tretiraju se na isti način, kao akuzativni glagolski objekti (*al-maf'ūlāt*): (*al-maf'ūl bih*) – pravi objekat, (*al-maf'ūl al-muṭlaq*) – opći objekat, (*al-maf'ūl li 'aḡlih*) – akuzativ uzroka ili svrhe, (*al-maf'ūl ma'ah*) – akuzativ pratnje i drugi.⁸ Ono što je značajno naglasiti jeste da prijedložna fraza iza riječi „akuzativ“ (*al-maf'ūl*) specificira funkciju određenog akuzativa, pa tako samo one okolnosti „u/na“ kojima se realizuju radnja, stanje i zbivanje imaju poseban naziv,

6 Neki gramatičari imenuju ih čak i rječju „al-'aw'īya“ (*posude*). Vidi: 'Abū al-Baqā' al-'Akbarī, *al-Lubāb fī 'ilāl al-binā' wa al-'i'rāb*, al-Ṭaqāfa al-dīniyya, Miṣr, 2009, str. 191. Predstavnici kufske škole dovode u pitanje i samu ispravnost upotrebe termina „zurūf“, nudeći mu pritom alternativu: „gramatikalizovana riječ“ (*maḥāll*). Vidi: Kamāl al-Dīn 'Abū al-Barakāt al-'Anbārī, *Asrār al-'arabiyya*, Daru al-'Arqam, Lubnān, 1999, str. 141.

7 Termin „*al-maf'ūl*“ zajednički je naziv za direktni objekat i različite tipova akuzativa (Vidi: Munir Mujić, *Rječnik klasičnih arapskih termina: gramatika, književnost, stilistika, metrika*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2019, str. 158–159). Na akuzative, odnosno njihovo mjesto u verbalnom okruženju predikacije ukazuje prijedložna fraza, a u kontekstu priloga za mjesto i vrijeme to je fraza „*fih*“. U semantičkom smislu, njome se hoće naglasiti da je riječ o jednoj od dvije okolnosti (vrijeme i mjesto) „u“ kojima se apriorno odvija glagolska radnja.

8 Vidi: Sulaymān Fayād, *al-Naḥw al-'aṣrī: Dalīl mabsūṭ li qawa'id al-luḡa al-'arabiyya*, al-ṭ. I, al-Markaz al-'ahrām li al-tarḡama wa al-naṣr, Qāhira, 1995, str. 127. i 'Abbas Ḥasan, *al-Naḥw al-wāfī*, ṭ. III, ḡ. I, Dār al-ma'ārif, Miṣr, [2006], str. 243.

te ih upravo zato, kao akuzativ, modifikuje specifična fraza: „u njemu, na njemu“ (*fīh*).

Iako najveći dio spomenutih akuzativa, ali i onih koji nisu spomenuti, čine riječi što se u rečeničnoj strukturi redovito pojavljuju u funkciji priloške oznake, samo su riječi s vremenskim i mjesnim značenjem okarakterisane kao permanentni *spremnici* (*zurūf*) odnosa predikacije, dok su ostale uopćene zajedničkim nazivom (*al-maf'ūlāt*). Logičan razlog takve klasifikacije vjerovatno je sadržan dvjema kosmičkim realijama – vremenu i mjestu, što se očituje i u al-Farḥānovom i al-Maḡāšī'ijevom opisu prema kojem sveukupnost fizičkih događaja i restrukturiranja moraju imati vrijeme i mjesto realizacije i egzistencije.⁹ Oni, kao i mnogi drugi gramatičari, te dvije realije nazivaju „spremnikom“ (*zarf*) jer, kako je navedeno, za sveukupnost fizičkih događaja i restrukturiranja taj „spremnik“ predstavlja nešto poput posude. Razlikuju se po tome što se *vremenski spremnici* ne pojavljuju u vidljivim oblicima, dok su *mjesni spremnici* trodimenzionalni, imaju prepoznatljive i vidljive oblike, a ono čime ih se verbalizuje ujedno predstavlja njihovo objašnjenje.

Kao što se može vidjeti, termin „zurūf“ u tradicionalnoj arapskoj gramatičkoj misli nosi nešto drugačije značenje u odnosu na termin „prilozi“ i njegovo mjesto i gramatikalizaciju u zapadnoj lingvistici. Pojednostavljeno kazano, u prvom slučaju radi se samo o dvjema izvanjezičkim okolnostima (mjestu i vremenu) koje su na iskustvenom planu apriorne u odnosu na sveukupnost fizičkih događaja, te su kao takve gramatikalizovane i vrlo se često manifestuju i u jezičkoj stvarnosti. Otuda proizlazi da količina, način, uzrok, posljedica, te mnoge druge okolnosti predikacije, prema tradicionalnoj arapskoj gramatičkoj misli, ne moraju biti apriori inherentne fizičkim događajima.

S druge strane, riječ „prilozi“ u zapadnoj, ali općenito i modernoj gramatici, označava sveukupnost izvanjezičkih

⁹ Vidi: Kamāl al-Dīn 'Abū Sa'd al-Farḥān, *al-Mustawfā fī al-naḥw*, Dar al-ṭaḡāfati al-'arabiyya, Miṣr, 1987, str. 269. i 'Abū al-Ḥasan 'Alī b. Faḍḍāl al-Maḡāšī'i, *Šarḥ 'uyūn al-'i'rāb*, Maktabat al-manār, al-'Urdun, 1985, str. 148.

okolnosti koje, za razliku od dvaju arapskih tipova priloga, prema gramatičkom opisu nisu apriorne. S komparativnog aspekta, njihove zajedničke karakteristike su hiperonimični/hiponimički odnos, kao i to da u jezičkoj stvarnosti uglavnom predstavljaju modifikatore glagolske fraze, odnosno predikacije.¹⁰ Klasificirani su na različite načine, i to na osnovu različitih kriterija. U nastavku slijedi opis osnovne klasifikacije priloga za vrijeme u tradicionalnoj arapskoj gramatici.

Priloške oznake u arapskom jeziku pojavljuju se kao jedna ili više riječi koje sačinjavaju određenu prilošku konstrukciju u strukturi rečenice. Priloška konstrukcija u arapskom jeziku može biti jedna riječ, fraza ili rečenica. Prilog za vrijeme prvenstveno je svaka ona imenica¹¹ koja upućuje na vrijeme radnje, stanja ili zbivanja u prošlosti, sadašnjosti ili budućnosti. Nakon primarne podjele na prilog za vrijeme i mjesto, Al-'Ašramova klasifikacija priloga za vrijeme nadalje se nastavlja od kriterija trajanja na osnovu kojega imenički prilozi podrazumijevaju različite intervale.¹² Iako rad nije teorijske naravi, uz prvi nivo klasifikacije navest ću i primjere. Prilozi za vrijeme mogu označavati kraće ograničeno trajanje, kao npr. „danas/toga dana, jednoga dana i slično tome“, (*al-yawma/yawman*):

(1) الْيَوْمَ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ... (5:5)¹³

”Od sada vam se dozvoljavaju sva lijepa jela...”

- 10 Uzmu li se u obzir navedene činjenice, kao i kvantitativni aspekt priloga u savremenoj lingvistici, pitanje koje može biti tema posebnog istraživanja jeste „Da li je za termin „prilozi“, koji susrećemo u savremenoj lingvistici, prikladniji ekvivalent arapski termin „rečenični dodaci“ (*al-fadla*), o kojem je ranije bilo govora, ili možda akuzativi (*al-maf'ūlāt*)?“ S obzirom na to da je opisan i leksički i terminološki aspekt onoga što u okvirima tradicionalne arapske gramatike nazivamo prilozi, radi koherentnosti jezičkih jedinica i konciznosti samoga rada, u nastavku ću, u duhu bosanskoga jezika, umjesto predstavljenih i obrađenih gramatikalizovanih arapskih pojmova koristiti termin *arapski prilog/prilozi*.
- 11 Budući da se radi o imenicama koje se – u morfološkom i sintaksičkom smislu – ponašaju poput svih drugih imenica, u nastavku ću koristiti naziv *imenički prilozi*, samo kako bih naznačio distinkciju u odnosu na druge vrste priloga o kojima će biti govora. Glavni razlog je deklinacija (u kontekstu arapskog jezika: promjena desinenijalnog završetka) za koju se, primjera radi, u gramatici bosanskog, ali i gramatikama mnogih drugih slavenskih jezika, smatra da nije obilježje priloga.
- 12 Vidi: Al-Mutawalli 'Alī al-Mutawalli al-'Ašram, *al-Zarf...*, Op. cit., str. 25–39.
- 13 *Kur'an s prijevodom*, preveo: Besim Korkut, Fond za štampanje Mushafi Šerifa, Medina Munevera, [1991]. Brojevi koji slijede iza teksta na arapskom odnose se na brojeve sura i ajeta. Eventualno korištenje drugih prijevoda bit će naznačeno u podnožnoj napomeni.

Mogu označavati duže ograničeno trajanje: „jednu godinu/ tokom godine i slična značenja“ (*al-'āma/ 'āman*):

(9:37) «... يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا...» (2)

“... jedne godine ga proglašavaju običnim, a druge godine ga proglašavaju svetim...”

Također, mogu označavati i neograničeno vremensko trajanje: „zauvijek/uvijek i slična značenja“ (*al-'abada/ 'abadan*):

(9:100) «... خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.» (3)

„... i oni će vječno i zauvijek u njima boraviti. To je veliki uspjeh.“

Onda kada impliciraju vremensko značenje, u ovu grupu spadaju i pridjevi:

(73:2) «قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا.» (4)

„probdij noć, osim maloga dijela;“

Bez obzira na to što sam po sebi nema vremensko, nego značenje količine ili, pak, načina, pridjev *qalīl*, u svojstvu onoga što je u procesu izuzimanja izuzeto od riječi *layl* (noć) i u verbalnom okruženju unutar jednog upotpunjenog gramatičkog procesa izuzimanja, ipak implicira dio vremena sadržanog u značenju riječi *layl* (noć).

Grupi pridjeva s vremenskim značenjem mogu se pridodati odnosni pridjevi, kao npr.: „dnevno/jedanput dnevno“ (*yawmiyyan*) i njemu slični. Kada govorimo o fraznoj strukturi, značajno je spomenuti prijedložnu frazu. Riječi koje se u gramatikama arapskoga jezika pisanim na bosanskom najčešće nazivaju „sekundarnim prijedlozima“, kao npr. „kod“ (*'inda*), *al-'Ašram* je također okarakterisao kao priloške oznake za vrijeme kada se nalaze na mjestu prvog člana aneksije koja implicira vrijeme, npr.:

(5) إِنَّمَا الصَّبْرُ عِنْدَ الصَّدْمَةِ الْأُولَى أَوْ: عِنْدَ أَوَّلِ صَدْمَةٍ.¹⁴

Pravo strpljenje je za vrijeme prvotnog šoka.

Iako na semantičkom planu ne ukazuju na vremensko značenje, priloške oznake su i brojevi onda kada kao prvi član aneksije ili neke složenije konstrukcije koja se sastoji od broja i onoga što se broji označavaju vrijeme:

(6) «فَعَمَّرُوها فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ...» (11:65)

„Ali, oni je zaklaše, pa on reče: 'Živjećete u zemlji svojoj još samo tri dana...“

U ovu grupu spadaju i aneksije s vremenskim značenjem u kojima je prvi član koroborativ:

(7) «فَمِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا... نُّصَفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا.» (73:2-3)

„probdi noć, osim maloga dijela; polovinu njezinu ili malo manje od nje;“

Prijedložne fraze u kojima je upravni član pravi arapski prijedlog, kao npr., prijedlog *min* (od, iz), a nosilac su vremenskoga značenja, također predstavljaju svojevrzni prilog, npr.:

(8) «... إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ...» (62:9)

„... kad se u petak na molitvu pozovete, kupoprodaju ostavite i pođite molitvu obaviti...“

Al-'Ašram navodi da se prilozi mogu izvesti i po osnovu kriterija rasprostranjenosti upotrebe i čuvenja određenoga izričaja, kao npr.:¹⁵

(9) «أَحَقُّ أَنَّكَ ذَاهِبٌ؟»

Zar stvarno (odmah) ideš?

Priloge iz primjera br. (8) i (9), al-'Ašram naziva metaforičkim priložima, ističući da neki gramatičari poput al-'Ašmūnija, al-Ḥuḍrīja i drugih, sve priloške konstrukcije osim imeničkih priloga za vrijeme i mjesto nazivaju „zamjenom priloga“ (*nā'ib al-ḡarf*).¹⁶

15 Vidi: Al-Mutawallī 'Alī al-Mutawallī al-'Ašram, *al-ḡarf...*, Op. cit., str. 36.

16 Vidi: Al-Mutawallī 'Alī al-Mutawallī al-'Ašram, *al-ḡarf...*, Op. cit., str. 38.

Na morfo-sintaksičkom nivou Al-'Ašram nadalje spominje više različitih vrsta priloga i priloških oznaka.¹⁷ Prva u nizu tiče se desinencijalnog završetka riječi, odnosno statičnosti završnoga konsonanta. Prema ovoj podjeli, dvije su vrste priloga. U prvu vrstu spadaju prilozi koji imaju nunaciju i kao substantivi se mogu mijenjati kroz sva tri padeža usljed djelovanja regensa, kao što je to slučaj sa spomenutim imeničkim priložima u primjerima br. (1), (2) i (3). U drugu vrstu spadaju prilozi nepromjenljivog padežnoga završetka bez nunacije, kao što su npr.: „jučer“ ('amsi), „kada“ ('id), te drugi prilozi za vrijeme i mjesto. Prema tradicionalnoj arapskoj gramatici i druga vrsta priloga smatra se akuzativom formom jer se pojavljuje na toj poziciji u rečeničnoj strukturi.

Druga je podjela po osnovu kriterija implikacije specificiranosti, odnosno višesmislenosti. S tim u vezi, ranije je navedeno da prilozi za vrijeme mogu implicirati ograničeni ili neograničeni kraći i duži vremenski period, te neograničeni vremenski period (primjeri 1, 2 i 3).

Treća podjela je po osnovu neminovnosti vršenja „funkcije priloškog modifikatora u rečenici“ (*al-ẓarfīyya*), odnosno lišenosti te funkcije. U tom kontekstu prilozi se dijele na promjenljive (*al-mutaṣarrif*) i nepromjenljive (*ğayr al-mutaṣarrif*). Promjenljivi, odnosno podložni općoj distribuciji na rečeničnom nivou, jesu oni prilozi koji na sintaksičkom nivou mogu imati funkciju priloškog modifikatora, ali i druge funkcije kao što su subjekat, predikat, objekat ili nešto drugo. Takve riječi su npr. dan, mjesec, godina, jutro, sutra, noć, i druge, o kojima je već bilo govora. Nepromjenljivi su oni što se na sintaksičkom nivou pojavljuju samo u funkciji priloškog modifikatora, kao npr.: „nikad“ (*qatṭu*) za negaciju prošloga vremena ili, eventualno, u njevovoj kvazifunkciji kao komplement prijedložne fraze, kao npr.: „prije“ (*min qablu*).

17 Ibid., str. 40–132.

Četvrta podjela odnosi se na potpunu, odnosno nepotpunu deklinaciju riječi i u uskoj je vezi s prethodnom vrstom priloga.¹⁸ Prema ovoj podjeli, navedeni promjenljivi i nepromjenljivi prilozi mogu biti deklinabilni i djelimično nedeklinabilni, pa daljnja subpodjela donosi četiri nove vrste priloga. Prva vrsta su promjenljivi deklinabilni prilozi kao što su npr. *dan*, *noć*, *sat* i *drugi*. Drugu čine promjenljivi djelimično deklinabilni prilozi kao što su npr. dvije riječi specifične upotrebe: „jutrom“ (*ġudwata*) i „rano“ (*bukrata*).¹⁹ Naime, obje riječi u verbalnom rečeničnom kontekstu, u funkciji priloškog modifikatora, uglavnom se pojavljuju u akuzativu bez nunacije, samostalno ili u kombinaciji s drugim riječima. Naravno, navedeno ne isključuje njihovu upotrebu i u deklinabilnoj formi u određenim situacijama. Treću vrstu priloga iz ove grupe čine nepromjenljivi deklinabilni prilozi, tj. prilozi koji se najčešće upotrebljavaju u deklinabilnoj – triptotnoj akuzativnoj formi. Takvi su, npr. prilozi „jutrom“ (*duḥ-an*), „danju“ (*nahār-an*) i drugi. U ovu vrstu spadaju također i ranije spomenuti pridjevi u funkciji priložnoga modifikatora. Četvrta vrsta su nepromjenljivi nedeklinabilni prilozi. Riječ je o dvama priložima koji se, za razliku od mnogih spomenutih priložnih formi, ne pojavljuju u deminutivnoj formi i s određenim članom: „koncem noći“ (*saḥara*)²⁰ i „uveče“ (*ašiyyata*).

Peta podjela priloga je po osnovu njegove neodvojivosti od genitivne veze, odnosno samosvojnosti. Kao što se može zaključiti, opće je pravilo da većina imeničkih priloga može biti dijelom genitivne veze, ali i samostalna. Subpodjela po osnovu nedjeljivosti od genitivne veze nadalje obuhvata pet vrsta: 1. prilozi koji se upotrebljavaju u genitivnoj vezi, uz riječ u jednini, a nikako samostalno; 2. prilozi koji se upotrebljavaju u genitivnoj vezi, uz riječ u jednini i dozvoljena je njihova samostalna upotreba; 3. prilozi koji se upotrebljavaju u genitivnoj vezi, uz

18 Termin *potpuno deklinabilne* odnosi se na triptote, odnosno riječi s nunacijom koju gube onda kada su determinirane ili se pojave kao prvi član genitivne veze.

19 Prema jednom od najsadržajnijih *on-line* arapsko-arapskih rječnika, obje riječi označavaju vremenski period od zore do izlaska sunca („Mu’ġam al-ma’āni al-ġāmi“, bez dat.)

20 Radi se o zadnjoj šestini noći („Mu’ġam al-ma’āni al-ġāmi“, bez dat.).

imensku ili glagolsku rečenicu i ne upotrebljavaju se samostalno; 4. prilozi koji se upotrebljavaju u genitivnoj vezi, uz imensku ili glagolsku rečenicu i mogu se upotrebljavati samostalno; 5. prilozi koji se upotrebljavaju u genitivnoj vezi, samo uz glagolsku rečenicu i ne upotrebljavaju se samostalno. Sve priloške oznake što proizlaze iz ovih pet subkategorija, kao i njihove sintaksičke funkcije, imaju mnoštvo svojih specifičnih karakteristika koje zasigurno mogu biti tema obimnije studije.

Pored gore spomenutih nepromjenljivih i djelimično nedeklinabilnih priloga, al-'Ašram smatra da u arapskom jeziku postoje i potpuno desinencijalno nepromjenljivi i nedeklinabilni prilozi za vrijeme, a to su: „kad/kada“ (*'ayyāna*, *'id* i *'idā*, *lammā*, *matā*), „sada“ (*al-'āna*), „jučer“ (*'amsi*), „nikad“ (*qaṭṭu* i *'awdu*) i „od/prije/već“ (*muḍ* i *mundu*).²¹

Budući da je u svojstvu uzorka opisan samo prilog za vrijeme, na temelju ponuđenog uvida se može pretpostaviti da i drugi tipovi priloga u arapskome jeziku, kao npr. za način, uzrok, svrhu, količinu i drugi, u najmanju ruku mogu biti zahvaćeni istom metodologijom, iako nemaju vlastitoga imena niti se baziraju na realijama izvanjezičke stvarnosti kao što je to slučaj s priložima za vrijeme i mjesto. Sigurno je da opis jezičke stvarnosti tih priloga neće biti isti kao kod priloga za vrijeme, ali je isto tako sigurno da će krajnji rezultat pokazati mnoštvo zajedničkih karakteristika, kako priloga kao gramatikalizovanog razreda riječi, tako i priloških oznaka u domeni funkcionalne gramatike.

Razumijevanje priloga i priloških oznaka arapskoga jezika u savremenoj lingvistici

Prilozi su jedna heterogena vrsta riječi, opcioni element rečnične strukture i, prema Hurfordu (kao što citira Ryding),²² oni daju specifične informacije o vremenu, načinu ili mjestu

21 Vidi: Al-Mutawallī 'Alī al-Mutawallī al-'Ašram, *al-Zarf...*, Op. cit., str. 152–237.

22 Karin Christina Ryding, *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, str. 276.

značenjima glagola ili cijelih rečenica. Također, mogu davati informacije i o pridjevima, kao npr. „veoma lahko“ ili čak drugim priložima, npr. „kasno jučer“. Ovo je definicija kojom Ryding otvara poglavlje o priložima i priloškim oznakama u arapskome jeziku. Prema definiciji gramatike bosanskog jezika,²³ „prilozi su nesamostalne i nepromjenljive riječi koje se prilažu drugim riječima (najčešće glagolima, zatim pridjevima, imenicama, zamjenicama i samim priložima) da ih bliže odrede.“ Interesantno je da se nakon ove definicije, u istoj gramatici ističe da su neki od priloga ipak promjenljivi, tj. da imaju oblike komparacije.

Uopćeno govoreći, arapski prilozi razmatrani u prethodnom odjeljku, nisu u oprečnosti ni sa jednim segmentom navedenih definicija, kao što ne bi trebale biti ni one vrste priloga koje nisu razmatrane u ovome radu. Jedina stvar koja čini razliku jeste definirana površinska struktura arapskoga jezika, gdje ne postoje prilozi kao vrsta riječi. S tim u vezi, u redovima koji slijede bit će predstavljeni stavovi nekolicine zapadnih autora čiji su radovi razmatrani u okviru ovoga istraživanja. Prije nego što spomenemo te radove, značajno je istaći da dio tih autora uopće ne smatra da je u arapskom jeziku došlo do promjene autonomne leksičke jedinice u gramatičku funkcionalnu riječ, tj. prilog ili prilošku oznaku. Neki, pak, smatraju da je promjena bila neznatna. Nerijetko to karakterišu kao nedostatak, i to ne samo kao nedostatak u površinskoj strukturi jezika i procesu gramatikalizacije, nego i arapskoga jezika u cjelini.

Tako, naprimjer, Cowan započinje svoj odjeljak o priložima tvrdnjom da je arapski jezik izuzetno siromašan priložima, te da je samo nekolicina riječi svojstvena priložima.²⁴ Haywood i Nahmad idu još dalje.²⁵ Svoje poglavlje o priložima otvaraju tvrdnjom da „arapski, pošteno govoreći, nema priloga“, te da ono što

23 Dževad Jahić, Senahid Halilović i Ismail Palić, *Gramatika bosanskoga jezika*, Dom Štampe, Zenica, 2000, str. 295.

24 David Cowan, *An Introduction to Modern Literary Arabic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1964, str. 63.

25 Vidi: Haywood, John A. i Nahmad, Hayim M., *A New Arabic Grammar of the Written Language*, Harvard University Press, Cambridge, 1962, str. 462.

iziskuju prilozi u engleskom jeziku nadomješta različitim morfo-sintaksičkim konstrukcijama. Iako bi bilo interesantno razmotriti ih, u ovim se odjeljcima ne razaznaju kriteriji na osnovu kojih iznose ove tvrdnje. S druge strane, jasno je da one nisu utemeljene ako se, u prvom redu, razmotre činjenice koje su u prethodnom odjeljku iznesene o samo jednom arapskom prilogu – prilogu za vrijeme, a zatim i Hurfordova definicija priloga.

Također, primjetno je da i naučni radovi idu u ovome pravcu. U radu pod naslovom *Adjectives and Adverbs in Arabic*, autor polazi od pretpostavke da je podjela riječi u arapskom jeziku više formalna, nego pojmovna (npr. semantička); tvrdi da ne postoje distribucijski kriteriji koji razlikuju pridjeve ili priloge od substantiva; da se ni morfološki ni sintaksički kriteriji ne mogu uspješno koristiti za definiranje vrste sredstava koja se koriste isključivo za modifikaciju imenica ili glagola; smatra da riječi koje se koriste za ove dvije funkcije spadaju u substantive te da samo semantička ograničenja određuju koje od njih se mogu koristiti kao modifikatori imenica ili kao modifikatori glagola (Ech-Charifi, 12. 01. 2024).²⁶

Osnovna Ech-Charifijeva pretpostavka, da je podjela riječi više formalna, nego pojmovna (npr. semantička), teško da može biti na mjestu ako se uzme u obzir npr. činjenica da su čestice, kao nepunoznačne riječ (semantička domena) čitava zasebna vrsta riječi. Kao primjer nepostojanja distribucijskog morfo-sintaksičkog kriterija za definiranje vrste modifikatora, Ech-Charifi na sintaksičku poziciju priloške oznake vremena i mjesta postavlja derivirana imena vremena i mjesta čija je slogovna konstrukcija maCCaC and maCCiC:

(10) «جَلَسْتُ مَجْلِسَهُمْ.»

Sjeo sam u njihovu dnevnu sobu.

(11) «حَضَرْتُ مَحْضَرَ الْقِطَارِ.»

Stigao sam u vrijeme dolaska voza.

26 Ahmed Ech-Charfi, *Adjectives and Adverbs in Arabic*, 2024, dostupno na: <https://www.queios.com/read/BBTQQQ>. [Pristupljeno 15/04/2024].

Potom na mjesto glagola u primjeru br. (10) pretpostavlja glagol iz primjera (11), čime dokazuje da će bez obzira na poziciju predložena akuzativna konstrukcija postati komplement glagola „doći/prisustvovati“ (*ḥaḍāra*) zbog njegova značenja.

Navedena tvrdnja potkrijepljena primjerima izvađenim iz konteksta može biti tačna, ali ne može biti konačna jer se ne može isključiti ni funkcionalni pristup. Naime, ako se u strukturi smislene glagolske rečenice koja pored osnovnih sastavnih elemenata (predikat i subjekat) uključuje i komplement (obaveznu dopunu) upotrijebe i pravi arapski prilozi ili substantivi, onda takve priloške oznake koje se u smislu desinencijalnog završetka uvijek smatraju akuzativima, moraju biti okarakterisane kao neobavezni rečenični dodaci. Takav red riječi i njihova morfološka obilježja nedvojbeno impliciraju postojanje morfo-sintaksičkog kriterija za prepoznavanja modifikatora:

(13) «رَأَيْتُ الْقَمَرَ أَمْسٍ.»

Jučer sam vidio Mjesec.

(14) «زُرْتُ الْمَرِيضَ صَبَاحَ الْيَوْمِ.»

Jutros sam posjetio bolesnika.

Dakle, logika opće distribucije na kojoj insistira Ech-Charifi vjerovatno bi se mogla primijeniti u strukturi mnogih, ako ne i svih jezika na sljedeći način: *Sutra je uvijek kasno*. Na kraju ovoga odjeljka važno je istaći i činjenicu da dio zapadnih autora ipak smatra da arapski jezik posjeduje priloge i priloške oznake (Badawi i dr., 2004: 161–162; Ryding, 2005: 276–277).²⁷ Kada govore o priložima, za razliku od autora vođenih tradicionalnom arapskom gramatičkom mišlju, ovi autori obrađuju sve vrste priloga prisutnih u arapskom jeziku. Ne ograničavaju se, dakle, samo na vrijeme i mjesto.

27 Vidi: El-Said Badawi, Michael Carter i Adrian Gully, *Modern Written Arabic: A Comprehensive Grammar*, Routledge, London i New York, 2004, str. 161–162. i Karin Christina Ryding, *A Reference Grammar...*, Op. cit., str. 276–277.

Zaključak

U formalnom smislu, arapski prilozi su najčešće riječi s različitim značenjima koje mogu imati funkciju priloškog modifikatora u rečenici, ali i druge sintaksičke funkcije. Pristup zapadnih i arapskih autora ovoj materiji se poprilično razlikuje. Tradicionalna arapska gramatika u okviru odjeljka o prilozima razmatra samo dvije vrste priloga, odnosno priloških konstrukcija – za vrijeme i mjesto, te je primjetno da joj, barem kada je riječ o drugim vrstama priloga, nedostaje sistematično sveobuhvatno predstavljanje, opis i rasvjetljavanje ove gramatičke oblasti, i to u duhu arapske gramatičke misli, kako bi se ova gramatička kategorija, kao jedna od najosnovnijih i najučestalijih, približila onima koji uče arapski kao drugi jezik. Gramatike arapskog jezika zapadne provinijencije razmatrane u ovome radu podijeljene su po pitanju arapskih priloga. Jedni slijede principe tradicionalne arapske gramatike, ukazujući čak i na činjenicu da arapski jezik ima određeni broj pravih priloga, drugi, pak, smatraju da arapski jezik nema priloge, dok treći nastoje da prilagode ovu kategoriju gramatikama jezika u okviru kojih se poučava arapski, detaljno ilustrujući sve tipove priloga u arapskom jeziku.

S druge strane, u okviru razmatranja jednog lingvističkog istraživanja o arapskim pridjevima i prilozima pokazano je da neke morfo-sintaksičke karakteristike pravih priloga, ali i priloga koji se tretiraju kao substantivi, u okviru funkcionalne analize mogu predstavljati jasne kriterije za razlikovanje modifikatora od komplemenata.

Arapski prilog za vrijeme potvrda je da arapski jezik ima priloge – različite vrste imenskih riječi, ali i prave priloge, što potvrđuju i stavovi autora spomenutih u ovome radu, bilo arapskih, bilo onih zapadne provinijencije. Ti se prilozi upotrebljavaju u funkciji modifikacije odnosa predikacije i impliciraju različita značenja što opisuju okolnosti predikacije. Otuda i riječ „zurūf“ u modernom arapskom jeziku u značenjima „okolnosti, uslovi, prilike, stanja i sl.“.

Kada je riječ o prilogu za vrijeme korištenom u svojstvu uzorka u ovome radu, ustanovljeno je da se najvećim dijelom radi o substantivima s vremenskim značenjem, ali i o pravim priložima. Ustanovljeno je, također, i da frazna struktura, bez vremenskog značenja u njenom sadržaju, može ukazivati na vrijeme odvijanja radnje. S druge strane, substantivi s vremenskim značenjem ne moraju nužno označavati prilošku oznaku za vrijeme, jer veoma često označavaju i druge okolnosti vršenja glagolske radnje, tj. odgovaraju na pitanja: koliko, kako i sl. Složeni prilozi za vrijeme nastaju kombinovanjem imenica s vremenskim značenjem i drugih partikula, riječi, fraza i rečenica.

Iako je u radu uglavnom opisivan samo prilog za vrijeme, na temelju ponuđenog uvida može se pretpostaviti da i drugi tipovi priloga u arapskome jeziku, kao što su npr. oni za način, uzrok, svrhu, količinu i njima slični, u najmanju ruku mogu biti zahvaćeni istom metodologijom, iako nemaju vlastitoga imena niti se baziraju na realijama izvanjezičke stvarnosti. Opravdana je pretpostavka da opis jezičke stvarnosti tih priloga neće biti isti kao kod priloga za vrijeme, ali je isto tako sigurno da će krajnji rezultat pokazati mnoštvo zajedničkih morfo-sintaksičkih karakteristika, kako priloga kao gramatikalizovanog razreda riječi, tako i priloških oznaka u domeni funkcionalne gramatike.

Izvori

Kur'an sa prevodom (značenja) na bosanski jezik, utemeljen na Ibn Kesirovom tumačenju i kratki komentar, preveo, prilagodio i prokomentarisao: Muhamed Mehanović, BZK „Preporod“, Zenica, 2014.

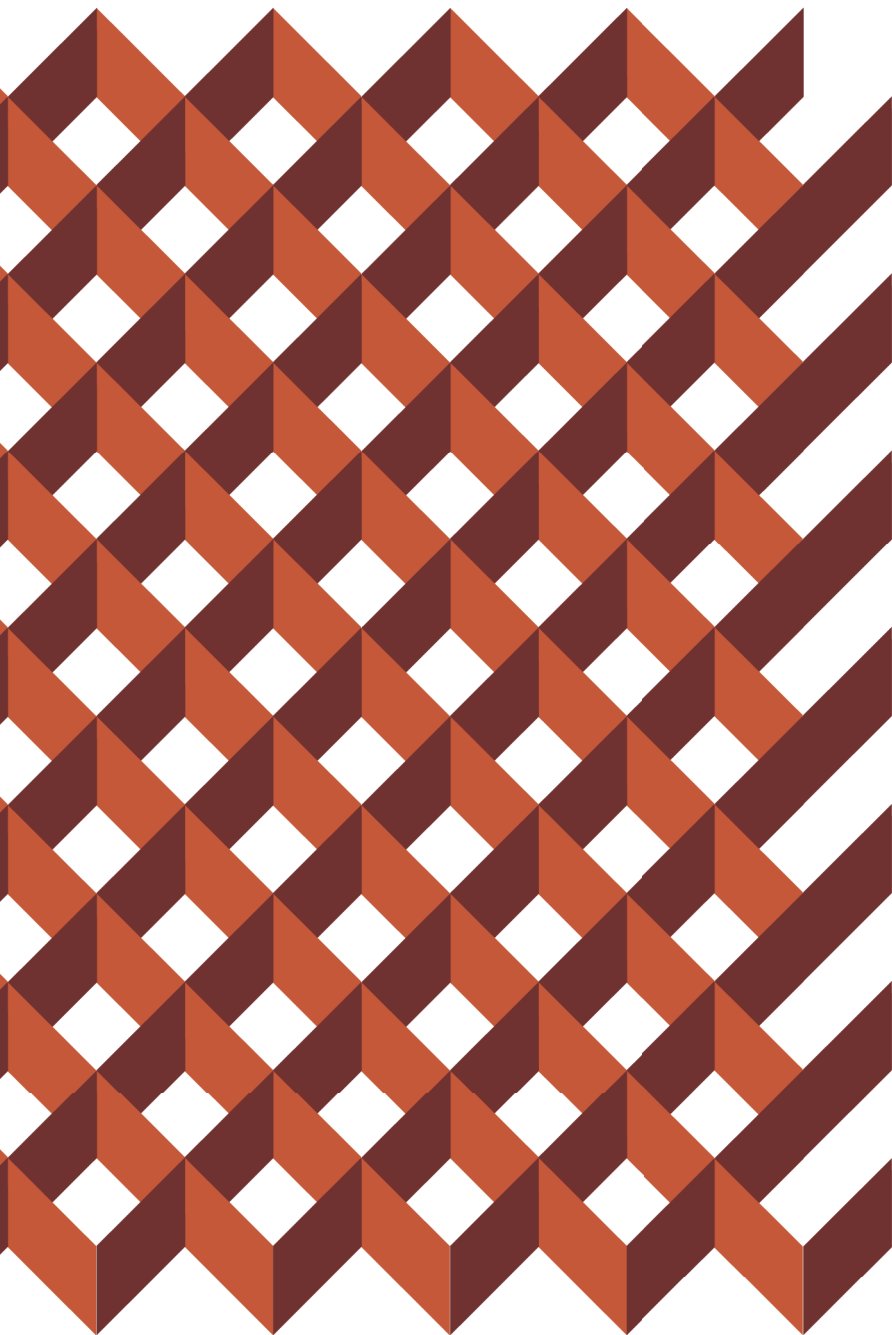
Kur'an s prijevodom, preveo: Besim Korkut, Fond za štampanje Mushafi Šerifa, Medina Munevvera, [1991].

Literatura

'Akbarī (al-), 'Abū al-Baqā' al-'Abkarī, *al-Lubāb fī 'ilal al-binā' wa al-'i'rāb*, al-Ṭaqāfa al-dīniyya, Mişr, 2009.

'Anbārī (al-), Kamāl al-Dīn 'Abū al-Barakāt, 'Asrār al-'arabiyya, Dar al-'Arqam, Lubnān, 1999.

- 'Ašram (al-), al-Mutawallī 'Alī al-Mutawallī, *al-Zarf: Ḥaṣā'īsh wa tawẓīfuh al-naḥwiyy*, Ġazīra al-ward, Mišr, 1973.
- Badawi, El-Said, Carter, Michael i Gully, Adrian, *Modern Written Arabic: A Comprehensive Grammar*, Routledge, London i New York, 2004.
- Ech-Charfi, Ahmad, (2024), *Adjectives and Adverbs in Arabic*, [Internet], <raspoloživo na: <https://www.qeios.com/read/BBTQQQ>>, [pristupljeno: 15. 04. 2024.].
- Cowan, David, *An Introduction to Modern Literary Arabic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1964.
- Farḥān (al-), Kamāl al-Dīn 'Abū Sa'd, *al-Mustawfā fī al-naḥw*, Dar al-ṭaqāfa al-'arabiyya, Mišr, 1987.
- Fayād, Sulaymān, *al-Naḥw al-'ašrī: Dalīl mabsūt li qawa'id al-luġa al-'arabiyya*, al-ṭ. I, al-Markaz al-'ahrām li al-tarġama wa al-našr, Qāhira, 1995.
- Ḥasan, 'Abbās, *al-Naḥw al-wāfī ma'a rabṭih bi al-'asālīb al-rafi'a wa al-ḥayā al-luġawiyya al-mutaġaddida*, al-Ṭab'a al-tāliṭa, al-ġuz' al-ṭānī, Mišr, Dār al-ma'ārif, 1974.
- Maġāšī'ī (al-), 'Abū al-Ḥasan 'Alī b. Faḍḍāl, *Šarḥ 'uyūni al-'i'rāb*, Maktabat al-manār, al-'Urdun, 1985.
- Ḥasan, 'Abbas, *al-Naḥw al-wāfī*, ṭ. III, ġ. I, Dār al-ma'ārif, Mišr, [2006].
- Haywood, John A. i Nahmad, Hayim M., *A New Arabic Grammar of the Written Language*, Harvard University Press, Cambridge, 1962.
- Jahić, Dževad, Halilović, Senahid i Palić Ismail, *Gramatika bosanskoga jezika*, Dom Štampe, Zenica, 2000.
- Muftić, Teufik, *Gramatika arapskog jezika*, drugo izdanje, Ljiljan, Sarajevo, 1999.
- Mujić, Munir, *Rječnik klasičnih arapskih termina: gramatika, književnost, stilistika, metrika*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2019.
- Mu'ġam al-ma'ānī al-ġāmi'. (bez dat.). Al-Ma'ānī, <raspoloživo na: <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/ḡam/#>>, [pristupljeno: 09. 05. 2024.].
- Qabāwa, Faḥr al-Dīn, *Mušmila al-'āmīl al-naḥwiyy wa nazariyya al-'iqtidā'*, Dār al-fikr Dimašq, 2003.
- Ryding, Karin Christina, *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.



AHMET ALIBAŠIĆ

Savremene studije islamske teologije / islamskih nauka: uporedna analiza

Ahmet Alibašić

redovni profesor na Katedri za
islamsku kulturu i civilizaciju
ahmet.alibasic@fin.unsa.ba

Prethodno priopćenje

Primljeno: 17. 9. 2024.
Prihvaćeno: 4. 12. 2024.

Ključne riječi

Islamske nauke/studije,
Islamska teologija, obrazovanje
imama

Sažetak

Rad poredi disciplinarnu strukturu Studijskog programa islamske teologije na Fakultetu islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu (FIN) sa sličnim programima u svijetu. Cilj je ispitati u kojoj mjeri je ta struktura usaglašena sa sličnim programima u svijetu. Rad nudi nekoliko zaključaka u vezi s implikacijama ove analize po FIN. Prvo, islamska teologija na FIN-u uporediva je sa sličnim programima u svijetu uz minimalna odstupanja. Studija identificira mjesta mogućeg rafiniranja tog programa, ali ne prepoznaje potrebu za njegovom radikalnom rekonceptualizacijom. Drugo, najuočljivija odstupanja od svjetskih trendova jesu tamo gdje je Fakultet integriran u sistem Islamske zajednice, a to je slanje studenata na imamsko-muallimsku praksu i nekoliko predmeta islamske praktične teologije (imameta). Konačno, kao mogući pravac daljnjeg razvoja programa islamske teologije otvara se uvođenje koncentracija uz napomenu da je prije odluke o poduzimanju tog koraka potrebno pažljivo ispitati potrebe tržišta rada.

Contemporary Studies of Islamic Theology / Islamic Sciences: A Comparative Analysis

الدراسات المعاصرة للاهوت الإسلامي / للعلوم الإسلامية: التحليل المقارن

Keywords:

Islamic sciences/studies, Islamic theology, education of imams

الكلمات المفتاحية:

العلوم / الدراسات الإسلامية، اللاهوت الإسلامي، تعليم الأئمة

292

Abstract:

This paper compares the disciplinary structure of the Islamic Theology program at the Faculty of Islamic Sciences, University of Sarajevo (FIN), with similar programs worldwide. The aim is to assess the extent to which its structure aligns with comparable international programs. The paper offers several conclusions regarding the implications of this analysis for FIN. First, the Islamic Theology program at FIN is broadly comparable to similar programs globally, with minimal deviations. The study identifies areas for potential refinement of the program but does not find a need for its radical reconceptualization. Second, the most notable deviations from global trends occur where the Faculty is integrated into the system of the Islamic Community, particularly in sending students for imam and religious instructor training and in offering courses on practical Islamic theology (imamate). Finally, the introduction of specialized concentrations is suggested as a possible direction for further development of the Islamic Theology program. However, it is emphasized that this step should be preceded by a careful analysis of labor market demands.

الملخص:

تتمّ في هذا البحث المقارنة بين التركيب الفئّي لبرنامج أصول الدين في كلية الدراسات الإسلامية التابعة لجامعة سراييفو والبرامج المماثلة في العالم. ويقصد البحث الإجابة عن السؤال إلى أي مدى يتفق ذلك التركيب بالبرامج المماثلة في العالم. ويعرض البحث عدة استنتاجات بخصوص تأثير نتائج ذلك التحليل في كلية الدراسات الإسلامية. أولاً، اللاهوت الإسلامي في كلية الدراسات الإسلامية يمكن مقارنته بالبرامج المماثلة في العالم بالحد الأدنى من الانحرافات. وتحلّد الدراسة مواضع التصفية الممكنة لذلك البرنامج، لكنها لا ترى الحاجة إلى إعادة تصميمه الجذرية. ثانياً، أكثر الانحرافات وضوحاً عن التوجّهات العالمية تخصّ المجال الذي تندمج فيه الكلية في نظام المشيخة الإسلامية، وهو مجال تدريب الطلاب في أعمال الأئمة ومعلّمي التربية الإسلامية وعدّة موادّ خاصّة باللاهوت العملي الإسلامي (الإمامة). وأخيراً، باعتباره اتجاهاً ممكناً لتطوير برنامج أصول الدين القادم يُقدّم إدخال تجمّعات بالتأكيد على أنه من الضروري قبل القرار عن اتّخاذ تلك الخطوة الدراسة الدقيقة لحاجات سوق العمل.

Uvod

Aktuelni proces reforme visokog obrazovanja u institucijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini postavio je, između ostalog, i pitanje koncepta studija islamske teologije na Fakultetu islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu (FIN).¹ Ova analiza poredi disciplinarnu strukturu Studijskog programa islamske teologije² na ovom Fakultetu s uzorkom od 34 slična programa u svijetu. Jedinica analize je semestralni predmet na četverogodišnjem dodiplomskom studiju³ a osnovu za klasifikaciju čine naučne oblasti zastupljene na FIN-u. Analiza se ne zadržava samo na numeričkom poređenju programa, već skreće pažnju na specifičnosti pojedinih univerziteta i obrazovnih konteksta. Ona ne ulazi u sadržaj predmeta, ishode učenja, metode podučavanja, način vrednovanja, korištenu literaturu ili zanimanja za koja se spremaju svršenci tih programa, što bi mogla biti tema naredne analize.

Cilj ove analize jeste da sistematski propita u kojoj mjeri je disciplinarna struktura studijskog programa islamske teologije na FIN-u usaglašena sa sličnim programima u svijetu kako bi razgovori o njegovoj budućnosti bili činjenično utemeljeni,

- 1 Zaključak Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini kojim se pokreće proces reformi u visokom obrazovanju u IZ BiH broj 02-03-2-84-2/24 od 7. redžeba 1445. god. po H., odnosno 18. januara 2024. godine.
- 2 Pod "islamskom teologijom" ovdje podrazumijevamo temeljni program islamskih studija koji obrazuje teologe i imame za razliku od studijskih programa koji obrazuju nastavnike/profesore islamske vjeronauke, odnosno religijske pedagoge. U različitim sredinama on se različito naziva: *el-'ulum el-islamijje*, *ed-dirasat el-islamijje*, *ilahijat* i sl. U nazivu FIN-a ovo je nazivlje izmiješano na tri jezika pa su islamske nauke (*el-'ulum el-islamijje*, *Islamic sciences*), prevedene kao *ed-dirasat el-islamijje* i *Islamic Studies*, odnosno islamske studije. Prije uvođenja „teološkog“ i „pedagoškog“ smjera 1992. godine na Islamskom teološkom fakultetu postojao je samo jedan studijski program. Njegov prvi svršenci dobijali su diplomu „o završenom studiju za sticanje visoke sprema na Islamskom teološkom fakultetu u Sarajevu“. Kasnije su svršenci ITF-a su dobijali zvanje „profesor islamskih nauka“ a potom „profesor islamske teologije“. Godine 2003. procijenjeno je da je preambiciozno nakon četiri godine studija nekome dati zvanje profesora islamskih nauka pa je odlučeno da na diplomu piše samo „profesor“. Takvo rješenje bilo je neodrživo jer je nazivu kvalifikacije nedostajao specifični dio pa je ubrzo zamijenjeno sa ranijim zvanjem „profesor islamske teologije“. Danas svršenci ovog programa na FIN-u stiču kvalifikaciju *baccalaureus/baccalaurea* Islamske teologije.
- 3 Jedino univerziteti u Tibingenu i Osnabriku imaju sistem 3+2 godine. Pri tome je posljednja godina rezervirana za studij van zemlje, izradu završnog rada i/ili praksu. Zbog uporedivosti, ta peta godina nije uzeta u obzir u ovoj analizi jer ona odgovara masteru islamskih studija na FIN-u.

mjerivi i uporedivi sa srodnim međunarodnim studijima islamske teologije.⁴

Metodologija razvoja nastavnih planova i programa

Shodno kompetencijskom pristupu obrazovanju koji dominira u savremenim obrazovnim politikama, dizajniranje studijskih programa trebalo bi biti vođeno standardima zanimanja koji identificiraju radne zadatke i kompetencije zanimanja za koja se spremaju svršenici tih programa. Na osnovu standarda zanimanja izrađuju se standardi kvalifikacija, odnosno popis kvalifikacija i vrijednosti koje bi oni trebali posjedovati po okončanju studija. To je vizija poželjnog profila svršenika tog programa. U tom procesu, nastavni planovi i programi strukturiraju se tako da njihovi opšti i specifični ishodi vode ka postizanju tog cilja. U odsustvu te vizije, studijski programi razvijaju se po uzoru na srodne programe na uglednim i uporedivim univerzitetima uz nužna i neophodna prilagođavanja. Konačno, čest pristup razvoju studijskih programa jeste onaj koji primarno vodi računa o zadržavanju postojećeg nastavnog kadra na fakultetu ili o paušalnim procjenama i ocjenama pojedinaca i grupa. Koliko mi je poznato, programi na FIN-u do ove godine nisu bili razvijani po prvom modelu, ali jesu nakon uvida u srodne programe u svijetu. Arhivsko istraživanje pokazalo je da je prvi program FIN-a (tada Islamski teološki fakultet) koncipiran nakon uporedbe više programa islamskih studija u svijetu.⁵ Isti pristup korišten je prilikom revizije nastavnih planova i programa 2004. godine, 2016. i kasnije, iako formalno nikad nije

4 Alternativno, studij islamske teologije moglo bi se porediti sa teološkim studijima na kršćanskim teologijama u Evropi i svijetu. Imajući u vidu razlike u vjerskim tradicijama islama i kršćanstva držim da bi takva uporedba predstavljala radikalni zaokret u odnosu na ukupnu tradiciju i praksu islamskog obrazovanja u svijetu i kod nas, koja bi zahtijevala detaljno opravdanje.

5 Ahmet Alibašić, "Razvoj nastavnih programa na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu", *Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu 1977-2017*, FIN i El-Kalem, Sarajevo, 2017, 61–89; Azra Kulenović, "Islamski teološki fakultet u Sarajevu od 1977. do 1992. godine", završni rad na II ciklusu na FIN-u, 2019.

provedena komparativna studija tih programa. Proces priznavanja inostranih diploma omogućava osoblju i upravi Fakulteta da redovno ostvaruju uvid u programe srodnih institucija u svijetu, posebno univerziteta čiji svršenci traže zaposlenje u Islamskoj zajednici ili žele nastaviti školovanje u Bosni i Hercegovini. Izuzetno, prilikom izrade elaborata za pokretanje Mastera imameta provedeno je anketno istraživanje, kome se odazvalo 37 glavnih imama i predsjednika medžlisa te jedan muftija. Njihovi su odgovori pažljivo analizirani i uzeti u obzir prilikom koncipiranja studija.⁶

Metodologija analize

Osnov ove analize jeste struktura Studijskog programa islamske teologije na Fakultetu iz 2019. godine, kada je ovaj program posljednji put revidiran. Ovaj program je upoređen sa uzrokom kojeg čini 34 srodna studijska programa sa oko 1.900 predmeta u Sjedinjenim Američkim Državama, Nizozemskoj, Njemačkoj, Turskoj, Egiptu, Jordanu, Libanu, Saudijskoj Arabiji, Kataru, Pakistanu i Maleziji.

Zaytuna College (Zejtuna koledž) u Kaliforniji (osn. 2009) jedna je od rijetkih aktivnih institucija visokog islamskog obrazovanja u SAD-u koju vodi tradicionalistički krug muslimanskih učenjaka okupljen oko Hamze Yusufa i Zaida Shakira.⁷ Nekoliko pokušaja uspostave islamskih studija za potrebe edukacije imama na javnim univerzitetima u Nizozemskoj završilo je neuspjehom. U takvom okruženju od 1997. djeluje Islamski univerzitet primijenjenih nauka (Islamic University of Applied Sciences) u Rotterdamu (IUASR), čiji je dodiplomski program islamske teologije akreditiran 2013. godine.⁸ Njemačka je u posljednjih petnaestak godina osnovala sedam centara i instituta

6 "Elaborat o pokretanju mastera za imame", usvojen na Vijeću Fakulteta islamskih nauka 14. 3. 2018. godine.

7 „About Zaytuna College“, dostupno na: <https://zaytuna.edu/about>, posjećeno 10. 11. 2024.

8 "History of the IUASR", dostupno na: <https://www.iuasr.nl/p/geschiedenis-van-iaasr/6/>, posjećeno 10.11. 2024.

islamske teologije. Centar u Tibingenu i Institut u Osnabriku ističu se po svom nastojanju da uvažuje potrebe muslimanske zajednice u Njemačkoj pa su ovdje uzeti u obzir.⁹ Od 115 turskih univerziteta koji nude studij islamske teologije u analizu su uključena četiri univerziteta: “Istanbul”, “Marmara”, “Necmettin Erbakan” u Konji i Univerzitet “19. maj” u Samsunu. Iz Katara je uključen program na Katarskom univerzitetu kao univerzitetu na kome su već decenijama angažirana neka od najvažnijih imena islamske intelektualne scene. Iz Libana, zemlje vrlo slične Bosni po multikonfesionalnosti i nivou religioznosti, uključen je program El-Evza’i univerziteta iz Bejruta. S Univerziteta al-Azhar uključena su četiri programa (tefsir, hadis, šerijat i da’va). Iz Jordana su u uzorak uključena dva studijska programa Fakulteta šerijatskog prava Jordanskog univerziteta u Ammanu, onaj za *usuluddin* i drugi za šerijat. Iz Saudijske Arabije uključeni su po jedan program s Univerziteta “Kralj Sa’ud” (UKS) u Rijadu i “Ummul-kura” u Mekki, dva programa s Univerziteta “Imam Muhammed ibn Sa’ud” (UIMS) u Rijadu (*usuluddin*¹⁰ i šerijat) i tri s Islamskog univerziteta (IU) u Medini (hadis, šerijat i da’va). Najizdiferenciranije islamske studije nalazimo na Islamskom univerzitetu u Islamabadu, gdje se nudi čak sedam specijalističkih programa u islamskim naukama: tefsir, hadis, akaid, komparativne religije, da’va, šerijat te sira i islamska historija. Konačno, uključili smo i dva programa s Međunarodnog islamskog univerziteta u Maleziji (IIUM).

Turski, azharski, jordanski, saudijski i pakistanski programi uključeni su ponajviše zbog broja svršenika ovih fakulteta u institucijama Islamske zajednice i na islamskoj sceni u BiH. Naime, oni su, i kad nisu uposleni u IZ, konkurencija svršenicima

9 “Center for Islamic Theology”, dostupno na: <https://uni-tuebingen.de/en/faculties/center-for-islamic-theology/center/> i https://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/startseite.html?no_cache=1 i https://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/startseite.html?no_cache=1, posjećeno 10. 11. 2024.

10 U Saudijskoj Arabiji svršenici *usuluddina* su najčešće radili kao nastavnici ili profesori islamskih predmeta u školama. Potreba za ovim kadrom a time i interes za ovaj studijski program je drastično smanjena nakon što je broj časova vjerskih predmeta smanjen na jednu trećinu, otprilike sa šest na dva časa sedmično. Ovi programi uglavnom nemaju mnogo veze sa obrazovanjem imama.

FIN-a na tržištu ideja, tj. u načinu razumijevanja i prakticiranja vjere. To zahtijeva praćenje sadržaja koje oni usvajaju tokom studija i pripremu studenata Fakulteta za suočavanje s tim intelektualnim izazovom. Programi Međunarodnog islamskog univerziteta u Maleziji su uključeni jer su, kao i univerzitet u Islamabadu, rezultat globalnih nastojanja da se reformira islamsko obrazovanje u skladu s preporukama Prve međunarodne konferencije o islamskom obrazovanju održane u Mekki 1977. godine. Usto, IIUM je već neko vrijeme jedan od bolje rangiranih muslimanskih univerziteta u oblasti teologije i religijskih studija. Prema posljednjem rangiranju *QS World University Rankings by Subject 2024* za ovu oblast (*Theology, Divinity & Religious Studies*), IIUM je najbolje plasirani muslimanski univerzitet u ovoj oblasti, na 32. mjestu.¹¹ Njemačko iskustvo obrazovanja islamskih vjeroučitelja i teologa na javnim univerzitetima višestruko je relevantno. Ipak, valja imati na umu da je to još uvijek jedan veliki eksperiment fokusiran na njemački kontekst. Uprkos dosadašnjoj podršci konzervativnih njemačkih vlasti, rano je procjenjivati učinak tog eksperimenta. Dosadašnja iskustva govore da se i ti centri suočavaju sa srodnim dilemama kada je edukacija imama u pitanju. Tako je svega nekoliko svršenika programa u Osnabriku i Tubingenu uposleno kao imami, dok su se mnogi prekvalifikovali, a neki su završili kao taksisti. Početni entuzijazam je posljednjih godina splasnio i polahko nastupa vrijeme preispitivanja u suočenju sa stvarnošću.¹² Iz razloga ekonomičnosti ili pomanjkanja relevantnosti izostavljeni su mnogi drugi programi u koje smo imali uvid, od Irana i Emirata do Kuvajta i drugih turskih univerziteta. Uključivanje dodatnih programa

11 "QS World University Rankings by Subject 2024: Theology, Divinity & Religious Studies", dostupno na: https://www.topuniversities.com/university-subject-rankings/theology-divinity-religious-studies?page=2&tab=indicators&sort_by=rank&order_by=asc, posjećeno 29. 4. 2024. Sveukupno IIUM je plasiran između 711–720. mjesta na „QS World University Rankings 2024: Top global universities“, dostupno na: <https://www.topuniversities.com/world-university-rankings?search=international%20islamic%20university>, posjećeno 29. 4. 2024.

12 Broj studenata na mnogim od ovih instituta smanjuje se, ponekad drastično, nakon pandemije Covid-19. Na jednom institutu broj studenata je sa 150 spao na četrnaest. Novi izazov na horizontu je generalno protivljenje određenih akademskih i političkih krugova prisustvu teologije na javnim univerzitetima.

opteretilo bi analizu a najvjerovatnije ne bi značajnije utjecalo na njene nalaze. Ipak, bude li potrebe, mogu se uključiti.

Ova analiza ima svoja ograničenja. U nekim dijelovima ona je aproksimativna jer različiti sistemi bodovanja i izračuna opterećenja studenata na dopuščaju precizna poređenja. Na evropskim programima uobičajeno je korištenje ECTS bodova u te svrhe. Kao što je poznato, za procjenu ECTS bodova postoji propisana formula, koja nastoji procijeniti sedmični broj sati koje student treba posvetiti nekom predmetu uz pretpostavku da sedmično radno opterećenje ne prelazi četrdeset sati. Drugdje se koriste obični "kreditni" bodovi, čiji broj najčešće korespondira sedmičnom broju kontakt-sati u učionici, ali to nije uvijek slučaj. Tako se, naprimjer, na nekim univerzitetima časovi jezika ili kiraeta boduju upola manje, a na nekima duplo više od ostalih predmeta. K tome, za završetak četverogodišnjeg studija na nekim univerzitetima koji ne koriste ECTS bodovni sistem potrebno je 136, a na drugima 185 kredita. Drugi razlog aproksimativnosti ove analize jeste broj predmeta na četverogodišnjem programu, koji u analiziranim slučajevima varira od 30 (Osnabruck) ili 40 (Jordanski univerzitet, El-Evza'i) pa do 83 predmeta (Univerzitet "Imam Muhammed ibn Sa'ud", Samsun). Kako bi se uzele u obzir ove razlike, urađeni su procenti zastupljenosti predmeta svake oblasti u programu, što bi za uporedbu trebalo da bude mnogo relevantniji pokazatelj od apsolutnog broja predmeta, iako se u ovom tekstu povremeno referira i na broj predmeta radi orijentacije. Treći faktor jesu izborni predmeti na nekim studijskim programima. Međutim, s obzirom na to da broj takvih predmeta uglavnom nije veliki, oni ne utječu značajno na rezultat. Tamo gdje ih je više, oni su grupisani u nekoliko kategorija (uža oblast, srodna oblast i sl.) tako da ni tada ne utječu značajno na oblasnu/disciplinarnu strukturu studija. Konačno, četvrti faktor koji donekle relativizira poređenje studijskih programa jeste činjenica da neki univerziteti imaju jedinstven program islamskih studija, dok drugi imaju i do sedam koncentracija ili specijalizacija. Da bismo uzele u obzir ovu okolnost, zasebno su izračunati procenti udjela

pojedinih oblasti na programima prve grupe univerziteta i za sve programe.

Kodiranje ili klasifikovanje predmeta urađeno je primarno na osnovu naziva predmeta. Gdje je bilo dilema, posegnulo se za silabusom ili konsultacijama sa kolegama sa nekih univerziteta. U nekoliko slučajeva kada nije bilo te mogućnosti, predmet je svrstan u kategoriju opštih predmeta, jer smo smatrali da će to imati najmanje utjecaja na omjer oblasti u programu. U procesu klasifikacije identificiran je i određen broj interdisciplinarnih, transdisciplinarnih i multidisciplinarnih predmeta (npr., etika i teologija, pedagogija i psihologija). Gdje je bilo moguće podijeliti predmet između više oblasti, za potrebe analize to je i učinjeno, zbog čega se u analizi nekad pojavljuje pola predmeta.

Diskusija nalaza

Nakon što smo izložili metodologiju rada, prelazimo na diskusiju nalaza po naučnim i tematskim oblastima i to: 1) kiraet, 2) tefsir, 3) hadis, 4) akaid, tesavvuf i uporedne religije, 5) fikh, 6) islamska civilizacija, 7) islamska filozofija, 8) opšta filozofija, 9) arapski jezik, 10) religijska pedagogija, 11) engleski jezik, 12) opšti predmeti i 13) predmeti od lokalnog značaja (jezik, ideologija, historija).

Učenje Kur'ana (kiraet)

Posljednja Božija Objava je ne samo ispisana Knjiga (Kitab), nego i Tekst koji se recitira kao ibadet (Kur'an), a kiraet je nauka i vještina pravilnog učenja Kur'ana. Na Fakultetu islamskih nauka učenje Kur'ana (*kiraet, tilavet* ili, jednostavno, Kur'an) danas je zastupljeno sa četiri semestralna predmeta, što je 7,27 posto predmeta.¹³ Na turskim univerzitetima kiraet se izučava četiri do osam, a na Azharu četiri semestra. Na saudijskim univerzitetima, osim na Univerzitetu kralja Sauda, kiraet se u

13 Po programu iz 1977. godine kiraet se izučavao dvije godine.

pravilu izučava osam, a rijetko sedam do deset semestara.¹⁴ Na IU u Rotterdamu kiraet se izučava tokom triju semestara, a na Jordanskom tokom dvaju semestara. Po jedan semestar kiraeta nalazimo na većini programa na IIUI-u, osim na programima za tefsir i hadis, gdje je zastupljen na dva semestra. Ista je situacija i na Osnabriku i na nekim programima na IIUM-u, gdje studenti moraju položiti dva niža nivoa učenja Kur'ana prije početka studija (*presessional*), bilo da na ulaznom testu pokažu zadovoljavajući nivo znanja iz *tilaveta* ili da ga polože nakon pohađanja časova. Ova dva nivoa nisu bodovana. Kiraeta nema na programima na Katarskom univerzitetu, El-Evza'iju, Zejtuna koledžu, Tibingenu, niti na programu za fikh na IIUI-u. Nije nam poznato zašto nema kiraeta na svakom od ovih univerziteta. Znamo da njemački programi nemaju kiraet i slične predmete "primijenjene teologije" vezane za imamski poziv u skladu s konceptom njemačkih teoloških fakulteta na javnim univerzitetima, koji očekuju da će te vještine budući svećenici/imami steći tokom obuke u zajednici po završetku studija. Ta obuka obično traje jednu do dvije godine. Sveukupno, kiraet zauzima oko šest posto nastavnih planova na analiziranim programima. Treba, međutim, imati na umu da ovaj prosjek obaraju programi gdje je kiraet preduvjet za studij (Malezija) ili se kiraet ne vrednuje kao ostali predmeti (Jordan). Ovaj slučaj imamo još samo s arapskim jezikom na nekim univerzitetima. *Sa četiri predmeta kiraeta FIN je na sredini po broju predmeta a po prosjeku (7,27%) blago iznad u odnosu na uzorak analiziranih programa (5,90% i 5,97%).*

Tumačenje Kur'ana (tefsir)

Tumačenje Kur'ana, tefsir, u što se ubrajaju "kur'anske nauke" (*'ulum el-kur'an*) na Studijskom programu islamske teologije FIN-a je zastupljeno sa pet predmeta, što je 9,1 posto nastave.¹⁵

14 Na IU u Medini postoji poseban Fakultet za Kur'an na koji se upisuju samo hafizi. Jedan od dva programa posvećen je izučavanju različitih varijanti učenja Kur'ana (kiraeti). U ovu analizu nije uključen taj program jer nismo imali uvid u njegov sadržaj.

15 Po programu iz 1977. godine tefsir se izučavao četiri godine.

Na turskim univerzitetima nalazimo tri do pet predmeta tefsira, a najčešće četiri. Na Azharu se situacija razlikuje od specijalizacije do specijalizacije. Tako programi za da'vu i šerijat imaju četiri tefsirska predmeta, studij hadisa ima ih 11, a studij tefsira čak 18. Slično, na UKS-u u Rijadu nalazimo četiri, a na trima programima na Islamskom univerzitetu u Medini po pet tefsirskih predmeta. Na studiju usuluddina na UIMS-u 11 je takvih predmeta, a na Ummul-kura u Mekki čak 15. Na IIUI-u najčešće su tri tefsirska predmeta, osim na studiju tefsira, gdje ih je 13. Na Katarskom univerzitetu sedam je predmeta tefsira, dok na Jordanskom univerzitetu, u Rotterdamu, Tibingenu i Zeytuni nalazimo od jednog do pet takvih predmeta. *Procentualno, najviše tefsira je na Azharu (29%), IIUI-u (25%) i Mekki (14%). FIN sa svojih pet predmeta, tj. 9,1 posto, nalazi se između prosječne zastupljenosti tefsira na univerzitetima s jednim programom islamske teologije (7,77%) i svih univerziteta (9,56%). Dakle, između tih dviju vrijednosti.*

Poslanička tradicija (hadis)

Poslanička tradicija ili hadis na FIN-u se izučava na četiri semestra, što čini 7,27 posto nastave na studiju Islamske teologije.¹⁶ Na posmatranim turskim univerzitetima hadis je zastupljen sa pet do sedam predmeta.¹⁷ Na Azharu se situacija razlikuje od specijalizacije do specijalizacije. Na šerijatu nalazimo četiri hadiska predmeta, na studiju tefsira njih deset, dok na studiju hadisa azharski studenti imaju 23 hadiska predmeta. Na saudijskim univerzitetima broj hadiskih predmeta kreće se od pet na UKS-u do dvadeset na nehadiskim islamskim studijama, dok je apsolutni rekorder studij hadisa u Medini sa trideset hadiskih predmeta. Na IIUI-u najčešće srećemo pet hadiskih predmeta, ponekad sedam ili devet (da'va i historija), dok na studiju hadisa tamošnji studenti imaju 16 hadiskih predmeta. Na Katarskom univerzitetu sedam je hadiskih predmeta, na IU u Rotterdamu,

¹⁶ Po programu iz 1977. godine hadis se izučavao na četiri godine.

¹⁷ U hadiske predmete ubrajali smo i siru gdje je ima, jer se tako ovaj predmet klasificira na FIN-u, iako ga nema na studiju islamske teologije.

Tibingenu, Osnabriku i Zejtuni po dva. Na Šerijatskom fakultetu Jordanskog univerziteta hadis je zastupljen sa pet do deset predmeta. *Procentualno, najviše je hadisa na specijalističkim programima hadisa u Medini (45%), Azharu (35%) i Islamabadu (31%). FIN sa svoja četiri predmeta ili 7,27 posto hadisa u programu je ispod prosjeka na univerzitetima koji imaju samo jedan program islamskih studija (9,85%) i prosjeka na svim analiziranim programima (13,91%).*

Akaid, tesavvuf i komparativne religije

Na FIN-u se izučava sedam predmeta iz ove grupe, što čini 12,7 posto programa.¹⁸ U Turskoj, samo je u Konji ova oblast procentualno više zastupljena, sa 14 posto. Na Azharu nalazimo dva ovakva predmeta na studiju šerijata i deset na programu za da'vu. Na saudijskim univerzitetima bilježimo pet akaidskih predmeta na studiju hadisa u Medini (ili 7,5%) i 12 na programu za da'vu također u Medini (19%). Na IIUI-u akaid je najčešće zastupljen sa pet predmeta, osim na studiju akaida, gdje nalazimo deset ovakvih predmeta i na programu komparativne religije, gdje ima 15 predmeta iz ove grupe. Šest i po akaidskih predmeta imaju studenti Osnabrika.¹⁹ Po pet akaidskih predmeta nalazimo u Roterdamu i El-Evza'iju, a po četiri na Tibingenu i Zejtuni. Na Katarskom univerzitetu ima tri, a na Jordanskom između dva i pet akaidskih predmeta. *Procentualno, najviše je akaida na specijalističkim programima komparativne religije (29%) i akaida (19%) u Islamabadu te da've i usulud-dina u Medini (također 19%). Sa svojih sedam predmeta, tj. 12,7 posto programa FIN je blago iznad oba prosjeka na analiziranim univerzitetima (12,01% i 11,06%).*

18 Po dugogodišnjoj praksi na FIN-u, u grupi ovih predmeta jedan je predmet posvećen tesavvufu. Po jedan predmet posvećen tesavvufu nalazimo na više univerziteta. Samo na turskim univerzitetima imaju po dva takva predmeta, dok na nekim univerzitetima nema nikako tog predmeta. Po programu iz 1977. godine akaid se izučavao na sve četiri godine.

19 Kako smo ranije naveli, ponegdje su predmeti interdisciplinarni pa smo ih dijelili na pola.

Islamsko pravo (fikh)

Na FIN-u je islamsko pravo (fikh) zastupljeno sa šest predmeta, što je 10,9 posto programa islamske teologije.²⁰ Na turskim programima također nalazimo šest i na jednom programu pet fikhskih predmeta. Na Azharu broj fikhskih predmeta varira. Na studiju tefsira i hadisa ima ih četiri, na studiju da've pet, a na šerijatskom programu čak dvadeset. Slično je i na saudijskim univerzitetima. Fikha je najmanje na studiju hadisa u Medini, samo četiri predmeta. Na Ummul-kura je deset fikhskih predmeta, na UKS-u 16, da bi se ta brojka popela na 28 na studiju šerijata u Medini i na trideset na istom studijskom programu na UIMS-u. Na IIUI-u najčešće nalazimo četiri fikhska predmeta, osim na studiju šerijata, gdje ih je 21. U Maleziji na studiju fikha studenti imaju 16 takvih predmeta. Na Jordanskom univerzitetu studenti usuluddina slušaju pet fikhskih predmeta, a studenti šerijata njih 18. Na programima u Kataru, Bejrutu i Roterdamu ima šest do osam fikhskih predmeta, dok ih je najmanje u Tibingenu (3) i Osnabriku (2,2). Procentualno, fikha je najviše na specijalističkim programima šerijata u Medini (41%), Maleziji (37%) i Islamabadu (31%). U sve tri ove zemlje šerijat se primjenjuje u manjem ili većem obimu. Zanimljivo je da na Zejtuni ima deset fikhskih predmeta (22%), uglavnom *muamelata*. Razlog tome je interes američkih muslimana za islamske finansijske transakcije u liberalnom pravnom okruženju koje dopušta njihovu primjenu. Na sličan način, izučavanje fikha na FIN-u kontekstualizirano je za "post-šerijatsko društvo". *Sa svojih šest predmeta, tj. 10,9 posto FIN je ispod procenta fikha na univerzitetima s jedinstvenim programom islamskih studija (12,40%) kao i procenta na svim analiziranim programima (15,60%).*

20 Po programu iz 1977. godine bilo je šest predmeta fikha.

Studije islamske civilizacije

Studije islamske civilizacije²¹ izučavaju se na četiri predmeta, koji čine 7,27 posto programa Islamske teologije na FIN-u.²² Na turskim univerzitetima je obično pet do devet sličnih predmeta, na Azharu dva na studiju tefsira i hadisa, ali devet na studiju da've. Na saudijskim univerzitetima najčešće nalazimo četiri ili pet predmeta islamske civilizacije, osim na usuluddinu UIMS-a, gdje se izučava jedan predmet iz ove oblasti. U Islamabadu također najčešće nalazimo četiri predmeta islamske civilizacije, osim na programu "Sira i islamska historija", gdje je 12 takvih predmeta. U Roterdamu, Kataru i Bejrutu islamska civilizacija izučava se u okviru četiri do devet predmeta. Na Jordanskom univerzitetu nalazimo tri do četiri takva predmeta, na Tibingenu tri, a na Osnabriku 2,5. Na Zejtuna koledžu su dva, a na IIUM-u od nijednog do šest. *Procentualno, islamska civilizacija najviše se izučava na specijalističkom programu u Islamabadu i na Univerzitetu "Imam el-Evza'i" (po 23%) te na programu za da'vu na Azharu (15%). FIN sa svoja četiri predmeta, tj. 7,27 posto blago je ispod procenta zastupljenosti predmeta islamske civilizacije na univerzitetima s jedinstvenim studijem islama (8,92%) i ukupnog prosjeka (7,62%).*

Islamska filozofija

Od 2019. godine, islamska filozofija se na FIN-u izučava na četiri predmeta, što je 7,27 posto programa.²³ Na turskim univerzitetima nalazimo dva do tri predmeta islamske filozofije, a na Azharu jedan, osim na šerijatu, gdje nema nijednog takvog predmeta. Na saudijskim univerzitetima islamska filozofija se

21 Studije islamske civilizacije nisu naučna disciplina ili oblast već interdisciplinarno istraživačko polje, kao što su, naprimjer, studije genocida. Na institucijama gdje nema drugih islamskih nauka pod ovim se podrazumijevaju sve studije islama i muslimanskih društava. Na FIN-u ove studije pokrivaju teme koje nisu tretirane u okviru temeljnih islamskih disciplina: tefsira, hadisa, akaida, fikha i islamske filozofije. To je uglavnom historija islama i muslimanskih društava, uključujući intelektualnu historiju, islamske institucije, islamsku umjetnost, islamski doprinos civilizaciji, islam u Evropi, studije genocida, kulturološke studije i slično.

22 Po programu iz 1977. godine islamska civilizacija se izučavala na tri godine.

23 Po programu iz 1977. godine islamska filozofija se izučavala na dvije godine.

ne izučava, ali ni na Jordanskom univerzitetu. U Islamabadu se islamska filozofija izučava na jednom predmetu, osim na studiju akaida, gdje su tri takva predmeta. U Roterdamu, Kataru, Bejrutu, Maleziji i na kalifornijskoj Zejtuni islamska filozofija zastupljena je sa dva predmeta. Na Osnabriku smo identificirali tri predmeta islamske filozofije, a na Tibingenu jedan. Nijedan od posmatranih univerziteta nema specijalistički studij islamske filozofije. Islamski univerzitet u Maleziji početkom 1990-ih bio je pokrenuo takav studij, ali ga je uskoro ukinuo zbog smanjkanja interesa kod studenata. *FIN sa svoja četiri predmeta ili 7,27 posto islamske filozofije u programu islamske teologije posvećuje znatno više pažnje ovoj oblasti negoli je to slučaj sa svim analiziranim programima (2,11%), kao i univerziteti gdje postoji jedinstven program islamskih studija (3,19%).*

Prema nalazima *Studije o kompetencijama kadrova Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, „Razumijevanje klasične islamske filozofske misli“ jedino je pitanje koje su sudionici u ovom istraživanju u prosjeku smatrali manje važnim za imamski poziv od stepena u kojem su ova znanja stekli tokom školovanja. U poređenju s drugim kompetencijama ispitanici filozofsko znanje smatraju relativno (naj)manje važnim za obavljanje imamskog poziva.²⁴

Opšta filozofija

Na FIN-u se izučavaju dva predmeta iz opšte filozofije (3,64% nastave). Tako je bilo i 1977. kada je pokrenut Fakultet. Na turskim programima islamskih studija nalazimo jedan do četiri predmeta opšte filozofije. Na azharskim programima za da'vu i šerijat nema filozofije, dok na studiju tefsira i hadisa imaju po tri filozofska predmeta. Na Zejtuni su četiri filozofska predmeta, a u Kataru dva. U Islamabadu najviše filozofije ima na studiju akaida (sedam), zatim na studijima tefsira, hadisa i sire (po

24 Dina Sijamhodžić-Nadarević, Aid Smajić, Nedim Begović, Zuhdija Hasanović i Mirzeta Brkić, *Studija o kompetencijama kadrova Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini: od stečenih ka potrebnim kompetencijama*, El-Kalem i FIN, Sarajevo, 2022, 54–55.

tri), dok na studiju fikha nema nijednog predmeta opšte filozofije. Filozofije nema ni na jednom saudijskom univerzitetu kao ni na Evza'iju, na Tibingenu, Osnabriku, u Rotterdamu te na Jordanskom i malezijskom islamskom univerzitetu. *FIN sa svoja dva filozofska predmeta ili 3,64 posto filozofije u programu iznad je opšteg (2,45%) i ukupnog prosjeka (2,64%).*

Arapski jezik

Uz kiraet i engleski jezik, arapski jezik je oblast u kojoj susrećemo najviše razlika u pristupu na islamskim studijama. Naime, nerijetko se arapski izučava prije početka studija, na predstudijskom programu (*presessional*), kao što je slučaj na IIUM-u, na institutu za jezik (*ma'hed el-luga*), kako se radi u Saudijskoj Arabiji, ili na pripremnoj godini (*sene i'dadijje*), kako rade turski univerziteti. Takvo učenje arapskog jezika obično nije iskazano kroz kreditne poene u prepisu predmeta, već se ocjenjuje sa "položio", "ispunio" ili sličnom opisnom ocjenom bez pratećih bodova. Ni vrijeme provedeno u učenju arapskog jezika ne ulazi u planirano vrijeme studija. S druge strane, postoje programi na kojima je većini studenata arapski maternji. Zato su nalazi ove analize posebno zanimljivi.

Na FIN-u se arapski izučava na četiri semestra i to ne od početka jer svi studenti koji se upisuju na islamsku teologiju moraju završiti medresu, gdje prema najnovijim planovima imaju tri obavezna sata arapskog jezika sedmično.²⁵ Na turskim programima arapski se izučava na dva do šest predmeta. Na Tibingenu, posmatrano po broju dodijeljenih ECTS bodova, arapski je zastupljen kao osam prosječnih predmeta, a tako je i na Zejtuni. Na Osnabriku, međutim, samo su četiri predmeta arapskog. Na UKS-u u Rijadu samo je jedan semestar arapskog jezika, a u

25 Američki State Department ima standarde za učenje stranih jezika za studente kojima je engleski maternji. Prvu kategoriju čine jezici za čije je savladavanje potrebno 24–30 sedmica ili 600–750 sati nastave. Arapski jezik zajedno sa kineskim, japanskim i korejskim čini tzv. grupu "super-teških jezika" (*super-hard languages*) za čije savladavanje je potrebno 88 sedmica ili 2200 kontakt sati nastave. Za više vidi: "Foreign Language Training", dostupno na <https://www.state.gov/foreign-language-training/>, posjećeno 13. 9. 2024.

Islamabadu, Kataru, Ammanu i na dva azharska programa po dva. Na druga dva azharska programa nalazimo četiri predmeta arapskog jezika. Arapskog jezika najviše ima na IU u Medini i UIMS-u u Rijadu, najčešće pet, na jednom šest i na jednom sedam predmeta. Na IIUM-u se arapski uči prije početka studija jer je sam studij dijelom na arapskom, a dijelom na engleskom jeziku. Dakle, zastupljenost arapskog jezika teško je porediti zbog različitih okolnosti (arapski i nearapski studenti), jezika na kome se program izvodi, te uvjeta upisa na program (sa pripremom i bez pripreme, odnosno s arapskim ili bez arapskog u srednjoj školi). *Uprkos svemu, FIN sa svojih 7,27 posto arapskog u programu pozicioniran je između procenta zastupljenosti arapskog jezika na dvama grupama univerziteta koje analiziramo (8,34% i 6,67%).*²⁶

(Religijska) pedagogija

Prisustvo ove grupe predmeta značajno varira na programima islamskih nauka. Na FIN-ovom teološkom programu tri su predmeta (religijske) pedagogije, što odgovara 5,45 posto programa. U Turskoj njihovo prisustvo varira od jednog na Marmari do visokih devet predmeta u Samsunu. U Medini i na UIMS-u u Rijadu nalazimo dva do četiri ovakva predmeta, dok na UKS-u u Rijadu studenti prate šest pedagoških predmeta. To je razumljivo s obzirom na to da se islamske studije na ovom sekularnom univerzitetu izučavaju na Pedagoškom fakultetu. Na Tbingenu, Roterdamu i u Bejrutu po jedan je pedagoški predmet, a na Osnabriku nešto više, jedan i po. U Kataru, Mekki, Azharu, Ammanu, Islamabadu, Maleziji i na Zejtuni nismo prepoznali nijedan pedagoški predmet. *Sveukupno, FIN sa svoja tri pedagoška predmeta, tj. 5,45 posto, nešto je iznad opšteg (4,82%) i ukupnog prosjeka (2,61%). Razlog ovog odstupanja jeste uvođenje dva predmeta metodike mektepske nastave, koji su uvedeni u dogovoru s Upravom za vjerske poslove iz razloga što većina svršenika teološkog studija zapošljavaju kao imami u čijem opisu posla je izvođenje mektepske pouke.*

26 Prema programu iz 1977. godine arapski jezik se izučavao četiri godine.

Psihologija

Na FIN-u studenti islamske teologije imaju jedan predmet iz psihologije, što je 1,82 posto programa. Najviše psihologije ima na programu u Samsunu (četiri). Na većini ostalih programa zastupljena su dva, jedan ili nijedan psihološki predmet. *Ukupno je 2,3 posto psihologije na univerzitetima s jednim islamskim programom, dok je procent psiholoških predmeta na svim analiziranim programima 1,43 posto. FIN je pozicioniran između ovih dviju vrijednosti.*

Engleski jezik

Na FIN-u se trenutno engleski jezik izučava na dva semestra, što je u skladu s instrukcijom Senata Univerziteta u Sarajevu. To je 3,64 posto nastave.²⁷ Studenti prvi od dvaju predmeta ne pohađaju ako na ulaznom testu pokažu zadovoljavajući nivo znanja. Na analiziranim programima, također, najčešće susrećemo dva do tri predmeta engleskog jezika. Na nekim programima nema nijednog predmeta (Zejtuna, Rotterdam i Medina), dok na drugim programima imaju četiri takva predmeta (studiji šerijata i da've na Azharu te fikha u Islamabadu). Sveukupno, stanje sa engleskim jezikom se značajno razlikuje od univerziteta do univerziteta zavisno od toga na kom jeziku se izvodi studij, koliko se engleski izučava prije univerziteta i da li je jezik maternji većini studenata. *FIN je sa svoja dva predmeta ili 3,64 posto engleskog jezika blago iznad dva procenta koja smo uzeli kao repere u ovoj studiji, 2,16 posto i 3,33 posto.*

Lokalni i opšti predmeti

Prilikom kodiranja predmeta identificirali smo i nekoliko predmeta koji su lokalne naravi, bilo da je riječ o lokalnoj historiji, jeziku ili vladajućoj ideologiji. Na FIN-u se trenutno izučava jedan predmet iz ove grupe a vezan je za bosansku kulturnu historiju, što je 1,82 posto programa. Najviše je ovakvih predmeta u

27 Po programu iz 1977. godine engleski jezik izučavao se na četiri godine.

Turskoj (dva do šest) i u Ammanu (čak sedam). Na većini ostalih programa uobičajena su dva, jedan ili nijedan predmet lokalne naravi. Njihov procentualni udio u programima islamske teologije kreće se između 2,18 i 2,30 posto.

Osim ovih predmeta postoji i značajan skup predmeta koji su opšte naravi ili pripadaju nekoj naučnoj oblasti ali se ne pojavljuju konzistentno na većini programa (poput metodologije istraživanja, akademskog pisanja, primijenjene matematike, odnosa s javnošću, bibliotekarstva, opšteg prava, politologije i muzike). Njima smo za potrebe ove analize pridružili predmete čiju disciplinarnu pripadnost nismo mogli odrediti na osnovu naziva i šturog opisa sadržaja (npr. „Focus Formation“) ili čiji sadržaj nije poznat (npr., „studij na drugom univerzitetu van zemlje“ ili izborni predmeti). Od predmeta na FIN-u u ovu kategoriju smjestili smo samo jedan predmet, Uvod u metodologiju istraživanja (1,82%). To je značajno manje u odnosu na 9,72 posto ili 11,58 posto, koliko opštih predmeta nalazimo na drugim programima islamske teologije.

Imamet i imamsko-muallimska praksa

Na Studijskom programu islamske teologije na FIN-u se izučavaju tri predmeta koja pripadaju naučnoj grani Islamske praktičke teologije (Imamet), što je 5,45 posto programa. Takvi su predmeti rjeđi na analiziranim programima (2,7%), posebno na univerzitetima bez specijaliziranih programa (0,93%). Slično odstupanje uočavamo kod imamsko-muallimske prakse. Naime, studenti islamske teologije imaju četiri imamsko-muallimske (ramazanske) prakse, vrednovane kao četiri predmeta (7,27% programa). Drugdje je praksa zastupljena između 2,3 i 1,3 posto. *Ova dva odstupanja ukazuju na stepen u kojem je ovaj program prilagođen potrebama Islamske zajednice u BiH ali i usaglašen s uputama Univerziteta u Sarajevu o obaveznom minimumu od 30 ECTS sati praktične nastave na dodiplomskom studiju.*

Ovdje se treba prisjetiti činjenice da teološki studij studente obrazuje u prvom redu za zanimanje imama i da se većina

svršenika ovog programa zapošljavaju upravo kao imami u džematima u BiH i dijaspori. To bitno određuje potrebu za predmetima Islamske praktične teologije (imameta). U tom smislu Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu nije izuzetak. Direktorica Centra za islamsku teologiju na Univerzitetu u Tübingenu balans između teorije i prakse smatra prvim od tri vodeća principa studija islamske teologije na tom univerzitetu.²⁸

Ostala zapažanja

Diplomski rad na kraju I ciklusa studija ne piše se na FIN-u od 2004. godine, a isti je slučaj s većinom analiziranih programa. Samo na pet njih studenti pišu završni rad nakon četiri godine studija. Od ostalih predmeta koji su povremeno izučavani na FIN-u vrijedi spomenuti sociologiju, koja se trenutno ne izučava kao sociološki, već kao (islamsko-)filozofski predmet na FIN-u. Po jedan, vrlo rijetko dva predmeta sociologije susrećemo na turskim programima i na IIUI-u. Sveukupno je sociologija zastupljena sa 0,79 do 1,01 posto u programima islamske teologije u svijetu.

Zaključak: implikacije nalaza po studij islamske teologije na FIN-u

Ova analiza obuhvatila je 35 studijskih programa i oko 1.900 predmeta. Kod izbora programa vodila su nas tri kriterija. Prvi je relevantnost za bosanskohercegovački kontekst s obzirom na broj svršenika određenih programa koji pristupaju bh. tržištu rada (turski i saudijski univerziteti, Azhar) i, obratno, broj svršenika FIN-a koji se upošljavaju u zemljama gdje su bazirani ti programi (Njemačka). Drugi kriterij također se može podvesti pod relevantnost ali u smislu intelektualnog izazova koji svršenci nekih programa predstavljaju za diplomce FIN-a. Konačno, određeni broj programa uključen je zbog njihove međunarodne

28 Lejla Demiri, "An Islamic Approach to Islamic Studies? Muslim Faith Commitment in the European Orientalist Sphere" u Herman J. Selderhuis, ed., *Religion from the Inside*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2024, 43–59.

prepoznatljivosti (Međunarodni islamski univerzitet u Maleziji). Sveukupno, držimo da je uzorak dovoljno reprezentativan da uključivanje nekoliko dodatnih programa ne bi značajnije uticalo na nalaze ove analize.

Najvažnije nalaze ove analize moguće je sažeti u sljedećih nekoliko tačaka. Prvo, bez obzira na brojne specifičnosti, struktura studija islamske teologije na Fakultetu islamskih nauka uporediva je, ako ne i potpuno usklađena sa strukturom srodnih studijskih programa od Sjedinjenih Država do Malezije.²⁹ Nešto veća zastupljenost pedagoških i imamskih predmeta te stručne prakse pokazatelj je visokog stepena integriranosti programa FIN-a u sistem Islamske zajednice i usaglašenosti s kompetencijskim potrebama njenog budućeg kadra, prije svega imamsko-mualimskog.

Drugo, s obzirom na to da su omjeri raznih disciplina uglavnom u okvirima globalnih trendova, ukoliko postoji potreba za doradama programa, one treba da se kreću u pravcu povećanja broja predmeta i sadržaja, odnosno produžetka trajanja studija. Naime, učenje jezika za potrebe studiranja na mnogim je univerzitetima izdvojeno iz redovnog trajanja studija. S druge strane, obrazovanje sveštenika u Njemačkoj i sličnim zemljama traje šest do sedam godina, od čega pet na javnom univerzitetu a jednu do dvije godine u crkvi/vjerskoj zajednici. Problem s takvim usmjerenjem jeste što u ovom trenutku ni trogodišnji studij nije dostižan za mnoge kandidate za imamski poziv, koji po sebi izgleda nije dovoljno atraktivan zbog nedovoljno motivirajućeg radnopravnog i socio-ekonomskog statusa imama.³⁰

Kao moguća alternativa produžetku trajanja studija u razvoju ovog programa na Fakultetu islamskih nauka nada se ideja koncentracije (čime se označava manji nivo diferencijacije negoli u slučaju specijalizacije) u trima oblastima: 1) usuluddinu,

29 Pri tome se islamske studije doimaju kao zrelo naučno polje u kontekstu savremenog univerziteta.

30 Aid Smajić, *Radni stres kod bosanskohercegovačkih imama: stanje, uzroci i suočavanje*, El-Kalem i FIN, Sarajevo, 2022.

tj. islamskoj teologiji u užem smislu (i islamskoj filozofiji), 2) šerijatu i 3) Kur'anu i sunnetu. U slučaju ako bi broj studenata bio mali kada se na višim godinama studija podijele na tri studijska usmjerenja, moglo bi se razmisliti o samo dvjema koncentracijama: usuluddinu i šerijatu. Ovaj prijedlog bi mogao na izvjestan način pomiriti različite vizije potrebne naravi teološkog obrazovanja imama i drugih zanimanja koja obrazuje teološki studij. Međutim, prije poduzimanja takvog koraka bilo bi potrebno procijeniti u kojoj mjeri bi on bio kompatibilan sa standardima zanimanja i kvalifikacija u IZ u BiH čije je usvajanje bilo u toku u vrijeme pisanja ovog rada.³¹ Naime, tržište rada IZ u BiH je relativno malo pa bi se uvođenje koncentracije na prvom ciklusu moglo pokazati preuranjenim. Trenutno, koncentracija počinje na II ciklusu i nastavlja se na doktorskom studiju. Nju je uz manje intervencije moguće preinačiti u istinsku specijalizaciju.

Na kraju, bilo bi korisno nastaviti analizu ovih studijskih programa poređenjem njihovih sadržaja, ishoda, nastavnih metoda i izvora koji se na njima koriste. No, i ova kao i prethodne studije koje su se bavile efektima studiranja na FIN-u³² i izvještaji koje su godinama usvajali najviši organi Islamske zajednice bez ijedne primjedbe ukazuju da ne postoji činjenično opravdanje ni uporište za radikalne poteze u ovom sektoru. Prostora za unapređenje i postupne promjene uvijek ima i na tome treba nastaviti zajednički raditi. Ipak, treba biti oprezan u eksperimentisanju sa programom koji je bio urnek za srodne programe od Njemačke do Skoplja i Sofije, i koji prema svjedočenju

31 Rijaset IZ u BiH je na 23. redovnoj sjednici održanoj 25. aprila 2024. donio odluku broj: 02-03-2-1847-2/24 o formiranju Komisije za izradu prijedloga standarda zanimanja i standarda kvalifikacija u Islamskoj zajednici u Bosni i Hercegovini u sastavu: dr. Ekrem Tucaković, predsjednik, prof. dr. Nedim Begović, prof. dr. Zuhdija Adilović, prof. dr. hfz. Mevludin Dizdarević, doc. dr. Nedim Ćirić, Amir Sakić, Bahrudin Ćolo i Aldina Suljagić-Piro. Komisija je zaključno s krajem oktobra 2024, između ostalih, utvrdila prijedloge standarda zanimanja Imam, Muallima, Nastavnik/profesor islamske vjeronauke, Profesor predmeta islamskog područja u medresi (Muderris), Odgajatelj u učeničkim i studentskim domovima IZ BiH, Univerzitetski asistent islamskih nauka (Muid) i Univerzitetski profesor islamskih nauka (Alim), te prijedlog Standarda kvalifikacije Baccalaureus/Baccalaurea islamske teologije i, uz prateći izvještaj o svom radu, podnijela ih Rijasetu IZ BiH na razmatranje i usvajanje.

32 Dina Sijamhodžić-Nadarević i drugi, *Studija o kompetencijama kadrova IZ u BiH i Odbor za osiguranje kvaliteta*, „Izvještaj o evaluaciji studijskih programa u akademskoj 2021/'22. sa preporukama“, broj: 36/22 od 17. juni 2022.

direktno-nadređenih poslodavaca svršenicima FIN-a obrazuje jako kvalitetan kadar za službu u Islamskoj zajednici – u domovini i dijaspori. Nakon skoro pedeset godina postojanja, kako reče bivši predsjednik Dijaneta profesor Mehmed Gormez: „Fakultet islamskih nauka u Sarajevu nije mali fakultet. On je više od fakulteta islamskih nauka“.³³

Literatura

„About Zaytuna College“, dostupno na: <https://zaytuna.edu/about>, posjećeno 10. 11. 2024.

Alibašić, Ahmet, „Razvoj nastavnih programa na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu“, *Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu 1977-2017*, FIN i El-Kalem, Sarajevo, 2017, 61–89.

„Center for Islamic Theology“, dostupno na: <https://uni-tuebingen.de/en/faculties/center-for-islamic-theology/center/> i https://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/startseite.html?no_cache=1, posjećeno 10. 11. 2024.

Demiri, Lejla, „An Islamic Approach to Islamic Studies? Muslim Faith Commitment in the European Orientalist Sphere“ u Herman J. Selderhuis, ed., *Religion from the Inside*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2024, 43–59.

„Elaborat o pokretanju mastera za imame“, usvojen na Vijeću Fakulteta islamskih nauka 14. 3. 2018. godine.

„Foreign Language Training“, dostupno na: <https://www.state.gov/foreign-language-training/>, posjećeno 13. 9. 2024.

„History of the IUASR“, dostupno na: <https://www.iuasr.nl/p/geschiedenis-van-iuasr/6/>, posjećeno 10.11. 2024.

Kulenović, Azra, „Islamski teološki fakultet u Sarajevu od 1977. do 1992. godine“, završni rad na II ciklusu na FIN-u, 2019.

Odbor za osiguranje kvaliteta, „Izvještaj o evaluaciji studijskih programa u akademskoj 2021/’22. sa preporukama“, broj: 36/22 od 17. juni 2022.

„QS World University Rankings 2024: Top global universities“, dostupno na: <https://www.topuniversities.com/world-university-rankings?search=international%20islamic%20university>, posjećeno 29. 4. 2024.

33 Izjava na predavanju održanom na FIN-u 10. 5. 2024. godine.

“QS World University Rankings by Subject 2024: Theology, Divinity & Religious Studies”, dostupno na: https://www.topuniversities.com/university-subject-rankings/theology-divinity-religious-studies?page=2&tab=indicators&sort_by=rank&order_by=asc, posjećeno 10. 11. 2024.

Sijamhodžić-Nadarević, Dina, Smajić, Aid, Begović, Nedim, Hasanović, Zuhdija i Brkić, Mirzeta, *Studija o kompetencijama kadrova Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini: od stečenih ka potrebnim kompetencijama*, El-Kalem i FIN, Sarajevo, 2022.

Smajić, Aid, *Radni stres kod bosanskohercegovačkih imama: stanje, uzroci i suočavanje*, El-Kalem i FIN, Sarajevo, 2022.

Zaključak Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini kojim se pokreće proces reformi u visokom obrazovanju u IZ BiH broj 02-03-2-84-2/24 od 7. redžeba 1445. god. po H., odnosno 18. januara 2024. godine.

Prilog 1: Popis analiziranih programa

International Islamic University Malaysia (IIUM), Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences (IRKHS); Program: Qur'an and Sunnah Studies, minor Psychology (2001)

International Islamic University Malaysia (IIUM), Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences (IRKHS); Program: Islamic Revealed Knowledge and Heritage – fikh i usuli fikh (2024)

International Islamic University Malaysia (IIUM), Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences (IRKHS); Program: Islamic Revealed Knowledge and Heritage – Fikh i usuli fikh, minor Political Sciences (1997)

Zeytuna College, California, SAD

Katarski univerzitet, Fakultet za šerijat i islamske studije; Program: usulud-din i šerijat

Marmara univerzitet, Teološki fakultet (2018)

Istanbulski univerzitet, (Međunarodni) teološki program na engleskom jeziku

“Necmettin Erbakan”, Konja

Azhar, Fakultet za da'vu

Azhar, Fakultet za šerijat i pravo; Program za šerijat

Azhar, Fakultet za usulud-din, Odsjek za hadis i hadiske nauke

Azhar, Fakultet za usulud-din, Odsjek za tefsir i kur'anske nauke

Univerzitet "Imam Muhammed ibn Saud" (UIMS), Fakultet za šerijat, specijalizacija šerijat

Univerzitet "Imam Muhammed ibn Saud" (UIMS), Fakultet za usulud-din, specijalizacija usulud-din

Islamski univerzitet u Medini, Fakultet za šerijat

Islamski univerzitet u Medini, Fakultet za da'vu i usulud-din

Islamski univerzitet u Medini, Fakultet za hadis i islamske studije

Univerzitet Ummul-kura, Mekka, Fakultet za da'vu i usulud-din

Europe Islamic University of Applied Sciences, Rotterdam, Islamska teologija

Osnabruk, Islamska teologija

Tibingen, Islamska teologija

Univerzitet "Kralj Saud" (UKS), Rijad, Pedagoški fakultet, Islamske studije

Univerzitet za islamske studije "Imam el-Evza'i" (2011)

Univerzitet „19. maj“, Samsun, Turska

Jordanski univerzitet, Amman, Fakultet za šerijat; Program: usulud-din

Jordanski univerzitet, Amman, Fakultet za šerijat; Program: fikh i usuli fikh

International Islamic University Islamabad (IIUI), Fakultet za usulud-din, tefsir i kur'anske nauke

International Islamic University Islamabad (IIUI), Fakultet za usulud-din, hadis i hadiske nauke

International Islamic University Islamabad (IIUI), Fakultet za usulud-din, akaid i filozofiju

International Islamic University Islamabad (IIUI), Fakultet za usulud-din, uporedne religije

International Islamic University Islamabad (IIUI), Fakultet za usulud-din, da'vu i islamsku kulturu

International Islamic University Islamabad (IIUI), Fakultet za usulud-din, siru i islamsku historiju

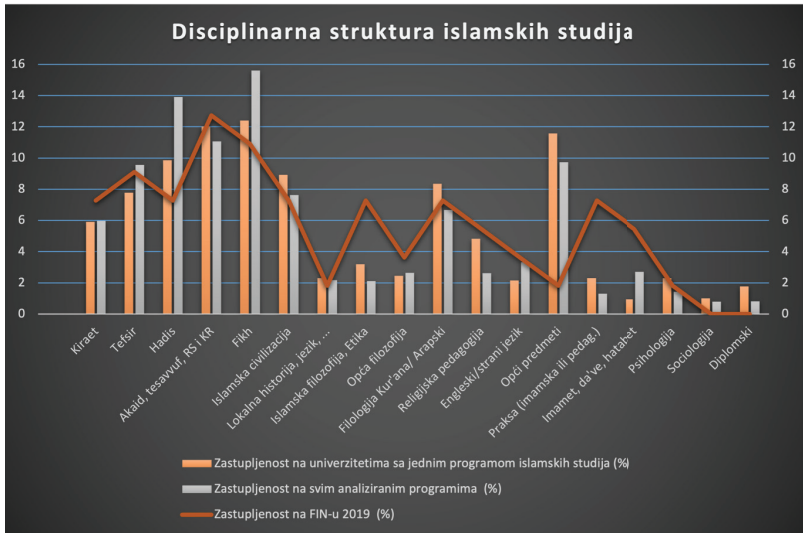
International Islamic University Islamabad (IIUI), Fakultet za šerijat i pravo

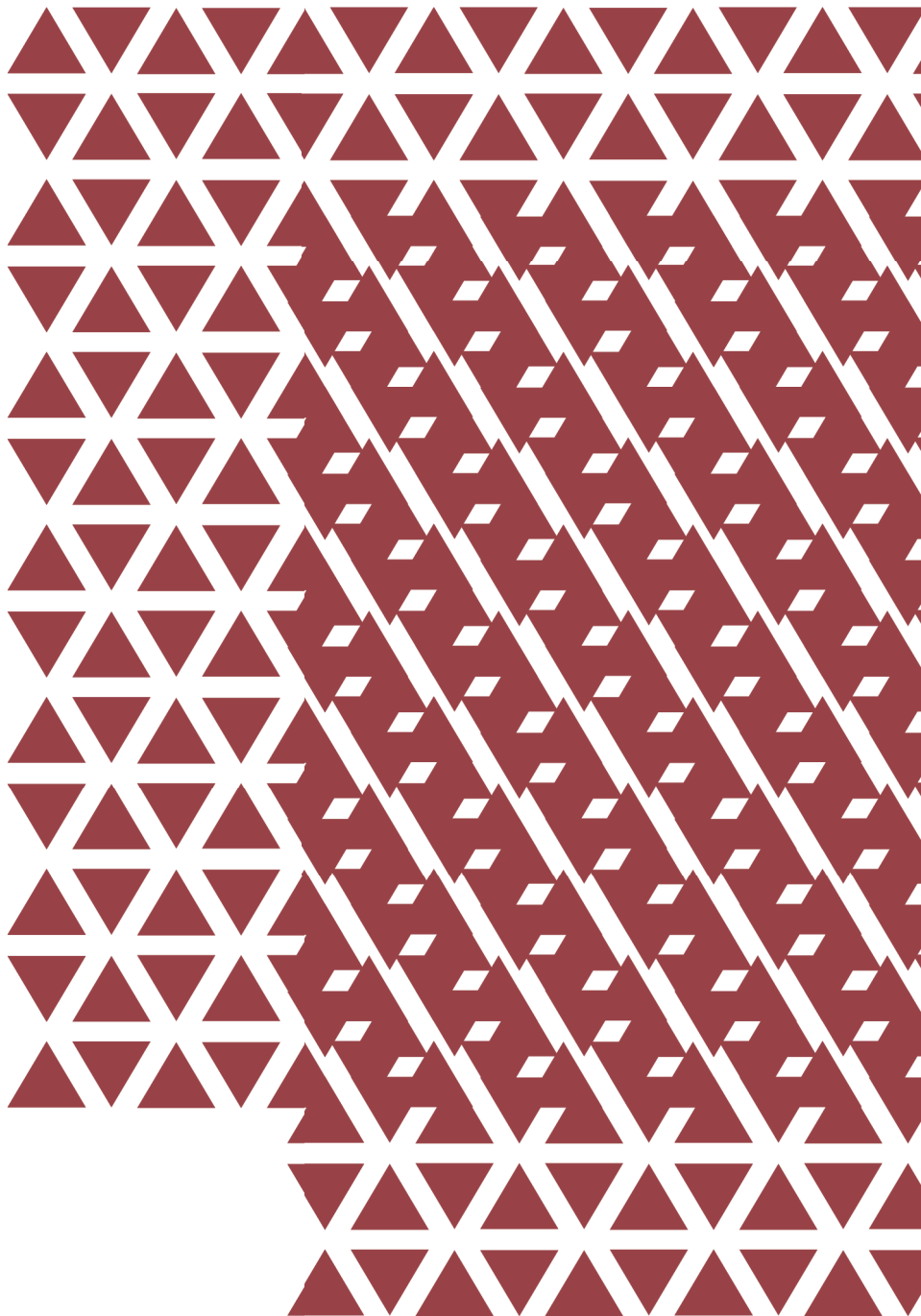
**Prilog 2: Sumarna uporedna
tabela studijskih programa**

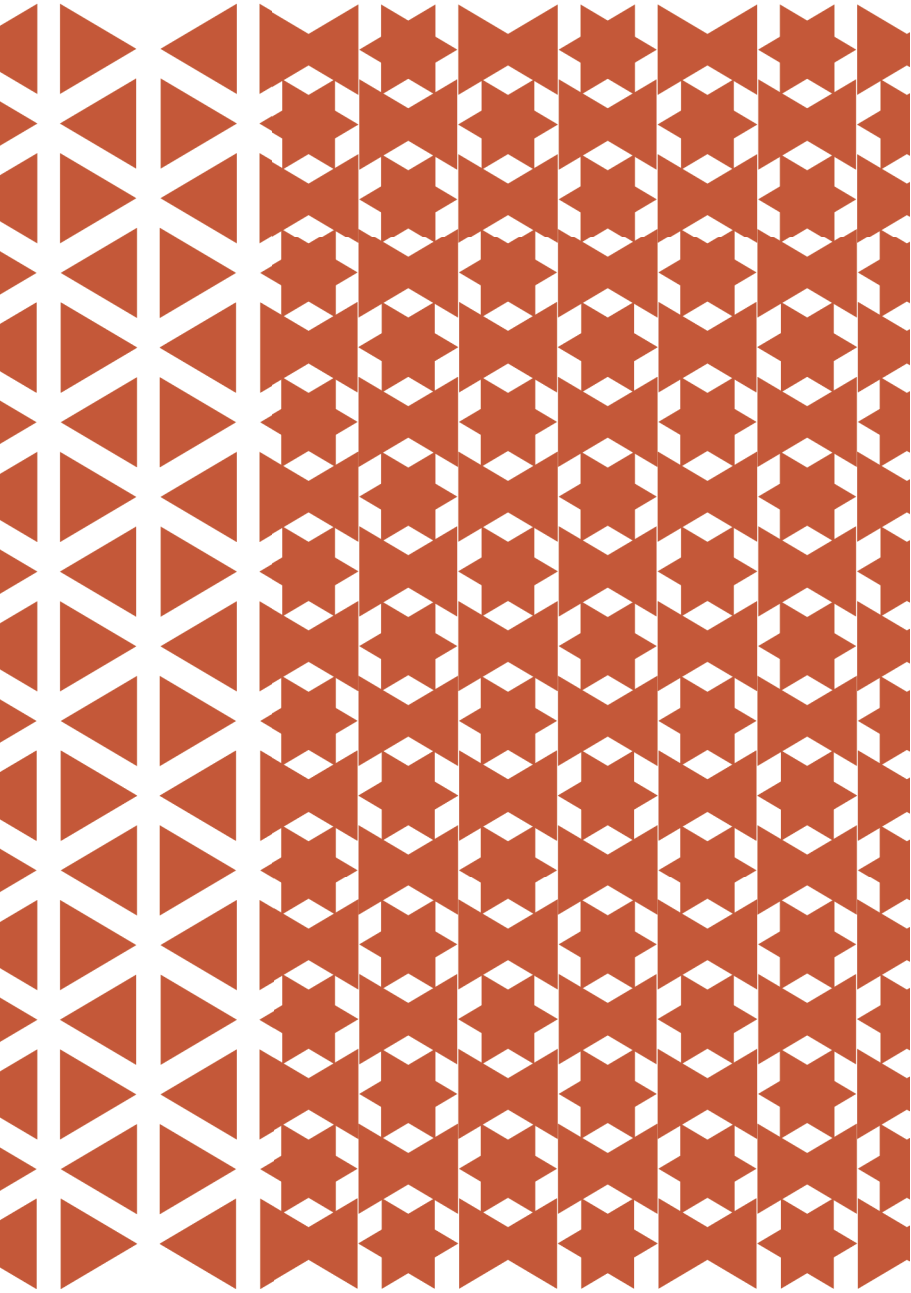
316

Islamska teologija	Zastupljenost na FIN-u 2019 (%)	Zastupljenost na univerzitetima sa jednim programom islamskih studija (%)	Zastupljenost na svim analiziranim programima (%)
Kiraet	7,27	5,90	5,97
Tefsir	9,09	7,77	9,56
Hadis	7,27	9,85	13,91
Akaid, tesavvuf, RS i KR	12,7	12,01	11,06
Fikh	10,9	12,40	15,60
Islamska civilizacija	7,27	8,92	7,62
Lokalna historija, jezik, ...	1,82	2,30	2,18
Islamska filozofija, Etika	7,27	3,19	2,11
Opća filozofija	3,64	2,45	2,64
Filologija Kur'ana/ Arapski	7,27	8,34	6,67
Religijska pedagogija	5,45	4,82	2,61
Engleski/strani jezik	3,64	2,16	3,33
Opći predmeti	1,82	11,58	9,72
Praksa (imamska ili pedag.)	7,27	2,30	1,30
Imamet, da've, hatabet	5,45	0,93	2,70
Psihologija	1,82	2,30	1,43
Sociologija	0	1,01	0,79
Diplomski	0	1,77	0,81

Prilog 4: Grafikon „Disciplinarna struktura islamskih studija“







Prikazi knjiga

Nedim Begović, *Sloboda religije u islamskom pravu i sistemu ljudskih prava Ujedinjenih nacija* (Sarajevo: El-Kalem, Fakultet islamskih nauka, 2023), 163 str.

Tokom 2023. godine u izdanju El-Kalema i Fakulteta islamskih nauka objavljena je knjiga *Sloboda religije u islamskom pravu i sistemu ljudskih prava Ujedinjenih nacija* autora Nedima Begovića. Nedim Begović je vanredni profesor islamskog prava i jurisprudencije te prodekan za kvalitet na Univerzitetu u Sarajevu – Fakultetu islamskih nauka. Autor je i koautor više djela, od kojih izdvajamo: *Law, State and Religion in Bosnia and Herzegovina* (London, New York: Routledge, 2021), *Vjerska sloboda i muslimanske manjine u Evropi* (Sarajevo: El-Kalem, 2015), *Doprinos Mehmeda Alija Čerimovića šerijatsko-pravnoj nauci u BiH* (El-Kalem: Sarajevo, 2007). Begović je i autor priloga objavljenih u godišnjacima *Yearbook of Muslims in Europe* (Leiden: Brill, 2019, 2020), *European Islamophobia Report 2015* (Ankara: SETA: Foundation for Political, Economic and Social Research, 2016), *Sekularnost i religija: BiH i regija* (Sarajevo: Fondacija Centar za javno pravo, 2015).

Aktuelnost islamskog prava

Raspad Jugoslavije i izgradnja nezavisne Bosne i Hercegovine označili su prelazak sa socijalističke pravne kulture na evropsko-kontinentalni pravni sistem. Posljedica ove transformacije je i povratak religije u javni život. Ali, nije to slučaj samo s bivšim socijalističkim zemljama, i u drugim dijelovima svijeta, unatoč predviđanjima teorije sekularizacije, religija je oživjela. Tome posebno svjedoče i treće generacije muslimanskih imigranata na Zapadu. Dobrim dijelom asimilirane porodice dobijaju nove

naraštaje koji tragaju za vlastitim identitetima, vraćaju se osnovnim izvorima šerijatskog prava, nastoje svoj život urediti u skladu s vjerskim učenjima istovremeno ostajući dobri građani svojih zemalja. Poštovanje religijskog i građanskog za njih je stil života.

U kontekstu Bosne i Hercegovine i njene turbulentne prošlosti, sloboda religije je postala pretpostavka oživotvorenju ostalih ljudskih prava, te dugoročnom i stabilnom miru na ovim prostorima. Koncept multikulturalnosti i opterećenost ratnim dešavanjima i trideset godina nakon etničkog čišćenja i genocida u našoj zemlji bivaju predmet sudskih odluka u kojima se omogućava ili ograničava sloboda vjere ili uvjerenja, odnosno njeno izražavanje. S obzirom na to, u javnosti se mnogo govorilo o predmetima Mujanović i Hamidović.

Dakle, ova knjiga je motivirana istinskom potrebom društva, ali i pravnog sistema, da se upoznamo s međunarodnim i nacionalnim standardima zaštite slobode religije. Tome posebno doprinosi činjenica da naše sudstvo u svojoj praksi apsolutno zanemaruje Međunarodni pakt o građanskim i političkim pravima kao i Opći komentar br. 22 spomenutog pakta, a o kojima autor iscrpno govori. Samo na spomenuti način može se osigurati mirna koegzistencija različitih vjerovanja u pluralnom društvu.

Sveobuhvatnost u radu profesora Begovića

Važnost ove knjige ogleda se u činjenici da ona nudi iscrpnu analizu osam komponenti koje čine normativno jezgro međunarodno priznatog prava čovjeka na slobodu vjere ili uvjerenja, a što uključuje unutrašnje i vanjske slobode, nenametanje religije ili uvjerenja, nediskriminaciju u ostvarivanju slobode religije, prava roditelja ili staratelja, institucionalni aspekt slobode religije i dopuštenost ograničenja vanjske slobode, i to sve koristeći se komparativnom analizom islamskog prava i sistema ljudskih prava Ujedinjenih nacija.

Također, koristeći komparaciju *point by point* pri objašnjenju osnovnih pojmova pravo, sloboda i religija, profesor Begović daje pregled procesa usvajanja najvažnijih dokumenata o ljudskim pravima: Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima, Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima, Međunarodnog pakta o ekonomskim, socijalnim i kulturnim pravima, Općeg komentara br. 22 člana 18. Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima i Deklaracije Ujedinjenih nacija o eliminaciji svih oblika netolerancije ili diskriminacije zasnovane na religiji ili uvjerenju.

Indikativno je da su različite kršćanske crkve kao i Komisija crkava za međunarodne poslove, kao jedina nevladina organizacija koja je u to vrijeme bila formalno akreditirana pri Ujedinjenim nacijama, utjecale na značajna rješenja. Ovakav stav može se objasniti činjenicom da Evropski sud za ljudska prava, ali i drugi strazburški organi, nerado priznaju važnost vjerskih praksi koje nisu prisutne ili nemaju naročit značaj u kršćanstvu, a čiji članovi dolaze uglavnom iz zemalja u kojima dominira kršćanska religija. Stoga profesor u svojim redovima ne štedi rad suda. Štiteći moralne standarde koji se poistovjećuju s vjerskim osjećanjima većine, odnosno manjine prema kojoj postoje simpatije (što znači kršćana), Evropski sud za ljudska prava nerijetko postupa s elementima diskriminacije.

Kada je riječ o konceptu slobode religije u islamskom pravu, autor se referira na osnovne izvore islama: Kur'an i sunnet, državničku praksu prve četverice halifa, tradicionalnu i modernu islamsku pravnu teoriju te muslimanske dokumente o ljudskim pravima iz XX stoljeća. Ovim stilom, profesor Begović ističe jasnu razliku između Šerijata kao transcendentnog, svevremenskog, objavljenog prava koje nije moguće mijenjati i fikha kao ljudskog razumijevanja i tumačenja Božijeg prava. Autor jasno ističe potrebu cjelovitog sagledavanja tematike ljudskih prava u islamu, kako u tradicionalnoj tako u modernoj misli, a kako bi se izbjegla zamka ahistoričnog i izvankontekstualnog pristupa koji ne razlikuje univerzalna načela i njihovu

historijsku manifestaciju u određenim formama i koji odbija da islamske principe dovede u vezu s kontekstom u kojem se oni primjenjuju.

Ovo je odgovor na današnje, gotovo ekskluzivno neoslavljanje islamske misli na reformističke muslimanske autore i poznata imena savremene nauke šerijatskog prava. Uzimanjem u obzir rasprave i stajališta autora različitog savremenog islamskog spektra, od tradicionalista do reformista, autor nudi čitaocu mogućnost da izvede zaključke koji će biti objektivni. Moderna literatura o islamu i ljudskim pravima daje aktuelan i pravovremen odgovor na moderni koncept slobode religije i uvjerenja, sadržan u međunarodnim dokumentima o ljudskim pravima i ustavnom pravu većine država u svijetu.

Autor analizira i Univerzalnu deklaraciju o ljudskim pravima i Kairsku deklaraciju o ljudskim pravima u islamu, te bez imalo dvojbe daje svoj kritički osvrt na loša rješenja ovih dokumenata. Tako navodi da je Kairska deklaracija kao najvažniji dokument ove vrste u muslimanskom svijetu proklamirala jednakost svih ljudi u pogledu temeljnog ljudskog dostojanstva, temeljnih obaveza i odgovornosti, bez ikakve diskriminacije na osnovu rase, boje, jezika, spola, religijskog ubjeđenja, političke pripadnosti, društvenog statusa i slično. Istovremeno, ona nije proklamirala jednakost prava ljudi koja proizlazi iz jednakosti u dostojanstvu, čime je propustila na adekvatan način afirmirati pravo na slobodu religije u svjetlu islamskih izvora, Kur'ana i sunneta.

Kompatibilnost šerijatskog i sekularnog prava?

Poseban akcenat profesor Begović stavlja na ona pitanja koja izazivaju najveću pažnju, poput koncepata *dhimme* i apostazije, odnosno slobode promjene religije. Osim tradicionalnih rješenja, argumentirajući rješenja savremenih muslimanskih autora, profesor nudi novu perspektivu i izvodi zaključak da su ljudska prava u sistemu Ujedinjenih nacija i islamu kompatibilna.

Stoga, sloboda religije u ova dva sistema podrazumijeva: slobodu izbora vjere, uključujući i pravo promjene vjere, slobodu njenog izražavanja, uključujući i nereligijska uvjerenja. Ovim su otvorena nova vrata idžtihada od strane modernista, te su pitanja koncepta *dhimme* i apostazije u potpunosti drugačije regulirana.

Poređenjem standarda zaštite ljudskih prava u islamu i u sekularnom uređenju, profesor Begović je dokazao da je Šerijat itekako kompatibilan sa savremenim načinom života i međunarodnim dokumentima o ljudskim pravima. To je jedna od praktičnih važnosti ove knjige, jer ne zaboravimo da je Vijeće Evrope 2019. godine usvojilo Rezoluciju 2253 kojom konstatira da načela islama nisu kompatibilna s ljudskim pravima. Koristeći se oštrim tonom koji nije dobrodošao u nauci komparativnog prava, njeni autori ne vrše analizu onako kako je to uradio profesor Begović, već ekskluzivno, koristeći tradicionalna rješenja i stavove većinski nemuslimanskih autora, govore o esencijalnoj suprotnosti islama i ljudskih prava.

Stoga, djelo profesora Begovića, koje obiluje izvorima na bosanskom, engleskom i arapskom jeziku, uz iznošenje stavova velikog broja muslimanskih pravnika daje jedan objektivni prikaz pitanju slobode religije i doprinosi nauci šerijatskog, sekularnog i komparativnog prava. Ova knjiga može biti temelj i vodič profesorima, istraživačima, studentima, sudijama, muslimanima, nemuslimanima, kao i običnim građanima, koji žele misliti svojom glavom, neopterećeni narativom koji preuzima Zapad u atmosferi rastuće islamofobije.

Dr. Amila Svraka-Imamović

Viša asistentica na Pravnom
fakultetu Univerziteta u Sarajevu

Jusuf Ramić, *Obrazovne institucije Islamske zajednice u Jugoslaviji*, Connectum, Sarajevo, 2023, 120 str.

Ideja i nastanak djela *Obrazovne institucije Islamske zajednice u Jugoslaviji*, kako ističe autor, emeritus Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu, prof. dr. Jusuf Ramić, potaknuti su i na svojevrsan način oblikovani intervjuom Husein-ef. Đoze u egipatskom časopisu *Mimberul-islami* iz 1971. godine. Ovo je posljednje u nizu njegovih značajnih filoloških i historiografskih djela. Sastoji se od četiri poglavlja praćena zaključnim razmatranjima i prilogima.

U prvom poglavlju, Ramić pruža uvid ne samo u Đozin intervju u kojem se arapska javnost izvještava o aktivnostima Islamske zajednice u Jugoslaviji nego i u složenost svakovrsnih prilika u kojima ona egzistira, i to iz perspektive aktivnoga sudionika najznačajnijih zbivanja. Počevši od Drugog svjetskog rata, preko pokreta nesvrstanih 1955, blokovske podjele, neuspjelog islamskog pakta, pa sve do različitih degenerativnih talasa što u tim trenucima prožimaju svjetsku geopolitičku scenu, autor u ovome poglavlju, oslanjajući se i na Đozino svjedočanstvo iznijeto u intervjuu, vješto sažima svu kušnju prekretnice – „najdelikatnijeg stadija“, što ga je svijet proživljavao kroz svoju povijest.

U svome intervjuu u *Mimberul-islami* Đozo se između ostalog bavi i pitanjem prijevoda Kur'ana na tadašnji srpskohrvatski jezik. Budući da ovo pitanje spada u uži naučno-istraživački interes emeritusa Ramića, jasno je da mu se u recima što slijede posvećuje posebna pažnja, i to kao temi drugoga poglavlja. Objekt njegovog razmatranja primarno je projekat prvog izravnog prijevoda Kur'ana s arapskog na srpskohrvatski jezik. Nosilac ovoga projekta bilo je Vrhovno islamsko starješinstvo, a autor prijevoda Husein-ef. Đozo. Projekat, nažalost, nije priveden kraju, a predmet razmatranja bila su prva i jedina četiri prevedena džuzua. Ovdje je značajno istaći da Ramić uspijeva napraviti vezu između „velikih loža“ tadašnje svjetske scene i prvog izravnog prijevoda, odnosno njihova utjecaja na taj prijevod. Predmet razmatranja u ovome poglavlju je i Pandža-Čaušević

prijevod, ali i prijevod Kur'ana na srpskohrvatski jezik Besima Korkuta, inače drugi izravni prijevod na našim prostorima. Valja istaći da su krajnje ilustrativni i pažnje vrijedni i predočeni tok zbivanja vezanih za Korkutov prijevod i široko autorovo umijeće lingvo-stilističkog pristupa kojim podržava, ističe ili pak kritikuje određene prijevodne ekvivalente u gore spomenutim prijevodima.

Kroz prizmu lingvostilistike, Ramić u ovome poglavlju razmatra leksičko i stvarno značenje određenih ajeta, poređenje i njegovo izbjegavanje u kontekstu prijevodnih ekvivalenata koji se odnose na svojstva Uzvišenog Allaha, specificiranje – ograničavanje jednoga pojma drugim, rimovanu prozu, promjenu načina izlaganja u tekstu Kur'ana, te povode objave Kur'ana i njihov utjecaj na prijevode.

Slijedom Đozinih odgovora u intervjuu iz 1971. god., autor se u trećem poglavlju osvrće na Islamski teološki fakultet u Sarajevu, zahvatajući period od njegova osnivanja 1977. god., pa do pridruživanja Univerzitetu u Sarajevu, 2004. god. Predstavljajući razvojni put Fakulteta, u posebnim odjeljcima osvrće se na nastavno-naučni kadar, intencionalni odlazak svršenika Gazi Husrev-begove medrese na studije u Kairo, dileme koje se javljaju u vezi s nazivom Fakulteta, nastavni plan i program, prvi nastavnički zbor, vannastavne aktivnosti, pitanje matičnosti arapskoga jezika, smještajni prostor, utemeljivače, društveni značaj i ulogu Fakulteta, te živu istraživačku djelatnost koju baštini od svoga osnivanja.

Ponukan još jednim od Đozinih odgovora u *Mimberul-islami*, četvrto poglavlje ovoga djela, ujedno i posljednje, Ramić naslovljava "Udruženje ilmije i pokret nesvrstanih zemalja". Uz temu definiranu naslovom, najviše prostora u ovome poglavlju autor je podredio arapskoj leksikografiji u općem smislu. Razlog tome leži u činjenici da je prvo izdanje *Arapsko-srpskohrvatskog rječnika* Teufika Muftića objavljeno, kako je i sam Đozo u predmetnom intervjuu najavio, 1973. godine, i to u izdanju Udruženja ilmije. Dio prostora – nekoliko veoma interesantnih crtica za sve

arabiste na našim prostorima, autor je svakako posvetio i prvom srpskohrvatsko-arapskom rječniku na našim prostorima, autora Hasana Kalešija i Kamila Buhija. Na posljednje stranice ove knjige kao dodatak je priložen Đozin intervju iz časopisa *Mimberul-islami*, iz 1971. god.

Za kraj ovoga prikaza, smatram da je, uz gore navedeno, posebno važno istaći dvije stvari. U posljednjem odjeljku ovoga poglavlja, autor govori o svojoj marljivo sastavljanoj i bržljivo čuvanoj privatnoj biblioteci. Među koricama knjige nije navedeno, ali je u vezi s ovim odjeljkom važno zabilježiti da je emeritus Ramić nedavno u cijelosti uvakufio tu biblioteku, i to upravo odgojno-obrazovnoj ustanovi u kojoj je proveo svoj radni vijek, Fakultetu islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu.

Ovo djelo osvjetljava jednu složenu kulturno-historijsku epohu u povijesti Islamske zajednice na našim prostorima, te kao takvo predstavlja prilog istraživanju i izučavanju i naše kulturne baštine. S tim u vezi, interesantno je spomenuti, a to mi je u jednom od usmenih razgovora i sam autor rekao, da se u sadržajnom smislu djelo moglo nazvati: Odgojno-obrazovne institucije Islamske zajednice u Jugoslaviji. Iz ugla arabistike, djelo je značajno i po tome što autor iz ugla svoje uže struke (jezik i književnost) iznosi niz utemeljenih stavova vezanih za pitanja prevođenja kur'anskog teksta, odnosno teoriju prevođenja u širem smislu.

Mr. Vedad Hurić
Viši asistent na Katedri
za filologiju Kur'ana