ZBORNIK RADOVA
ISLAMSKOG PEDAGOŠKOG FAKULTETA
U ZENICI

PROCEEDINGS
OF THE ISLAMIC PEDAGOGICAL FACULTY
IN ZENICA

I L U M

ZBORNIK RADOVA ISLAMSKOG PEDAGOŠKOG FAKULTETA U ZENICI
UDK/UDC 2 UDK/UDC 3 UDK/UDC 8
Godište 23, br. 23, Zenica, decembar 2025. ISSN 2637-1480 (Online)

Izdavač/ Publisher
Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici

Urednik/Editor-in-chief
Nihad Čamdžić

Sekretar/ Secretary of Editorial board
Emina Šarić-Krajišnik

Uredništvo/Editorial board
Muharem Adilović (BiH), Nihad Čamdžić (BiH), Safet Huseinović (BiH), Semir Rebronja (BiH), Esmir Halilović (BiH), Azemina Maglić (BiH), Muamer Neimarlija (BiH), Lidija Vujičić (Hrvatska), Mladen Vilotijević (Srbija), Omer Spahić (Malaysia), Safet Bektović (Norwey), Vedad Spahić (BiH)

Savjetodavni odbor/Advisory board
Adila Pašalić-Kreso (BiH), Ferid Muhić (Makedonija), Ahmet Temel (Turkiye), Ali Afrooz (Iran), Edgar Almen (Sweden), Edita Slunjski (Hrvatska), Emina Kopas-Vukašinović (Srbija), Izet Pajević (BiH), Kamar Oniah Kamaruzaman (Malaysia), Khosrow Bagheri Noaparast (Iran), Lino Veljak (Hrvatska), Mejra Softić (BiH), Mirko Blagojević (Srbija), Nusret Isanović (BiH), Oddbjørn Birger Leirvik (Norwey), Safvet Halilović (BiH), Šefik Kurdić (BiH), Šukrija Ramić (BiH), Emrullah Erul (Turkiye)

Adresa Redakcije/Contact
Bilmišće bb, 72000 Zenica
Tel/fax: 00387 32 402-919
E-mail: zbornik.ipf@unze.ba
Web: https://zripf.unze.ba/

Zbornik izlazi godišnje. Zbornik je indeksiran. Proceedings are indexed.

ISLAMSKI PEDAGOŠKI FAKULTET
UNIVERZITETA U ZENICI

ZBORNIK RADOVA

ISLAMSKOG PEDAGOŠKOG FAKULTETA
U ZENICI

Zenica, decembar 2025.

ISLAMIC PEDAGOGICAL FACULTY
OF THE UNIVERSITY IN ZENICA

PROCEEDINGS

OF THE ISLAMIC PEDAGOGICAL FACULTY IN ZENICA

Zenica, December 2025

SADRŽAJ

UVODNA RIJEČ

VJERSKE ZNANOSTI

Senad Ćeman
IZVORI, DEFINICIJE I USLOVI PRIMJENE NAČELA NUŽNOSTI (ḌARŪRA) U ISLAMSKOM PRAVU 1

Dženan Hasić
INTENCIJSKI TAFSĪR QUR'ĀNA (AL-TAFSĪR AL-MAQĀṢIDĪ) 25

Esmir M. Halilović
SADNICA NA KRAJU SVIJETA: ISLAMSKO-EGZISTENCIJALNA ETIKA POZNATOG HADISA MUHAMMEDA, A.S. 49

Hakija Kanurić
STATUS SNOVA U ŠERIJATU: METODOLOŠKI OKVIR I PRAVNA RELEVANTNOST 71

Hamdo Solo
KIRAETI U TEFSIRU AL-MUḤARRAR AL-WAĞĪZ IMAMA IBN ʿAṬIYYE 91

Eniz Patković
DANTE, ISLAM I EVROPSKI NARATIVI ISLAMOFOBIJE: KULTUROLOŠKA ANALIZA BOŽANSTVENE KOMEDIJE U SVJETLU ISLAMSKE ESHATOLOGIJE 109

Dženan Hasić i Mensur Valjevac
NEGATIVNI TIPOVI LJUDI O KOJIMA GOVORI ČASNI KUR'AN 125

Nihad Podžić
SAVREMENI NAPADI NA BUHARIJEV SAHIH 165

Safet Husejnović
POJMOVI FIKHU-L-HAREKE I FIKHU-L-EVRAK U TEFSIRSKIM DJELIMA SEJIDA KUTBA 183

Esmir M. Halilović
FENOMEN KUR'ANIZMA KAO IZAZOV HADISKIM ZNANOSTIMA? 195

SOCIJALNA ISTRAŽIVANJA

Marija Tomić i Brane Mikanović
SAMOPROCJENA NIVOA MORALNOG RAZVOJA UČENIKA OSNOVNE ŠKOLE U ODNOSU NA NJIHOV MATERIJALNI STATUS I LOKACIJU ŠKOLE 223

Aldina Leto i Anela Hasanagić
PROVJERA PSIHOMETRIJSKIH KARAKTERISTIKA SKALE ŽALOVANJA ZA KUĆNIM LJUBIMCIMA (PBQ- PET BEREAVEMENT SCALE) 241

Delila Ramić i Amina Pehlić
GOVORNE IGRE KAO INSTRUMENT PODSTICANJA RANOG GOVORNO-JEZIČKOG RAZVOJA DJECE 275

Delila Ramić i Amina Pehlić
FAKTORI RANOG GOVORNO-JEZIČKOG RAZVOJA DJECE 305

Lejla Žunić
TURISTIČKA PUTOVANJA U REFLEKSIJI EVROPSKE ISLAMSKO-KULTURNE DIMENZIJE 333

Ajdin Huseinspahić
UPITNOST POSTOJANJA BISKUPIJE U SREDNJOVJEKOVNOJ DRŽAVI BOSNI 361

Eldar Ćerim
TEORIJSKA I ISTRAŽIVAČKA MAKROPERSPEKTIVA SOCIJALNE PEDAGOGIJE 393

Eldar Ćerim i Ajdin Delić
PRIKAZ SLUČAJA MJERE NADZORA NAD OSTVARIVANJEM RODITELJSKOG STARANJA KAO PRILOG METODICI RADA SOCIJALNOG PEDAGOGA 407

JEZIK I KNJIŽEVNOST

Edina Solak, Mirza Bašić i Esma Meštrovac
ODNOSNO UVRŠTAVANJE TURSKIH INFINITNIH IMENSKIH SKUPINA U SASTAVU PROŠIRENIH GLAGOLSKIH ADVERBIJALA DOPUSNOGA ZNAČENJA 435

Aida Tarabar i Đelaludina Šukalić
ISTRAŽIVANJE O RELATIVNIM REČENICAMA U INŽINJERSKIM TEKSTOVIMA 467

Semir Rebronja
KASIDA MEHMEDA HANDŽIĆA O GAZI HUSREV-BEGU 487

Mejra Softić
O UČENJU I TRAJNOSTI ARAPSKOG JEZIKA U PROSVJEĆIVANJU NARODA BOSNE I HERCEGOVINE 507

RELIGIJSKA PEDAGOGIJA

Muamer Neimarlija
RELIGIJSKOPEDAGOŠKA KONCEPTUALIZACIJA LUKMANOVIH SAVJETA 533

CONTENTS

PREFACE

RELIGIOUS SCIENCES

Senad Ćeman
SOURCES, DEFINITIONS, AND CONDITIONS FOR THE APPLICATION OF THE PRINCIPLE OF NECESSITY (ḌARŪRA) IN ISLAMIC LAW 1

Dženan Hasić
THE MAQASID-BASED EXEGESIS (AL-TAFSIR AL-MAQASIDI) 25

Esmir M. Halilović
A SAPLING AT THE END OF THE WORLD: THE ISLAMIC–EXISTENTIAL ETHICS OF THE WELL-KNOWN HADITH OF MUHAMMAD (PBUH) 49

Hakija Kanurić
THE STATUS OF DREAMS IN SHARIA: METHODOLOGICAL FRAMEWORK AND LEGAL RELEVANCE 71

Hamdo Solo
QIRĀʾĀT IN THE TAFSIR AL-MUḤARRAR AL-WAĞĪZ OF IMAM IBN ʿAṬIYYA 91

Eniz Patković
DANTE, ISLAM, AND EUROPEAN NARRATIVES OF ISLAMOPHOBIA: A CULTURAL ANALYSIS OF THE DIVINE COMEDY IN THE LIGHT OF ISLAMIC ESCHATOLOGY 109

Dženan Hasić i Mensur Valjevac
THE NEGATIVE TYPES OF PEOPLE MENTIONED IN THE HOLY QUR'AN 125

Nihad Podžić
CONTEMPORARY ATTACKS ON AL-BUKHĀRĪ'S SAHIH 165

Safet Husejnović
THE CONCEPTS OF FIKHU-L-HAREKE AND FIKHU-L-EVRAK IN THE TAFSIR WORKS OF SAYYID QUTB 183

Esmir M. Halilović
THE PHENOMENON OF QURANISM AS A CHALLENGE TO HADITH SCIENCES? 195

SOCIAL RESEARCH

Marija Tomić i Brane Mikanović
SELF-ASSESSMENT OF THE LEVEL OF MORAL DEVELOPMENT AMONG PRIMARY SCHOOL STUDENTS IN RELATION TO THEIR MATERIAL STATUS AND SCHOOL LOCATION 223

Aldina Leto i Anela Hasanagić
ASSESSMENT OF THE PSYCHOMETRIC PROPERTIES OF THE PET BEREAVEMENT SCALE (PBQ) 241

Delila Ramić i Amina Pehlić
SPEECH GAMES AS AN INSTRUMENT FOR ENHANCING EARLY LANGUAGE DEVELOPMENT IN CHILDREN 275

Delila Ramić i Amina Pehlić
FACTORS OF EARLY LANGUAGE DEVELOPMENT IN CHILDREN 305

Lejla Žunić
TOURISM TRAVELS IN REFLECTION OF EUROPEAN ISLAMIC-CULTURAL DIMENSION 333

Ajdin Huseinspahić
THE QUESTION OF THE EXISTENCE OF THE BISHOP IN THE MEDIEVAL STATE OF BOSNIA 361

Eldar Ćerim
THE THEORETICAL AND RESEARCH MACROPERSPECTIVE OF SOCIAL PEDAGOGY 393

Eldar Ćerim i Ajdin Delić
CASE STUDY OF THE SUPERVISORY MEASURE OVER THE EXERCISE OF PARENTAL CARE AS A CONTRIBUTION TO THE METHODOLOGY OF SOCIAL PEDAGOGUE WORK 407

LANGUAGE AND LITERATURE

Edina Solak, Mirza Bašić & Esma Meštrovac
RELATIVE INTEGRATION OF TURKISH INFINITIVE NOMINAL GROUPS WITHIN THE STRUCTURE OF EXTENDED VERBAL ADVERBIALS OF CONCESSIVE MEANING 435

Aida Tarabar & Đelaludina Šukalić
A RESEARCH INTO RELATIVE CLAUSES IN ENGINEERING TEXTS 467

Semir Rebronja
MEHMED HANDŽIĆ'S QASIDA ON GAZI HUSREV-BEG 487

Mejra Softić
ON THE LEARNING AND PERMANENCE OF THE ARABIC LANGUAGE IN THE ENLIGHTENMENT OF THE PEOPLE IN BOSNIA AND HERZEGOVINA 507

RELIGIOUS EDUCATION

Muamer Neimarlija
RELIGIOUSPEDAGOGICAL CONCEPTUALIZATION OF LUKMAN'S ADVICES 533

UVODNA RIJEČ

Poštovani čitaoci,

dvadeset i treći broj Zbornika radova Islamskog pedagoškog fakulteta Univerziteta u Zenici nalazi se pred vama i donosi 23 znanstvena i stručna rada. S ponosom ističemo da je po prvi put kompletan proces prijave radova, recenzije, produkcije i publiciranja Zbornika radova IPF-a u Zenici urađen u sklopu Opus Journal Platforme, koja pruža inovativno, fleksibilno, efikasno i lako pretraživo iskustvo objavljivanja znanstvenih radova kroz najnapredniju tehnologiju. Zbornik radova dobio je i novu web-stranicu (https://zripf.unze.ba/) koja autorima i recenzentima omogućava pojednostavljen proces podnošenja i praćenja rukopisa, optimiziranje uredničkih tokova rada radi veće efikasnosti, optimiziranje radova za online prikaz te povećanu vidljivost sadržaja. Potrebno je naglasiti da je Opus Journal Platforma integrisana s CrossRef Cited-by uslugom, što će u budućnosti radovima objavljenim u našem Zborniku osigurati povećanu vidljivost i omogućiti praćenje citiranosti, te pružiti neposredan i sveobuhvatan uvid u utjecaj istraživanja i poboljšati iskustvo autora.

Radovi u ovom broju Zbornika strukturirani su u četiri poglavlja: ***Vjerske znanosti, Socijalna istraživanja, Jezik i književnost i Religijska pedagogija***.

U poglavlju ***Vjerske znanosti*** nalazi se deset radova. Rad Senada Ćemana sistematizira načelo nužnosti (*ḍarūra*) u uṣūl al-fiqhu, pojašnjavajući njegove definicije, izvore i uvjete primjene, zatim nudi metodološki okvir za procjenu odstupanja od opće norme radi zaštite ključnih šerijatskih vrijednosti. U radu se kroz dva savremena primjera provjerava praktična primjena predloženog protokola i izvodi se zaključak da ispravno korištenje načela nužnosti omogućava odgovornu i fleksibilnu primjenu islamskog prava u savremenom kontekstu. Rad Dženana Hasića razmatra intencijski tefsir (*al-tafsīr al-maqāṣidī*), to jest pristup tumačenju Kur'ana koji se fokusira na njegove univerzalne ciljeve i vrijednosti, a ne samo na pravne propise. Savremeni autori razvili su ovaj pristup kako bi Kur'an dao relevantne odgovore na

savremene izazove, ističući da klasični tefsiri često ne nude rješenja za nova pitanja. Intencijski tefsir nastoji sistematizirati ciljeve Kur'ana i povezati ih s individualnim i društvenim boljitkom. Rad daje uvod u ovaj pristup, opisuje njegov historijski razvoj i naglašava potrebu njegove obnove u savremenom kontekstu. Esmir Halilović u svome radu analizira hadis o sadnji sadnice pred Sudnjim danom, ističući njegovu poruku o moralnoj odgovornosti i djelovanju čak i u krajnjoj neizvjesnosti. Kroz islamsku etiku, ekološku svijest i savremenu psihologiju, tekst naglašava simboliku sadnje sadnice kao otpora haosu, očuvanja smisla i istrajnosti u dobru. Hadis se tumači kao poziv na red, odgovornost i pozitivno djelovanje uprkos globalnim krizama i osjećaju besmisla u savremenom čovječanstvu. Hakija Kanurić govori o važnosti i ulozi snova u islamskoj pravnoj i duhovnoj tradiciji, kako su predstavljeni u Kur'anu i sunnetu. Posebno se razmatra njihova autoritativnost i pitanje mogu li snovi biti osnova za šerijatskopravne propise. Objašnjavaju se vrste snova, stavovi učenjaka, područja u kojima postoji slaganje i neslaganje, te argumenti različitih mišljenja. Na kraju se ističu slučajevi u kojima je oslanjanje na snove opravdano prema islamskim izvorima. Rad Hamde Solo prikazuje porijeklo, odrastanje i ličnost imama Ibn ʿAṭiyye, jednog od značajnih učenjaka muslimanske Andaluzije, čije je obrazovanje oblikovala porodična i šira naučna sredina tog vremena. Istaknuti su brojni pohvalni komentari učenjaka o njegovom tefsiru. Središnji dio rada analizira njegovu metodologiju u korištenju kiraeta u djelu *al-Muḥarrar al-wağīz*, uključujući njegov stav prema različitim vrstama kiraeta, način njihovog navođenja i način argumentacije. Eniz Patković istražuje rane kulturne i književne temelje islamofobije u evropskoj tradiciji, s posebnim osvrtom na Danteovu Božanstvenu komediju. Analizira prikaz Poslanika Muhammeda, a.s., i Alije, r.a., u osmom krugu pakla, uz razmatranje historijskog, teološkog i književnog konteksta. Poseban fokus stavljen je na utjecaj srednjovjekovne kršćanske misli i moguće veze s islamskom eshatološkom literaturom. Rad ukazuje na formiranje kulturnih stereotipa o islamu i njihove posljedice u evropskoj imaginaciji. U radu Dženana Hasića analizirani su negativni tipovi ljudi opisanih u Kur'anu, uključujući nevjernike, krivovjernike, politeiste, licemjere i grešnike. Kur'anski prikazi ovih ljudi imaju psihološku i moralnu

funkciju – usmjeriti čovjeka na pravi put i razviti njegovu svijest. Poseban fokus stavljen je na kufr (apsolutno nevjerovanje), širk (mnogoboštvo) i nifak (licemjerstvo), te kazne koje ih očekuju na ahiretu. Nihad Podžić u svom radu analizira hadis kao ključni izvor islama uz Kur'an. Poseban fokus stavljen je na Buharijev Sahih, najvjerodostojniju zbirku hadisa, koju većina islamskih učenjaka smatra autentičnom. Rad također analizira savremene kritike ove zbirke i daje odgovore stručnjaka, zaključujući da su osporavanja neosnovana i da vjerodostojnost Buharijevih hadisa ostaje neupitna. Safet Husejnović u svom radu obrađuje stav Sejida Kutba o fikhu, posebno njegove pojmove *fikhu-l-hareke* (dinamički fikh) i *fikhu-l-evrak* (fikh na papiru). Kutb smatra da se Kur'an može ispravno razumjeti samo kroz djelovanje i društveni angažman, a ne kao apstraktna teorija. U radu se navode kritike upućene Kutbu i daju odgovori koji pokazuju da su prigovori pretjerani i često zasnovani na nerazumijevanju konteksta u kojem je autor pisao. Esmir Halilović analizira kur'anizam – pokret koji priznaje samo Kur'an kao izvor propisa i odbacuje hadis. Prikazuje njegov historijski razvoj, ključna uvjerenja i prigovore hadiskoj tradiciji. Izlažu se i stavovi savremenih kur'anista te odgovori klasičnih učenjaka hadisa.

U poglavlju ***Socijalna istraživanja*** nalazi se osam radova. Autori Marija Tomić i Brane Mikanović u svom radu predstavili su istraživanje na uzorku od 1203 učenika u Banjoj Luci koje je pokazalo da materijalni status porodice ne utiče značajno na samoprocjenu moralnog razvoja učenika. Moralna znanja i uvjerenja ostala su ujednačena bez obzira na ekonomske razlike. Utvrđeno je, međutim, da učenici iz gradskih škola postižu viši nivo moralnog razvoja od onih iz prigradskih škola. Razlika može biti posljedica različitih socijalnih i obrazovnih uslova u tim sredinama. Aldina Leto i Anela Hasanagić istražile su psihometrijske karakteristike skale žalovanja za kućnim ljubimcima PBQ na uzorku od 122 ispitanika. Nakon provedenih analiza, zadržano je 16 čestica koje su se grupisale u tri faktora – tugu, ljutnju i krivnju. U radu su autorice ukazale na činjenicu da snažna emotivna veza između čovjeka i ljubimca objašnjava dubinu tuge i naglašava potrebu za razumijevanjem i podrškom. Delila Ramić i Amina Pehlić istražuje značaj govornih igara u ranom govorno-jezičkom razvoju djece kroz kvalitativne intervjue sa stručnjacima.

Rezultati pokazuju da govorne igre imaju višestruke razvojne koristi – od jezičkih i kognitivnih do socijalno-emocionalnih. Isti autori u drugom radu razmatraju mišljenja stručnjaka o faktorima koji oblikuju rani govorno-jezički razvoj djece. Naglašavaju da biološke predispozicije predstavljaju temelj razvoja, ali presudan utjecaj imaju porodična komunikacija i kvalitet interakcija u vrtiću. Bilingvizam ne smatraju rizikom ako je okruženje stabilno i komunikacijski bogato. U radu je istaknuta potreba za stvaranjem svakodnevnih govornih situacija i stručnom podrškom odgajateljima.

Lejla Žunić u radu napisanom na engleskom jeziku analizira kulturne i islamsko-religijske dimenzije turističkih putovanja, ističući njihove duhovne, društvene i obrazovne koristi. Kroz komparativnu analizu autorica izdvaja ključne vrijednosti putovanja, posebno njihovu ulogu u duhovnom napretku muslimana. Posebna pažnja posvećena je pravima i mogućnostima muslimanki u turizmu. Primjeri navedeni u radu pokazuju kako putovanja mogu snažno utjecati na pojedinca i jačati društvenu koheziju. Huseinspahić Ajdin predstavlja i analizira razvoj vjerskog života u Bosni i Humu nakon doseljavanja Slavena, ističući složenu smjenu i preplitanje starosjedilačkih kultova i kasnoantičkog kršćanstva. Analizirana su oprečna historiografska tumačenja o postojanju Bosanske biskupije i uloga Crkve bosanske. Rad ukazuje na specifičnu viševjersku koegzistenciju bosanskog prostora, posebno nakon uspostave osmanskog millet sistema. Eldar Ćerim daje uvod u analizu stanja i perspektiva socijalne pedagogije u EU i Bosni i Hercegovini, naglašavajući potrebu za njenim jačim razvojem i društvenim utjecajem. Ističe se da socijalna pedagogija i srodne pomagačke struke u BiH nisu ostvarile značajne teorijske i istraživačke iskorake. Autor zagovara paradigamsku promjenu koja bi osnažila odgojno-obrazovne i socijalne politike te odbacila modele koji obespravljuju ranjive skupine. Eldar Ćerim i Ajdin Delić u svome radu predstavljaju slučaj primjene mjere nadzora nad ostvarivanjem roditeljskog staranja, propisane Porodičnim zakonom FBiH radi zaštite prava i interesa djeteta.

Poglavlje ***Jezik i književnost*** čine četiri rada. Edina Solak, Mirza Bašić i Esma Meštrovac analizirali su gramatičke i značenjske osobine turskih proširenih glagolskih adverbijala

dopusnog značenja koji nastaju uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina. Istraživanje obuhvata dvije vrste ishodišnih rečenica – glagolske i imenske – te načine njihove preoblike u dopusne adverbijalne konstrukcije. U oba poglavlja turske konstrukcije porede se sa značenjski srodnim strukturama u bosanskom jeziku. Analiza doprinosi boljem razumijevanju i kvalitetnijem prevođenju ovih turskih sintaktičkih obrazaca. Rad Aide Tarabar i Đelaludine Šukalić, napisan na engleskom jeziku, kontrastira upotrebu relativnih rečenica u inženjerskim tekstovima na engleskom i B/H/S jeziku, analizirajući korpus iz časopisa Mašinstvo. Restriktivne relativne rečenice dominiraju u oba potkorpusa, uz sličan izbor relativizatora. Prevod ipak otkriva razlike, naročito učestalu upotrebu reduciranih relativnih rečenica u engleskom za različite B/H/S izraze. Nalazi nude korisne smjernice za ESP nastavu, s obzirom na nedostatak kontrastivnih analiza u ovoj oblasti. Semir Rebronja analizira Handžićevu kasidu posvećenu Gazi Husrev-begu, napisanu u duhu klasične arapske poezije prilagođene osmansko-bošnjačkom kontekstu. Pjesma kroz trodijelnu strukturu slavi Bosnu, veliča Husrev-begov lik i djelo te završava duhovnom refleksijom i dovom. Istaknuta je bogata stilistika – metafore, hiperbole, intertekstualnost i tradicionalni motivi časti i junaštva. Mejra Softić naglašava važnost njegovanja kulture sjećanja te ističe viševjekovni utjecaj arapskog jezika na duhovni, društveni i kulturni život u Bosni i Hercegovini. Kroz dijahroni pregled prikazuju se institucionalni okviri, programi i metode poučavanja arapskog jezika na različitim obrazovnim nivoima. Ističu se njegove kulturno-civilizacijske vrijednosti, ali i savremeni izazovi u učenju jezika.

U poglavlju ***Religijska pedagogija*** predstavljen je jedan rad. Muamer Neimarlija proučava savjetovanje kao nenametljiv, ali djelotvoran religijskopedagoški metod, zasnovan na slobodi ljudskog srca kao osnovi odgoja. Kroz analizu kur'anskog poglavlja Lukman identifikuju se ključni odgojni koncepti važni za razvoj djece i mladih. Istraživanje, utemeljeno na hermeneutici i teorijskoj analizi, izdvojilo je mudrost, odgovornost, društveni ambijent i komunikaciju kao centralne elemente. Fokus je na povezanosti savjetodavnog pristupa i efektivnog odgoja.

Zahvaljujemo svim saradnicima, autorima i recenzentima koji su svojim radom osigurali kontinuitet izlaska Zbornika, kao i članovima Uredništva i Savjetodavnog odbora.

Zenica, 28. novembar 2025.

Urednik
Doc. dr. Nihad Čamdžić

PREFACE

Dear readers,

The twenty-third issue of the Proceedings of the Islamic Pedagogical Faculty of the University of Zenica is before you, presenting 23 scientific and professional papers. We proudly emphasize that, for the first time, the entire process of paper submission, review, production, and publication of the IPF Proceedings in Zenica has been carried out within the Opus Journal Platform, which provides an innovative, flexible, efficient, and easily searchable experience for publishing scientific papers using state-of-the-art technology. The Proceedings have also received a new website (https://zripf.unze.ba/), which enables authors and reviewers to benefit from a simplified process of submitting and tracking manuscripts, optimized editorial workflows for greater efficiency, optimization of papers for online viewing, and enhanced visibility of the content. It is important to note that the Opus Journal Platform is integrated with the CrossRef Cited-by service, which will ensure increased visibility and citation tracking for future papers published in our Proceedings, provide direct and comprehensive insight into the impact of research, and improve the authors' experience.

The papers in this issue of the Proceedings are organized into four articles: ***Religious Sciences, Social Research, Language and Literature, and Religious Pedagogy***.

In the chapter ***Religious Sciences***, there are ten papers. Senad Ćeman's paper systematizes the principle of necessity (ḍarūra) in 'uṣūl al-fiqh', explaining its definitions, sources, and conditions of application, and then offers a methodological framework for assessing deviations from the general norm in order to protect key Shariah values. Through two contemporary examples, the paper examines the practical application of the proposed protocol and concludes that the proper use of the principle of necessity enables a responsible and flexible application of Islamic law in the modern context.

Dženan Hasić's paper discusses intentional exegesis (al-tafsīr al-maqāṣidī), an approach to interpreting the Qur'an that focuses on its universal objectives and values rather than merely on legal rulings. Contemporary authors have developed this approach to

ensure that the Qur'an provides relevant answers to modern challenges, noting that classical exegeses often fail to offer solutions to new issues. Intentional exegesis seeks to systematize the objectives of the Qur'an and connect them to individual and social well-being. The paper offers an introduction to this approach, describes its historical development, and emphasizes the need for its revival in the contemporary context. In his paper, Esmir Halilović analyzes the hadith about planting a sapling before the Day of Judgment, highlighting its message regarding moral responsibility and action even in the face of extreme uncertainty. Drawing from Islamic ethics, ecological awareness, and contemporary psychology, the text emphasizes the symbolism of planting a sapling as resistance to chaos, the preservation of meaning, and persistence in doing good. The hadith is interpreted as a call to order, responsibility, and positive action despite global crises and the modern human's sense of meaninglessness. Hakija Kanurić addresses the importance and role of dreams in the Islamic legal and spiritual tradition, as represented in the Qur'an and the Sunnah. The paper specifically considers their authority and whether dreams can serve as a basis for Shariah rulings. It explains the types of dreams, scholarly perspectives, areas of agreement and disagreement, and the arguments of various viewpoints. The paper concludes by highlighting cases in which reliance on dreams is justified according to Islamic sources.

Hamdo Solo's paper explores the origins, upbringing, and personality of Imam Ibn ʿAṭiyya, one of the prominent scholars of Muslim Andalusia, whose education was shaped by both his family and the broader scholarly environment of the time. Numerous praiseworthy comments by scholars about his Qur'anic exegesis are highlighted. The central part of the paper analyzes his methodology in the use of *qirāʾāt* in his work *al-Muḥarrar al-waǧīz*, including his stance toward different types of qirāʾāt, how he presents them, and his style of argumentation. Eniz Patković investigates the early cultural and literary foundations of Islamophobia in European tradition, with particular reference to Dante's Divine Comedy. He analyzes the depiction of the Prophet Muhammad (peace be upon him) and Ali (may God be pleased with him) in the eighth circle of hell, considering the historical, theological, and literary context. Special attention is given to the influence of medieval Christian

thought and possible connections to Islamic eschatological literature. The paper highlights the formation of cultural stereotypes about Islam and their consequences in European imagination. In Dženan Hasić's second paper, the negative types of people described in the Qur'an are analyzed, including disbelievers, deviants, polytheists, hypocrites, and sinners. The Qur'anic portrayals of these groups have a psychological and moral function—to guide individuals toward the right path and develop their awareness. Special focus is given to kufr (absolute disbelief), shirk (polytheism), and nifaq (hypocrisy), as well as the punishments awaiting them in the Hereafter.

Nihad Podžić analyzes the hadith as a key source of Islam alongside the Qur'an. Particular attention is given to al-Bukhari's Ṣaḥīḥ, the most authentic collection of hadiths, which the majority of Islamic scholars consider fully reliable. The paper also examines contemporary criticisms of this collection and presents scholarly responses, concluding that such objections are unfounded and that the authenticity of al-Bukhari's hadiths remains beyond question.

Safet Husejnović discusses Sayyid Qutb's views on fiqh, especially his concepts of *fiqh al-ḥaraka* (dynamic jurisprudence) and *fiqh al-awraq* (paper-based jurisprudence). Qutb argues that the Qur'an can only be properly understood through action and social engagement, not as an abstract theory. The paper presents the criticisms directed at Qutb and offers responses that show the objections are exaggerated and often based on a misunderstanding of the context in which he wrote.

Esmir Halilović examines Qur'anism—a movement that recognizes only the Qur'an as a source of Islamic rulings and rejects the hadith. The paper outlines its historical development, main beliefs, and objections raised against the hadith tradition. It also presents the positions of contemporary Qur'anists along with the responses of classical hadith scholars.

In the chapter ***Social Research***, there are eight papers. Authors Marija Tomić and Brane Mikanović present a study conducted on a sample of 1,203 students in Banja Luka, which showed that the family's material status does not significantly influence students' self-assessment of moral development. Moral knowledge and beliefs remained consistent regardless of economic differences. It was found, however, that students from urban

schools achieve a higher level of moral development than those from suburban schools. This difference may stem from varying social and educational conditions in these environments. Aldina Leto and Anela Hasanagić examined the psychometric properties of the Pet Bereavement Questionnaire (PBQ) on a sample of 122 participants. After the analyses, 16 items were retained, grouped into three factors—sadness, anger, and guilt. The authors highlight that the strong emotional bond between humans and their pets explains the depth of grief and underscores the need for understanding and support. Delila Ramić and Amina Pehlić investigate the significance of speech games in the early speech–language development of children through qualitative interviews with experts. The results show that speech games offer multiple developmental benefits—linguistic, cognitive, and socio-emotional. The same authors, in another paper, examine expert opinions on factors shaping early speech–language development in children. They emphasize that biological predispositions form the foundation of development, but that family communication and the quality of interactions in preschool are decisive. Bilingualism is not considered a risk if the environment is stable and rich in communication. The paper highlights the need to create everyday speech situations and provide professional support for educators.

Lejla Žunić in her paper written in English, analyzes the cultural and Islamic-religious dimensions of travel, emphasizing their spiritual, social, and educational benefits. Through comparative analysis, the author identifies key values of travel, particularly its role in the spiritual growth of Muslims. Special attention is given to the rights and opportunities of Muslim women in tourism. Examples in the paper show how travel can profoundly influence individuals and strengthen social cohesion.

Huseinspahić Ajdin presents and analyzes the development of religious life in Bosnia and Hum following the arrival of the Slavs, highlighting the complex transition and intermingling of indigenous cults and Late Antique Christianity. Contrasting historiographical interpretations regarding the existence of the Bosnian Diocese and the role of the Bosnian Church are analyzed. The paper points to the distinctive multireligious coexistence in the Bosnian region, especially after the establishment of the Ottoman millet system. Eldar Ćerim provides an introduction to the state and

prospects of social pedagogy in the EU and Bosnia and Herzegovina, emphasizing the need for its stronger development and greater societal impact. It is noted that social pedagogy and related helping professions in Bosnia and Herzegovina have not achieved significant theoretical or research advancements. The author advocates for a paradigmatic shift that would strengthen educational and social policies and reject models that disempower vulnerable groups.

In their paper, Eldar Ćerim and Ajdin Delić present a case involving the application of the supervision measure over the exercise of parental care, prescribed by the Family Law of the Federation of Bosnia and Herzegovina to protect the rights and interests of the child.

The Language and Literature chapter contains four papers. Edina Solak, Mirza Bašić, and Esma Meštrovac analyzed the grammatical and semantic features of Turkish expanded verbal adverbials of concessive meaning formed by incorporating infinitival noun phrases. The study covers two types of source sentences—verbal and nominal—and the ways in which they are transformed into concessive adverbial constructions. In both sections, Turkish constructions are compared with semantically related structures in the Bosnian language. The analysis contributes to a better understanding and higher-quality translation of these Turkish syntactic patterns. The paper by Aida Tarabar and Đelaludina Šukalić, written in English, contrasts the use of relative clauses in engineering texts in English and B/C/S, analyzing a corpus from the journal *Mašinstvo*. Restrictive relative clauses dominate in both subcorpora, with a similar selection of relativizers. However, the translation reveals differences, particularly the frequent use of reduced relative clauses in English to render various B/C/S expressions. The findings offer useful guidelines for ESP instruction, especially given the lack of contrastive analyses in this field.

Semir Rebronja analyzes Handžić's qasida dedicated to Gazi Husrev-bey, written in the spirit of classical Arabic poetry adapted to the Ottoman-Bosnian context. Through its three-part structure, the poem praises Bosnia, extols the character and deeds of Husrev-bey, and concludes with spiritual reflection and supplication. Rich stylistic features are highlighted—metaphors, hyperboles,

intertextuality, and traditional motifs of honor and heroism. Mejra Softić emphasizes the importance of cultivating a culture of remembrance and highlights the centuries-long influence of the Arabic language on the spiritual, social, and cultural life of Bosnia and Herzegovina. Through a diachronic overview, the paper presents the institutional frameworks, programs, and methods of teaching Arabic at different educational levels. It emphasizes its cultural and civilizational value as well as contemporary challenges in language learning.

In the ***Religious Pedagogy*** chapter, one paper is presented. Muamer Neimarlija examines counseling as a nonintrusive but effective religious-pedagogical method, grounded in the freedom of the human heart as the foundation of upbringing. Through an analysis of Qur'anic chapter Luqman, key educational concepts important for the development of children and youth are identified. The research, based on hermeneutics and theoretical analysis, highlights wisdom, responsibility, social environment, and communication as central elements. The focus is on the connection between a counseling approach and effective upbringing.

We extend our gratitude to all colleagues, authors, and reviewers whose work ensured the continuity of the Proceedings, as well as to the members of the Editorial Board and Advisory Board.

Zenica, 28. November 2025.

Editor
Doc. dr. Nihad Čamdžić

VJERSKE ZNANOSTI

RELIGIOUS SCIENCES

DOI: 10.51728/ZRIPF202501021C
Izvorni naučni rad
Original scientific paper
Primljeno 22.07.2025.

Prof. dr. Senad Ćeman
Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu
senad.ceman@fin.unsa.ba

IZVORI, DEFINICIJE I USLOVI PRIMJENE NAČELA NUŽNOSTI (*ḌARŪRA*) U ISLAMSKOM PRAVU

Sažetak

Rad razmatra načelo nužnosti (ḍarūra) u uṣūl al-fiqhu i njegovu ulogu u privremenom odstupanju od opće norme radi očuvanja zaštićenih vrijednosti (ḍarūrijāt) u islamu. Cilj je ponuditi sistematiziran okvir koji obuhvata izvore i definicije, operacionaliziran metod poređenja te skup uslova i ograničenja primjene u savremenim fikhskim pitanjima. Autor primjenjuje analitički i uporedni metod u obradi klasičnih i savremenih izvora. Rad operacionalizira metod (kriterije selekcije i korake poređenja), nudi tabelarnu klasifikaciju definicija i izdvaja uslove i ograničenja (ḍawābiṭ) primjene načela nužnosti. Predstavljena su dva kratka primjera savremene primjene (obredi i nasljedno pravo), kroz koja se verifikuje protokol procjene: tekst – maqāṣid – ḍawābiṭ – minimalna mjera – vremensko ograničenje. Doprinos rada je sistematizacija definicija i postavljanje praktičnog okvira za odgovornu primjenu načela nužde u savremenim fikhskim pitanjima.

Ključne riječi: načelo nužnosti, šerijatska osnova (*te'sīl*), islamska jurisprudencija, metodologija prava, mezhebi, savremeni fikh.

Uvod

Načelo nužnosti (*ḍarūra*) jedna je od ključnih pretpostavki pravilnog razumijevanja Šerijata, koju su kroz stoljeća razvijali šerijatskopravni teoretičari klasičnog i savremenog doba.

Savremene fikhske rasprave sve češće otvaraju pitanje granice između onoga što je nužno i onoga što je dopušteno. Ovaj rad polazi upravo od tog pitanja, nastojeći iz perspektive metodologije šerijatskog prava osvijetliti temeljna značenja, izvore i domet načela nužnosti. Kad se načelo nužnosti pravno smjesti u klasični i savremeni kontekst, ono dobija na značaju kao platforma za ujednačeno normiranje propisa. Teorija nužnosti propituje odnos norme i adresata, stanja i propisa, dopuštenog i zabranjenog, koristi i štete, promjenjivog i postojanog, bitnog i sporednog. Riječ je o sveobuhvatnom načelu, primjenjivom u gotovo svim oblastima islamskog prava. Utemeljeno je u čvrstim šerijatskim izvorima i pruža pravnicima različitih škola mogućnost da načelo nužnosti definiraju u okviru metodologije vlastitog mezheba.

Proučavanje načela nužnosti izuzetno je važno u islamskoj pravnoj nauci i dobija sve veći značaj posebno u kontekstu istraživanja savremenih fikhskih pitanja. Ovim načelom može se dokazivati Božija milost prema ljudima, usklađenost Božijeg zahtjeva i pravne norme, postojanje izuzetka od pravila, odstupanje od stava usljed promjene okolnosti, dopuštanje praksi usmjerenih na olakšavanje ljudima u očuvanju njihovih nužnih interesa.

Pozicija načela nužnosti u islamskom pravu je po mnogo čemu jedinstvena i teško uporediva sa sebi sličnim načelima. Izvori ovog načela su mnogobrojni, specifičnosti brojne, a posljedice raznovrsne. U načelu nužnosti razum čini cjelinu s Tekstom, logika s Objavom, a neprolazne šerijatske vrijednosti s pravničkom fleksibilnošću.

Načelo nužnosti omogućava muslimanima da, bez obzira na razlike, vrijeme i mjesto, rješavaju konkretne izazove kada su ugrožene nužne vrijednosti (*darūrijjāt*: život, razum, vjera, čast, imetak). U takvim slučajevima dopušta se privremeno, na najmanju mjeru svedeno odstupanje od opće norme.

Rukovođen intencijama Šerijata i načelom očuvanja nužnih vrijednosti, ovaj rad daje pregled definicija i izvora, razrađuje uslove primjene i ilustrira ih kratkim savremenim primjerima.

Primjena načela nužnosti na neki je način obilježavanje crvenih linija Šerijata. Ono što se ne bi moglo smatrati dopuštenim po osnovu primjene ovog načela, ostalo bi u sferi nedopuštene prakse za muslimana. Načelo nužnosti često je krajnji oslonac u

definiranju pitanja dopuštenosti i adaptibilnosti islamskog prava. Ukoliko se pravilno koristi, daje optimalna rješenja u kompliciranim životnim izazovima i dilemama.

Ovaj rad ostaje ograničen na usulsko-metodološki okvir načela nužnosti, bez empirijskog prikaza institucionalnih fetvi i sudske prakse. Predloženi okvir testiran je na dvije ilustrativne studije slučaja. Buduća istraživanja mogu proširiti evaluaciju na druge oblasti (finansije, medicinu, manjinski fikh) i uporediti ishode između škola prava.

Izvori načela nužnosti u klasičnim fikhskim zbornicima

Ključni kur'anski tekstovi: 2: 173; 5: 3; 6: 119; 16: 115 – u kontekstu prisile ili gladi dopuštaju izuzetak od opće zabrane, čuvajući nužne vrijednosti (*darūrijjāt*). Hadis *lā ḍarar wa lā ḍirār* postavlja opće pravilo zabrane nanošenja i uzvraćanja štete, čime se određuje granica i smisao odstupanja u nuždi, kao kur'ansko-hadiski korektivni okvir. U ovakvom čitanju, tekstovi postavljaju granice, dok načelo nužnosti djeluje kao operativno načelo izuzetka, a ne kao opći dokaz koji relativizira normu. Ovi tekstovi čine temelj kasnije pravne operacionalizacije načela nužnosti i prirodan su uvod u kasnije komparativne definicije i mezhepske formulacije.

Pravno utemeljenje načelu nužnosti daju tekstovi Kur'ana i autentičnog Poslanikovog sunneta. S pozicije *uṣūla*, načelo nužnosti nije samostalan dokaz, nego operativno načelo izuzimanja izvedeno iz Kur'ana, sunneta i *maqāṣida*. Njime se dokazuje pravna utemeljenost brojnih šerijatskih propisa, Tekstom definiranih kao stroge obaveze i stroge zabrane.

Druga vrsta izvora i pravne utemeljenosti načela nužnosti jeste princip opće dobrobiti (Kamali 2017: 290, 366; Ateeq 2020: 68–75) u postizanju kratkoročnih ciljeva i krajnjih intencija Šerijata. Načelo nužnosti primjenjuje se i na opća pravna pitanja i dileme, ali i na nove izazove koji nastaju u različitim društveno-pravnim kontekstima i vanrednim okolnostima. U tom značenju, ovo načelo u normiranju propisa može se posmatrati i kao racionalni i realni pravni dokaz.

Njena dvojna izvornost, tekstualna i racionalna, potaknula je učenjake da načelo nužnosti metodski utemelje, kodificiraju i sistematski razrade kao samostalno pravno načelo.

Metod i komparativni okvir

Rad načelu nužnosti (*ḍarūra*) pristupa analitičko-komparativno. Korpus obuhvata četiri mezheba (hanefijski, malikijski, šafijski, hanbelijski), ključne usūlske autore i definicijske leksikone (*taʿrīfāt*), te reprezentativne savremene studije o *ḍarūri* i srodnim institutima (*ḥāğa*, *mašaqqa*, *ʿumūm al-balwā*, *ikrāh*). Primarni jezik analize je arapski, uz dopunsko konsultiranje relevantnih studija na engleskom i bosanskom jeziku. Engleski i bosanski korpus služi dopunskoj verifikaciji i kontekstualizaciji, dok je osnovna argumentacija građena na klasičnim arapskim izvorima i savremenim arapskim monografijama. Kriteriji uključivanja obuhvataju: (a) reprezentativne klasične izvore četiri mezheba i usūlske terminološke rječnike (*taʿrīfāt*); (b) savremene monografije/ disertacije koje eksplicitno obrađuju načelo nužnosti ili je inkorporiraju u intencijski okvir; (c) radove na engleskom ili njihove prijevode na bosanski jezik kao i radove na bosanskom jeziku s jasnim metodološkim opisom. Iz pretrage su isključeni osvrti bez navođenja izvora, popularni prikazi i sekundarni tekstovi koji nisu potkrijepljeni provjerljivim izvorima. Analiza je sprovedena prema jedinstvenom analitičkom okviru: mezheb/autor – opseg zaštićenih vrijednosti (*darūrijjāt*) – dokazni prag – kontekst primjene (ilustrativni slučajevi) – ograničenja primjene (*ḍawābiṭ*). Vremenski raspon kreće se od klasičnih, opće priznatih tekstova do recentnih monografija i disertacija (20–21. stoljeće), kako bi se uhvatila kontinuirana nit argumentacije, ali i vidjela metodološka artikulacija u savremenom periodu.

Komparacija se odvija u nekoliko međusobno povezanih slojeva. Najprije iz svakog izvora izdvajam polaznu (operativnu) definiciju načela nužnosti. Slijedi provjera opsega zaštićene vrijednosti. Da li se zaštita svodi na život i tjelesni integritet ili zahvata širi krug vrijednosti (život, vjera, razum, čast, imetak). Sljedeći korak je provjera dokaznog praga (izvjesnost naspram prevage vjerovatnoće, uz stručnu procjenu po potrebi) te

razgraničenje opsega primjene na opći situacijski okvir i uža područja (npr. obredi, nasljeđivanje). Treći korak razgraničava ograničenja primjene: načelo najnužnije mjere (*al-ḍarūra tuqaddaru bi-qadrihā*), privremenost i prestanak s nestankom uzroka, te zabranu nanošenja / uzvraćanja štete (*lā ḍarar wa lā ḍirār*). Tek nakon toga donosi se sinteza o tendencijama: da li određena pravna škola ili autor teže užem, tekstualno restriktivnom pristupu, ili pak širem, *maqāṣidno* intoniranom okviru koji obuhvata sve zaštićene vrijednosti u islamu.

Analitički okvir kojim se služim sažet je u četiri koraka: tekst (Kur'an i sunnet) postavlja početnu granicu; *maqāṣid* određuje cilj; *ḍawābiṭ* sužava dopuštenje na najnužniju mjeru; primjena na slučajevima testira okvir. U tom okviru načelo nužnosti shvaća se kao operativno načelo izvedeno iz teksta i *maqāṣida*. Dopušta privremeno odstupanje od opće norme radi očuvanja nužnih vrijednosti, ali samo kada su kumulativno ispunjeni jasno određeni uslovi.

Definicija načela nužnosti u klasičnom islamskom pravu

U klasičnim fikhskim zbornicima načelu nužnosti dat je značajan prostor pri obradi pravnih termina, definicija, propisa i šerijatskih pravila. Al-Ǧurǧānī (u. 816. po H.) u svom djelu *Al-Ta'rīfāt* (1992: 120) ističe da je "načelo nužnosti (*ḍarūra*) u svom nazivu izvedenica od riječi *šteta* (*ḍarar*), te se stoga odnosi na svaku situaciju čija se šteta ne može izbjeći niti razumno ignorirati". Izvedene definicije načela nužnosti usklađene su s prihvaćenom metodologijom svake pravne škole u izvođenju i redoslijedu fikhskih propisa. Navest ćemo najprihvaćenije definicije načela nužnosti unutar četiri pravne škole islamskog prava.

Definicija načela nužnosti u hanefijskom mezhebu

Hanefijski pravnik Al-Ǧaṣṣāṣ (u. 370. po H.) stanje nužnosti definira kao "strah za gubitak života ili određenih dijelova tijela u slučaju nečinjenja onoga što je po šerijatskom pravu u osnovi zabranjeno" (1985: 1/15). Ova definicija pretpostavlja dvije mogućnosti: da se osoba nađe u situaciji da je konzumacija mesa uginule životinje jedina dostupna hrana ili da uz postojanje

dopuštene vrste hrane bude prisiljena da konzumira zabranjenu iz straha za potencijalno ugrožavanje vlastitog života ili određenih dijelova tijela.

Hanefijski pravnik Aḥmad al-Ḥamawī (u. 1098. po H.) u komentaru poznatog hanefijskog djela *Al-Ašbāh wa al-naẓāir* od Ibn Nuğayma (u. 970. po H.) stanje nužnosti definira kao "stanje u kojem adresat (*mukallaf*) sigurno ili gotovo sigurno umire ukoliko ne konzumira ono što je po Šerijatu zabranjeno" (nedatirano, str. 1/119).

Definicija načela nužnosti u malikijskom mezhebu

Malikijski pravnik Aḥmad al-Dardīr (u. 1201. po H.) nužnost definira kao "strah, zasnovan na sigurnom saznanju ili procjeni, od sigurnog gubitka vlastitog života", a u poznatom malikijskom djelu *Ḥāšiya al-Dusūqī*, nužnost je definirana kao "čuvanje ljudskih života od gubitka ili ogromne štete" (nedatirano, str. 2/138).

Definicija načela nužnosti u šafijskom mezhebu

Šafijski pravnik Ğalāluddīn al-Suyūṭī (u. 911. po H.) nužnim stanjem smatra "svaku situaciju u kojoj adresat ugrožava vlastiti život nečinjenjem onoga što je zabranjeno a što je isključivo u takvom slučaju dopušteno učiniti", a zatim dodaje: "u takvoj situaciji je dopušteno poslužiti se zabranjenim" (nedatirano, str. 172).

Definicija načela nužnosti u hanbelijskom mezhebu

U hanbelijskom mezhebu postoji više različitih definicija načela nužnosti, ovisno o oblasti unutar koje je ovaj princip definiran. Preferirajuće mišljenje ove pravne škole jeste da se u normiranju šerijatskih propisa može pozvati na načelo nužnosti isključivo onda kad postoji realan strah za gubitak vlastitog života, i nikako drukčije. Međutim, postoje hanbelijski pravnici koji smatraju da nužnost obuhvata "strah za vlastiti život ili nanošenje ogromne štete", kao i oni (Al-Mardāwī: 10/369) koji smatraju da nužnost podrazumijeva "strah za gubitak vlastitog života, zdravlja ili saputnika bez čije se pomoći ne bi spasili" ili "pod nužnim stanjem ovdje se misli samo na bojazan od propasti (*talaf*) i to je

ispravno mišljenje u mezhebu i ono je mišljenje Aḥmada ibn Ḥanbala (u. 241. po H.), koji je smatrao da je to stanje predgubitka života, to se navodi u *Al-Furū'u*, a što su kategorički zastupali Al-Zarkašī (u. 794. po H.) i drugi" ili "... se boji od eventualne štete koja iz toga nastaje".

Tabela 1: Tabelarni prikaz definicija načela nužnosti (*ḍarūra*) u ranom periodu islamskog prava

Mezheb/autor	Sažeta definicija načela nužnosti	Opseg (zaštićene vrijednosti)	Dokazni prag	Kontekst primjene (ilustrativni slučajevi)	Ograničenja primjene (*ḍawābiṭ*)
Hanefijski: Al-Ǧaṣṣāṣ	Strah od gubitka života ili dijelova tijela bez činjenja onoga što je inače zabranjeno	Uži (život/tijelo)	Visok / *zann ġālib*	Hrana/piće, glad (uginulo)	Nema alternative; privremeno; najnužnija mjera
Hanefijski: Al-Ḥamawī	Smrt sigurna ili gotovo sigurna ako se ne učini zabranjeno	Vrlo uzak (život)	Vrlo visok (gotovo izvjesnost)	Životno ugrožavajuće situacije	Dopuštenje striktno minimalno
Malikijski: Al-Dardīr / Al-Dusūqī	Strah, utemeljen na sigurnom saznanju ili procjeni, od sigurnog gubitka života; otklon "ogromne štete"	Život + velika šteta	Visok + razumna procjena	Širi spektar štete, ne samo ishrana	Minimalna mjera; prestaje s uzrokom
Šafijski: Al-Suyūṭī	Ugrožavanje života nečinjenjem zabranjenog; tada je dopušteno posegnuti za zabranjenim	Uži (život)	Visok / pretežna vjerovatnoća	Izrazito tekstualno vođeno	Samo u nuždi i "koliko nužno"

Hanbelijski: više mišljenja (al-Mardāwī..)	Preferirano: pozivanje na *ḍarūra* samo kad postoji realan strah od gubitka života; kod nekih i "ogromna šteta" ili gubitak zdravlja/saputnika	Od užeg (život) do nešto šireg (zdravlje/saputnik)	Visok	Ovisno o autoru; oprezna upotreba	Privremenost; minimalna mjera; prestanak s uzrokom

Četiri mezheba dijele istu "jezgru" načela nužnosti: dopuštenje je privremeno, vezano za nestanak uzroka, i svodi se na najnužniju mjeru, uz pretpostavku da nema dopuštene alternative. Restriktivniji hanbelijski okvir proizlazi iz tekstualnog opreza i nastojanja da izuzeci ne postanu pravilo. Malikijski okvir, uz visok dokazni prag, pragmatično priznaje kategoriju 'ogromne štete' kao relevantnu, čime otvara prostor za okolnosti izvan pukog spašavanja života. Hanefijske i šafijske formulacije ostaju strogo vođene tekstom i neposrednom opasnošću, a širina primjene se radije postiže kroz druga načela (npr. *ḥāǧa*) nego kroz načelo nužnosti. Razlike se pojavljuju u opsegu zaštićene vrijednosti i dokaznom pragu. Hanefijska i šafijska literatura u pravilu zadržava uži fokus na zaštiti života i tjelesnog integriteta. U hanefijskoj tradiciji (Al-Ǧaṣṣāṣ; potom Al-Ḥamawī) dokazni prag je vrlo visok, katkad gotovo na nivou izvjesnosti štete. U malikijskoj pravnoj školi (Al-Dardīr, Al-Dusūqī) dokazni prag ostaje visok. Istovremeno, 'ogromna šteta' se izričito priznaje kao relevantna kategorija, pa se opseg primjene širi i izvan pukog spašavanja života. Hanbelijska škola u pretežnoj liniji ostaje najrestriktivnija: mjerilo je realan strah od gubitka života. Ipak, pojedini autori bilježe nijanse koje uvažavaju zdravlje ili pomoć saputnika u opisu nužde. Bez obzira na nijanse među pravnim školama, najčešći kontekst primjene ostaje klasičan (ishrana, prisila). Suština je ista: načelo nužnosti ne mijenja samu normu; privremeno se mijenja samo način primjene, i to do najnužnije mjere radi očuvanja zaštićene vrijednosti. Hanbelijski autori, koji načelo nužnosti pretežno vežu za neposrednu opasnost po život, drže se čitanja teksta u kojem se izuzeci ne šire izvan jasnih kur'ansko-hadiskih

okvira, a analogija se zadržava na minimalnoj mjeri. Oprez je ovdje metodološki: izuzetak ne smije postati nova norma. Kod pojedinih hanbelija ipak se javljaju nijanse (zdravlje/saputnik) kada je šteta verifikovana i kada bi izostanak izuzetka generirao veću povredu svrhe propisa. Ovakva restrikcija čuva odnos tekst–izuzetak i smješta načelo nužnosti na kratak, revizibilan hodogram primjene.

Iz ovih podudarnosti i razlika slijedi da načelo nužnosti treba metodološki smjestiti kao strogo ograničeno načelo izuzetka, izvedeno iz teksta i *maqāṣida*, koje čuva hijerarhiju dokaza i svodi odstupanje na najmanju potrebnu mjeru.

Metodološki status načela nužnosti

U ovom radu načelo nužnosti se tretira prvenstveno kao operativno načelo izvedeno iz tekstualnih dokaza i ciljeva Šerijata (*maqāṣid*). Time se omogućava privremeno odstupanje od opće norme onda kada je ugrožen krug zaštićenih vrijednosti (*darūrijjāta*), ali isključivo u granicama jasno definisanih uslova i ograničenja (*ḍawābiṭ*). Takvo pozicioniranje čuva red prioriteta dokaza: tekst (Kur'an i sunnet) ostaje temelj, a *ḍarūra* ne postaje "opći" dokaz koji relativizira propise, nego strogo ograničeni mehanizam izuzetka. Primjena *ḍarūre* ne ide protiv *qaṭʿī* tekstova, a u domenu *ẓannī* tekstova vodi se načelom minimizacije odstupanja i *zann ġālib* procjene. U situacijama sukoba koristi i štete (*maṣlaḥa/mafsada*), načelo nužnosti djeluje kao funkcionalni dokaz (*dalīl*) na nivou preferiranja (*tarǧīḥa*), ali nikada izvan granica nužnog minimuma niti suprotno jasnom tekstu. Tako se tekstualna strogoća usklađuje s realnim stanjem adresata, a fleksibilnost ostaje kontrolirana i podložna reviziji. Prestaje čim prestane uzrok, a svako pozivanje na nuždu mora biti obrazloženo i provjerljivo.

Uslovi i ograničenja (*ḍawābiṭ*) primjene načela nužnosti (*ḍarūra*)

Načelo nužnosti u ovom radu ima status uskog izuzetka. Može se privremeno odstupiti od opće norme samo ako je ozbiljno ugrožena zaštićena vrijednost (život, vjera, razum, čast ili imetak) i tek pošto se pouzdano utvrdi da dopušteno rješenje ne postoji. Takvo odstupanje obavezno se zadržava na najnužnijoj mjeri (*al-*

ḍarūra tuqaddaru bi-qadrihā), vremenski je vezano za uzrok i prestaje onoga časa kada uzrok prestane. Ono ne smije proizvoditi jednaku ili veću štetu drugima (Kozlić 2005: 243), u skladu s općim pravilom *lā ḍarar wa lā ḍirār*, i ne poništava tuđa prava bez neposrednog i dokazivog razloga najviše nužde. Procjena se zasniva na dovoljnom dokaznom pragu – znanju ili prevagi vjerovatnoće (*zann ġālib*) – uz oslonac na stručna mišljenja u područjima koja to traže (npr. obredoslovlje, nasljeđivanje). Takvo shvatanje čuva hijerarhiju dokaza i sprečava da se *ḍarūra* pretvori u neograničenu dozvolu. Svako pozivanje na načelo treba biti jasno obrazloženo i, gdje je prikladno, dokumentovano radi naknadne provjere.

Izvori načela nužnosti u savremenim fikhskim studijama

Savremeni islamski pravnici uvidjeli su značaj i važnost izučavanja teorije načela nužnosti i iznalaženja praktičnih modela njezine primjene u gotovo svim oblastima ljudskog djelovanja. Uvažavajući tu činjenicu uložili su ogroman napor u definiranju principa, vrsta pravnih normi na koje se odnose, uvjeta valjanosti, podudarnosti i razlika u odnosu na druge šerijatske principe i norme. Od sredine 20. stoljeća pišu se zasebni naučni radovi i disertacije o teoriji nužnosti. To je bio početak novog pristupa iznalaženju rješenja za sve složenija pitanja globaliziranog svijeta. Preporuke tih studija išle su u pravcu da se ispitaju i druga srodna načela te da se utvrdi stepen podudarnosti i razlika među njima. Sedamdesetih godina 20. stoljeća prvi put se javljaju zasebne naučne studije o načelu potrebe (*ḥāǧa*), opravdanja (*ʻuḏr*), poteškoće (*mašaqqa*), opće nevolje (*ʻumūm al-balwā*), prisile (*iḍṭirār*), intencija Šerijata (*maqāṣid*) i zaštićenih vrijednosti (*al-ḍarūrijāt al-ḫamsa*) u šerijatskom pravu.

Osim naučnih radova koji u svome naslovu govore o načelu nužnosti (*ḍarūra, iḍṭirār*), koje ovdje nećemo navoditi jer su uglavnom spomenuti na kraju ovog rada u popisu literature, vrijedi spomenuti zasebne studije koje su napisane u oblasti savremenih fikhskih tema, od kojih izdvajamo sljedeće:

ʻAbd al-Raḥmān ibn Ṣāliḥ al-ʻAbd al-Laṭīf, *Al-Qawāʻid wa al-ḍawābiṭ al-fiqhiyya al-mutaḍammina li al-taysīr*, riječ je o dvotomnom djelu o načelu olakšavanja (*taysīr*) u islamskom pravu.

Autor detaljno donosi pregled 56 šerijatskih pravila u čijoj se primjeni preferira načelo olakšavanja a ne otežavanja (*tašdīd*) muslimanske prakse. Zatim navodi 11 principa kojih se treba pridržavati pri korištenju načela olakšavanja u razumijevanju i primjeni islamskih normi.

Y'aqūb ibn 'Abd al-Wahhāb al-Bāḥusayn, *Qāida al-Mašaqqa taǧlib al-taysīr – dirāsa naẓariyya ta'ṣīliyya taṭbīqiyya*, studija govori o teoriji načela poteškoće (*al-mašaqqa*), njezinoj utemeljenosti u izvorima Šerijata i praktičnoj primjeni u svakodnevnom životu muslimana. Studija je napisana u četiri poglavlja na 615 stranica i značajan je doprinos izučavanju savremene metodologije šerijatskog prava. U predgovoru se kaže da je ovo prva cjelovita i zasebna studija o teoriji poteškoće (*mašaqqa*) u islamskom pravu. Isti autor je na Fakultetu za islamsko i pozitivno pravo pri Univerzitetu Al-Azhar odbranio doktorski rad o temi *Raf al-ḥaraǧ fī al-šarī'a al-islāmiyya – dirāsa uṣūliyya ta'ṣīliyya*. Rad govori o teoriji otklanjanja neprijatnosti (*ḥaraǧ*) u islamskom pravu. Rad je napisan u tri poglavlja na 527 stranica.

Muslim ibn Muḥammad ibn Māǧid al-Dawsarī, *'Umūm al-balwā – dirāsa naẓariyya taṭbīqiyya*, rad govori o načelu opće nevolje (*'umūm al-balwā*) kojoj su izloženi muslimani jednog vremena, o teorijskom definiranju stanja kod učenjaka usula i njezinoj primjeni kod islamskih pravnika, kroz primjenu šerijatskih pravila u praksi muslimana u rješavanju globalnih pitanja. Rad je napisan u četiri poglavlja na 515 stranica.

Aḥmad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir al-Rašīd, *Al-Ḥāǧa wa aṯaruhā fī al-aḥkām – dirāsa naẓariyya taṭbīqiyya*, studija govori o teoriji načela potrebe (*ḥāǧa*) u šerijatskom pravu. Napisana je u četiri poglavlja na 901 stranici i vrijedan je doprinos savremenom izučavanju metodologije islamskog prava.

Nakon naučne valorizacije studija i prezentiranih teza na prestižnim islamskim univerzitetima, pristupilo se objavljivanju tih radova i uvođenju teorije nužnosti u silabuse katedri za islamsko pravo.

Savremeni islamski pravnici mogli su lakše pristupiti normiranju novonastalih pravnih pitanja, argumentirajući svoje stavove načelom nužnosti. Muslimani koji su postavljali pitanja bili

su u prilici dobiti odgovore koji su im bili primjenjivi i prihvatljivi u vremenu i prilikama u kojima su se našli.

Ključan aspekt načela nužnosti jeste to što se njime osigurava izvornost suštine islamskog vjerovanja i prakse (Azhar et al. 2024: 3119), prilagođavajući formu partikularne šerijatske norme datim okolnostima. Muslimani takav način argumentacije podržavaju i prihvataju. To je samo po sebi vrlo važno s obzirom na prihvaćen stav uleme da se muslimani neće složiti o nečemu što je zabluda. Na taj je način sačuvana bit islama. Bez obzira na neka odstupanja od izvornih pravnih rješenja klasičnih islamskih pravnika, možemo reći kako se ponajviše zahvaljujući naporu savremenih islamskih pravnika u primjeni načela nužnosti sačuvala suština islama na način da radnje koje su u osnovi zabranjene ostanu zabranjene, a da se ono što se smatra dopuštenim tako i tretira. Pravna rasprava vodi se o manje jasnim pitanjima, što je bilo i bit će predmetom neslaganja islamskih pravnika.

Možemo konstatirati da će se ovom i njemu srodnim načelima u budućnosti davati sve veći prostor i značaj u teorijskom razmatranju i praksi islamskog prava. Značajan broj propisa muslimanskih manjina temelji se na načelu nužnosti, kao i određeni broj propisa međunarodnog prava. Također, značajan broj pitanja u oblasti obreda naslanja se na načelo nužnosti.

Definicije načela nužnosti u savremenom islamskom pravu

Definicije načela nužnosti kod savremenih islamskih pravnika suštinski se ne razlikuju od definicija klasičnih islamskih pravnika. Razlika je narativne prirode u smislu sažetosti ili opširnosti. Neki savremenici su, po uzoru na klasične pravnike, načelo nužnosti specificirali u oblasti hrane, pića i prisile. Takav pristup je pogrešan, jer tretira samo dio nužnih situacija. Drugi pravnici načelo nužnosti posmatraju u najširem mogućem kontekstu savremenih životnih pitanja pojedinca i zajednice.

Tako je nužnost, prema mišljenju Muḥammada Abū Zahra (u. 1974), "stanje straha za vlastiti život u slučaju nekorištenja u osnovi Šerijatom zabranjene radnje ili straha za gubitak cijele imovine" ili "kada se osoba nađe u situaciji ugroženosti egzistencijalnih interesa (*al-maṣlaḥa al-ḍarūriyya*) i nema mogućnosti izlaska iz takve situacije bez posezanja za zabranjenim,

što opet može ugroziti određena prava drugih osoba" (nedatirano, str. 43 i 362).

Profesor Muṣṭafā al-Zarqā (u. 1999) nužnost definira kao "opasno stanje, poput slučajeva prisile ili smrti od gladi, iz kojeg se može izići jedino posezanjem za zabranjenim" (1998: 991).

Savremeni islamski pravnik dr. Wahba al-Zuḥaylī (u. 2015), nakon detaljne analize definicija klasičnih islamskih pravnika, zaključuje da je "nužnost iznenadna situacija koja čovjeka dovede u opasnost ili veliku poteškoću, na način da se plaši posljedica nanesene štete ili pričinjene neprijatnosti po život, tijelo, čast, razum, imetak i sve što se dovodi u vezu s navedenim ljudskim vrijednostima; kad se samo po sebi nameće obavezujućim ili dopuštenim posezanje za činjenjem zabranjenog djela ili ostavljanje činjenja obavezne radnje, ili odgađanje, a sve s ciljem otklanjanja realno moguće štete, u skladu s postojećim šerijatskim normama" (1997: 64).

Savremeni islamski pravnik dr. Yūsuf Qāsim (1993: 80) nužno stanje definira kao "strah od gubitka života ili imetka". U pojašnjenju razloga odabira ove definicije navodi da se referirao na mišljenje malikijskih pravnika koji su načelo nužnosti posmatrali krajnje uopćeno i kroz sva stanja koja se odnose na očuvanje zaštićenih ljudskih vrijednosti.

Kao odabranu definiciju, izdvojit ćemo onu koju je u svojoj doktorskoj disertaciji ponudio Džamīl Muḥammad ibn Mubārak (1998: 28). Nakon što je naveo i analizirao definicije klasičnih i savremenih islamskih pravnika, ponudio je svoju definiciju načela nužnosti u islamskom pravu kao "strah od sigurne ili pretpostavljene propasti ili ogromne štete po bilo koju od zaštićenih vrijednosti čovjeka".

Iz navedenih definicija moguće je izvesti dva zaključka:

a) definicije načela nužnosti kod klasičnih i savremenih šerijatskih pravnika veoma su slične;
b) upotreba načela nužnosti u valorizaciji ljudskih postupaka pojavljuje se tamo gdje je potrebno otkloniti opasnost po ljudski život i njegove egzistencijalne interese.

Na osnovu svega navedenog, načelo nužnosti dopušteno je primjenjivati radi očuvanja kruga zaštićenih vrijednosti

(*ḍarūriyyāt*) – života, vjere, razuma, časti i imovine – samo kada su kumulativno ispunjeni ograničavajući uslovi (*ḍawābiṭ*): a) stvarna ili realno vjerovatna prijetnja propasti ili velike štete (*zann ġālib*, uz stručnu procjenu prema potrebi); b) nepostojanje dopuštene alternative u datom trenutku; c) najnužnija mjera zahvata (*al-ḍarūra tuqaddaru bi-qadrihā*), uz privremenost i prestanak s prestankom uzroka; d) zabrana nanošenja / uzvraćanja štete (*lā ḍarar wa lā ḍirār*) i nepovredivost tuđih prava (*ḍarūra* ne poništava pravo drugoga); e) ne derogira kategoričke tekstove (*qaṭʿiyyāt*) niti pretvara izuzetak u pravilo. U tom okviru, *ḍarūra* ne znači da "sve zabranjeno postaje dopušteno", nego da se ograničeno i ciljano suspendira zabrana samo onoliko koliko je nužno za otklanjanje konkretne prijetnje zaštićenoj vrijednosti. Ne obuhvata djela poput ubistva, silovanja, mučenja i sistemskog kršenja tuđih prava, osim neposredne nužne odbrane od agresije (što se pravda posebnim pravilima). Primjerena definicija stoga glasi: "Načelo nužnosti je stanje u kojem ozbiljna, dokaziva prijetnja propasti ili velikoj šteti pogađa jednu od zaštićenih vrijednosti, pa se – bez dopuštene alternative – privremeno i samo do najnužnije mjere dopušta odstupanje od zabrane radi otklanjanja te štete, bez derogacije kategoričkih tekstova i prava drugih."

U navedenim definicijama primjetan je utjecaj učenjaka usula koji stanje nužnosti promatraju kroz prizmu intencija Šerijata, odnosno po tome da bi neprimjenjivanje načela nužnosti dovelo do gubitka ljudskih života ili uništenja njihovih nužnih interesa. Zbog toga se islamski pravnici slažu s teoretičarima u široj, a ne užoj definiciji načela nužnosti "ako ne bi posegnuo za zabranjenim – stradao bi", tako da je sadržaj zabranjenog ostavljen nedefiniran, a način posezanja za tim načelom prepušten procjeni svakog slučaja pojedinačno.

Savremene definicije zadržavaju klasičnu "jezgru" – privremenost i minimalnu mjeru – ali tendiraju ka širem, *maqāṣidno* artikuliranom opsegu (ulazak časti, razuma i imovine u punom profilu zaštićenih vrijednosti). Al-Zuḥaylī i Ibn Mubārak sistematiziraju načelo nužnosti unutar jasnih ograničenja (minimalna mjera, prestanak s uzrokom, *lā ḍarar*), čime se operativno rješavaju savremeni slučajevi bez relativizacije teksta. Abū Zahra i Qāsim posebno otvaraju imovinsku sferu, dok Al-

Zarqā ostaje bliže modelu prisile i gladi, naglašavajući nužni karakter odstupanja.

Tabela 2: Tabelarni prikaz definicija načela nužnosti (*ḍarūra*) u savremenom periodu islamskog prava

Autor	Sažeta definicija načela nužnosti	Opseg zaštićene vrijednosti	Dokazni prag	Kontekst primjene (ilustrativni slučajevi)	Ograničenja primjene (*ḍawābiṭ*)
Muḥammad Abū Zahra	Ugroženost života ili gubitak cijele imovine, stanje bez izlaza osim posezanja za zabranjenim	Život + imovina	*Zann ġālib* + razumna procjena	Širenje na imovinske nužde	Izuzetak, ne pravilo; minimalna mjera
Muṣṭafā al-Zarqā	"Opasno stanje" (prisila/glad) iz kojeg se izlazi jedino posezanjem za zabranjenim	Osnovno područje: život i zdravlje	Visok / praktični racionaliz am	Modelni slučajevi prisile i gladi	Ne derogira tekst; strogo ograničeno
Wahba al-Zuḥaylī	Iznenadna opasnost ili velika pote-škoća s real-nim strahom od štete po ži-vot, tijelo, ča-st, razum,ime-tak; dozvola činjenja za-branjenog/odg -ode obavezne radnje radi otklanjanja štete, u okviru norme	Puni krug *darūrijjāt*	*Zann ġālib* + ekspertiza po potrebi	Sistematičan *maqāṣidni* okvir	Kumulativni *ḍawābiṭ*: minimalna mjera, privre-menost, *lā ḍarar*, prestanak s uzrokom

Yūsuf Qāsim	Strah od gubitka života ili imovine; referenca na malikijsku generalnost	Život + imovina	*Zann ġālib*	Generaliziran pristup	Granice preuzete iz klasičnih pravila
Ǧamīl Ibn Mubārak	Strah od sigurne ili pretpostavljene propasti ili ogromne štete po bilo koju zaštićenu vrijednost	Puni krug *darūrijjāt*	Izvjesnost ili prevaga vjerovatnoće	Definicija fokusirana na vrijednosti	Naglašena minimalna mjera; širi ali kontrolisan opseg

Načelo nužnosti (*ḍarūra*) nije otvorena dozvola (Al-Raysuni 2009: 264–265; Begović 2005: 194), nego disciplinirano načelo izuzetka: mjeri se najnužnijom mjerom i prestaje s uzrokom. *Ḥāǧa* može, kad je opća (*ʿāmma*) i dokazano raširena, poprimiti snagu nužde, ali ni tada ne prelazi granice minimalne mjere i pravila *lā ḍarar wa lā ḍirār*.

Na komparativni okvir nadovezuju se dvije kratke ilustracije savremene primjene: jedna iz obredoslovlja (*ibadāt*), druga iz nasljednog prava (*mīraṯ*).

Primjena načela nužnosti u *ibadātima*: vrijeme bacanja kamenčića (džemreti)

Savremeni hadž izvodi se u okolnostima masovnosti u kojima se sigurnosni rizik ne može u potpunosti neutralisati. Tekstualni ideal ostaje Poslanikov, a. s., primjer; no iskustvo gužvi i nesreća otvara pitanje dometa načela nužnosti u određivanju termina bacanja kamenčića. Klasične rasprave bilježe tri orijentacije: pristup koji dopušta iza polovice noći (hanbelijski i šafijski autori, uz savremene islamske pravnike), pristup koji početak veže za zoru (hanefijski i malikijski) te pristup koji razlikuje između fizički slabih i snažnih, dopuštajući olakšicu prvima na temelju hadiskih predaja o ranijem bacanju. U savremenom okviru (Safian 2010: 180–182), pitanje traži vrednovanje rizika po život i javnu

sigurnost kroz načelo *lā ḍarar wa lā ḍirār* i ograničavajuće kriterije načela nužnosti.

Načelo nužnosti ovdje znači da je privremeno odstupanje od standardnog termina samo kada razumna procjena pokaže realnu prijetnju životu ili zdravlju. Odstupanje se svodi na najnužniju mjeru i prestaje čim nestane uzrok. U slučajevima predvidivo opasne gužve može se odobriti raniji početak za fizički slabije i izloženije skupine. Također se može proširiti vremenski okvir bacanja kamenčića u danima tešrika, pod uvjetom da se očuva suština obreda i da se ne proizvede nova, veća šteta. Prioritet očuvanja života (*nafs*) ima prednost nad formom termina, dok načelo minimalne mjere čuva prepoznatljivost obreda.

Time su kumulativno zadovoljeni uslovi i ograničenja (*ḍawābiṭ*) načela nužnosti. Traži se realna prijetnja zaštićenoj vrijednosti, izostanak šerijatski dopuštene alternative u kritičnom trenutku, ograničenje na najnužniju mjeru (vremenski i sadržajno) te prestanak odstupanja čim prestane uzrok.

Primjena načela nužnosti u nasljednom pravu (*mīrāṯ*): nasljeđivanje u mješovitim porodicama

U dijaspori i mješovitim sredinama pitanje nasljeđivanja među srodnicima različite vjere javlja se u dvostrukom okviru: pozitivno pravo koje predviđa nasljeđivanje bez obzira na vjeru, te fikh koji u većinskom tumačenju poznaje zabranu recipročnog nasljeđivanja. Tradicija bilježi većinski stav o zabrani, uz pojedinačne predaje koje otvaraju mogućnost nasljeđivanja muslimana od nemuslimana, što su savremena vijeća u manjinskom kontekstu ponekad uzela kao oslonac za razgraničenje štete i koristi. U praksi se najprije poseže za podjelom nasljedstva (*tarika*) putem oporuke (*waṣijja*), do jedne trećine i poklonima za života (*hiba*). Ako bi osporavanje zakonom propisane podjele proizvelo veću štetu ili pravnu nemoć, takvu podjelu valja prihvatiti kao nužni minimum.

U okviru načela nužnosti, polazište je očuvanje nužnih vrijednosti: imovinski interes porodice ne derogira jasne tekstove, ali se sukob između pozitivnog poretka i fikhskog rješenja razrješava tako da se izbjegne veća šteta. Prvo se poseže za oporukom i drugim dopuštenim instrumentima. Ako pozitivno

pravo obavezno propisuje nasljedni dio bez obzira na vjeru, njegovo prihvatanje može biti nužni minimum radi izbjegavanja veće štete. Time se ne mijenja norma o recipročnosti. Riječ je o privremenom uređenju posljedice koju musliman nije uzrokovao. Rješenje ostaje u mjeri nužnog: najprije se iscrpljuju dopušteni instrumenti (*waṣijja* i *hiba*). Ako to ne otkloni štetu, zakonom propisani dio prihvata se kao privremeni minimum radi izbjegavanja veće štete. Time se ne mijenja norma o recipročnosti.

Ovi primjeri pokazuju kako načelo nužnosti, uz stroga ograničenja, čuva suštinu propisa i omogućava razumno upravljanje rizikom i štetom.

Definicije jasno upućuju da načelo nužnosti nadilazi primjer zabranjene hrane iz Kur'ana: obuhvata strah od gubitka života (*ḫawf al-mawt*), povredu nužnih vrijednosti, opća stanja nužde i sve što se uobičajeno ne može podnijeti (*mā lā yuḥtamalu 'ādatan*).

Značaj proučavanja načela nužnosti

Razrada primjene načela nužnosti zapravo predstavlja svojevrsnu kodifikaciju šerijatskog prava i umnogome pojednostavljuje primjenu Šerijata. Ova teorija je podjednako značajna za teorijski kao i za praktični nivo normiranja savremenih fikhskih pitanja, s obzirom na to da se bavi definiranjem stalnih društvenih promjena i stanja adresata u odnosu na pravnost i protivpravnost silom prilika nametnutih praksi. Proučavanje ove teorije rezultiralo je definiranjem njezinih sljedećih aspekata:

– *Načelo nužnosti kao pokazatelj Božije milosti ljudima*

U današnjem vremenu intenzivnih iskušenja i kriza kojima su izloženi muslimani, bez obzira na mjesto življenja, nužno je poznavanje oblasti islamskog prava koja se bavi razumijevanjem načela nužnosti. Ova teorija se ubraja u teorijsko-praktična usmjerenja ka olakšavanju i uvažavanju okolnosti i prilika unutar islamskog prava i kao takva predstavlja jasno znamenje Božije milosti koju je Uzvišeni spustio s posljednjom objavom najodabranijem čovjeku, Muhammedu, a. s.

– *Načelo nužnosti kao pokazatelj usklađenosti zahtjeva Zakonodavca i zakonske norme*

Brojni su pojedinačni slučajevi i prakse koje se temelje na teoriji nužnosti, kao i pravna mišljenja izdata u duhu ove teorije. Teorija nužnosti razrađuje moguće načine međusobne povezanosti opće metodologije i pravila s pojedinačnim normama. Sve je tako usklađeno i prirodno u odnosu na zahtjev i normu koja ga definira.

– *Načelo nužnosti kao izuzetak koji potvrđuje pravilo*

Utjecaj nužnosti na normiranje propisa proteže se izričito onoliko koliko iznosi stepen zadate nužnosti. Svaki propis temeljen na načelu nužnosti jeste izuzetak. Niti je stalan, niti vječan. Vezan je isključivo za postojanje stanja nužnosti i onog momenta kad prestaje stanje nužnosti – prestaje i propis zasnovan na njoj.

– *Načelo nužnosti kao pravna osnova uvažavanja zadatih okolnosti*

U izmjeni propisa zbog uvažavanja iznenadnih okolnosti adresata ogleda se fleksibilnost islamskog pravnog sistema koji vodi računa o prilikama, isprikama i stanjima adresata. Odredbe ovog pravnog sistema su ukorijenjene u dunjalučkim i ahiretskim interesima muslimana, zasnovanim na milosti, pravdi i dobroti. Može se reći da gdje god se nađe Šerijat, tu će se naći i opći interes, a gdje god se nađe opći interes, tu će se naći i Šerijat.

– *Uvažavanje načela nužnosti kao znak olakšavanja ljudima*

Poznavanje propisa o stanju nužnosti olakšava adresatima ispravno postupanje u savremenim fikhskim pitanjima. Teorija nužnosti propituje mogućnosti olakšavanja u teškim životnim situacijama, zamršenim pitanjima, stalnim promjenama pozicije i stanja muslimana u društvu. Nepoznavanje propisa o stanju nužnosti može biti uzrokom otežavanja, bilo činjenjem Šerijatom zabranjenog djela ili izostavljanjem činjenja Šerijatom obavezujućeg djela, a sve pod izgovorom olakšavanja i uz obrazloženja da je takav čin nužno opravdan. Ova teorija jasno pozicionira pravnost norme u odnosu na intenciju očuvanja nužnih

interesa i olakšavanja stanja. Time načelo nužnosti, kao strogo ograničeno načelo izuzetka, ostaje most između svrhe propisa i realnog stanja adresata, bez preuređenja same norme.

Zaključak

Načelo nužnosti (*ḍarūra*) u islamskom pravu predstavlja jedno od najvažnijih teorijskih uporišta za razumijevanje fleksibilnosti šerijatske norme. Svojom dvostrukom utemeljenošću – u tekstualnim dokazima i racionalnoj prosudbi – ovo načelo omogućava pravnicima da, u okvirima šerijatske metodologije, odgovore na kompleksne izazove s kojima se suočavaju muslimani u savremenim kontekstima.

Uporedna analiza definicija načela nužnosti u okviru četiri mezheba, kao i u savremenoj fikhskoj misli, pokazuje visok stepen saglasnosti u pogledu njegove suštine: nužnost ne mijenja karakter norme, ali privremeno mijenja njenu primjenu, s ciljem očuvanja temeljnih ljudskih vrijednosti. Priznavanje nužnosti kao šerijatskog dokaza ne samo da potvrđuje bogatstvo i širinu islamske jurisprudencije već ukazuje i na duboku povezanost pravne norme s realnim životom adresata.

Teorija nužnosti tako ne predstavlja tek izuzetak od pravila, već metodološki most između šerijatskih intencija (*maqāṣid*) i konkretnog stanja čovjeka. Pravilna primjena ovog načela zahtijeva znanje, odgovornost i pažljivo uvažavanje okolnosti, jer u njegovoj zloupotrebi leži opasnost od relativizacije propisa.

Savremeni doprinosi ovoj teoriji pokazuju da će načelo nužnosti imati sve značajniju ulogu u normiranju novih fikhsko-pravnih pitanja, kako na nivou muslimanskih manjina, tako i u širem okviru globalnih izazova. Otuda se ovo načelo ne smije posmatrati kao pravna iznimka, već kao sistemski alat očuvanja šerijatske suštine u vremenu neprestane promjene.

Literatura

‘Abd al-Laṭīf (al-), ‘Abd al-Raḥmān ibn Ṣāliḥ, *Al-Qawā‘id wa al-ḍawābiṭ al-fiqhiyya al-mutaḍammina li al-taysīr*, Islamski univerzitet u Medini, Uprava za naučna istraživanja, izdanje br. 48, Medina, 2003.

Abū Zahra, Muḥammad, *Uṣūl al-fiqh*, Dār al-Ṯaqāfa, Egipat, nedatirano.

Ateeq, Mohammad Monawwar, *A Critical Appraisal of Necessity (Ḍarūra) in Islamic Law with Reference to Medical Fatwas*, University of Birmingham, 2020.

Azhar, Nurul Husna; Zin, M. Z. Mohd; Abdul Rahman, Azhar, „The Concept of Necessity (Darurah) in Islamic Law and its Application in the Use of Blood Plasma in Medicine“, *Academy of Contemporary Islamic Studies (ACIS)*, Universiti Teknologi MARA (UiTM), Sarawak Branch, Kota Samarahan, Malaysia, 2024.

Bāḥusayn (al-), Y'aqūb ibn 'Abd al-Wahhāb, *Qāida al-Mašaqqa taǧlib al-taysīr – dirāsa naẓariyya ta'ṣīliyya taṭbīqiyya*, Maktaba al-Rušd, Rijad, 2003.

Begović, Nedim, „Afirmacija koncepta darure u savremenoj islamskoj jurisprudenciji“, *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2005.

Dardīr (al-), Aḥmad Abū al-Barakāt, *Ḥāšiya al-Dusūqī 'alā šarḥ al-kabīr*, Dār al-Fikr, Bejrut, nedatirano.

Dawsarī (al-), Muslim ibn Muḥammad ibn Māǧid, *'Umūm al-balwā – dirāsa naẓariyya taṭbīqiyya*, Maktaba al-Rušd, Rijad, 2000.

Ǧaṣṣāṣ (al-), Aḥmad ibn 'Alī Abū Bakr al-Rāzī, *Aḥkām al-Qur'ān*, Dār Iḥyā al-turāṯ al-'arabī, Bejrut, 1985.

Ǧurǧānī (al-), 'Alī ibn Muḥammad, *Al-Ta'rīfāt*, Dār al-Kitāb al-'arabī, Bejrut, II, 1992.

Ḥamawī (al-), Imam Aḥmad ibn Muḥammad Šihāb al-dīn al-Miṣrī al-Ḥanafī, *Ġamz 'uyūn al-baṣāir 'alā maḥāsin al-ašbāḥ wa al-naẓāir*, djelo poznato kao *Ḥāšiyat al-Ḥamawī*, nedatirano.

Ibn Mubārak, Ǧamīl Muḥammad, *Naẓariyya al-ḍarūra ḥudūduhā wa ḍawābiṭuhā*, Dār al-Wafā, Manama, 1998.

Kamali, Mohammad Hashim, *Principi islamske jurisprudencije*, prijevod: Nedim Begović, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2017.

Kozlić, Osman, *Fikhska pravila*, El-Kalem – izdavački centar Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Sarajevo, 2005.

Mardāwī (al-), ʻAlī ibn Sulaymān, *Al-Inṣāf fī maʻrifat al-rāğiḥ min al-ḫilāf*, Dār Iḥyā al-turāṯ al-ʻarabī, Bejrut, nedatirano.

Qāsim, Yūsuf, *Naẓariyya al-ḍarūra fī al-fiqh al-ğinā̄ī al-islāmī wa al-qānūn al-ğināi al-waḍʻī*, Dār al-Nahḍa al-ʻarabiyya, Kairo, 1993.

Rašīd (al-), Aḥmad ibn ʻAbd al-Raḥmān ibn Nāṣir, *Al-Ḥāğa wa aṯaruhā fī al-aḥkām – dirāsa naẓariyya taṭbīqiyya*, Dār Kunūz Išbīliyā, Rijad, 2008.

Rejsuni (er-), Ahmed, Ciljevi šerijata: eš-Šatibijeva teorija, prijevod: Enes Ljevaković, El-Kalem – izdavački centar Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini i Centar za napredne studije, Sarajevo, 2009.

Safian, Yasmin Hanani Mohd, Necessity (*Ḍarūra*) in Islamic Law: A study with special reference to the Harm Reduction Programme in Malaysia, University of Exeter, 2010.

Ṣāwī (al-), Abu al-Abbas Ahmad ibn Muhammad, *Ḥāšiyat al-Ṣāwī ʻalā šarḥ al-ṣaġīr*, nedatirano.

Suyūṭī (al-), Ğalāluddīn, *Al-Ašbāh wa al-naẓāir*, Muassasa al-Kutub al-ṯakāfiyya, Bejrut, nedatirano.

Zarqā (al-), Muṣṭafā, *Al-Madḫal al-fiqhī al-ʻām*, Dār al-Qalam, Damask, 1998.

Zuḥaylī (al-), Wahba, *Naẓariyya al-ḍarūra al-šarʻiyya muqārana maʻ al-qānūn al-waḍʻī*, Dār al-Fikr, Damask i Dār al-Fikr al-muʻāṣir, Bejrut, 1997.

SOURCES, DEFINITIONS, AND CONDITIONS FOR THE APPLICATION OF THE PRINCIPLE OF NECESSITY (ḌARŪRA) IN ISLAMIC LAW

Senad Ćeman, PhD

Abstract

The paper examines the principle of necessity (ḍarūra) in uṣūl al-fiqh and its role in temporarily deviating from general norms to preserve protected values (ḍarūrijāt) in Islam. The aim is to offer a systematic framework that encompasses sources and definitions, an operationalized comparative method, and a set of conditions and limitations for applying this principle to contemporary fiqh issues. The author employs an analytical and comparative method in analyzing classical and modern sources. The work operationalizes the method (selection criteria and comparison steps), provides a tabular classification of definitions, and highlights conditions and limitations (ḍawābiṭ) for applying the principle of necessity. Two brief examples of modern application (rituals and inheritance law) are presented, through which the assessment protocol is verified: text – maqāṣid – ḍawābiṭ – minimal measure – time restriction. The contribution of the paper is the systematization of definitions and the establishment of a practical framework for the responsible application of the principle of necessity in contemporary fiqh issues.

Keywords: principle of necessity, Shariah basis (ti'sīl), Islamic jurisprudence, legal methodology, madhhab, contemporary fiqh

DOI: 10.51728/ZRIPF202501022H
Izvorni naučni rad
Original scientific paper
Primljeno 27.07.2025.

Dženan Hasić, MA
Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici
hasic.hasicdz@gmail.com

INTENCIJSKI TAFSĪR QUR'ĀNA (AL-TAFSĪR AL-MAQĀṢIDĪ)

Sažetak

Ovaj tekst razmatra intencijski tafsīr (al-tafsīr al-maqāṣidī). Intencijski tafsīr (al-tafsīr al-maqāṣidī), za razliku od pravne discipline koja se bavi intencijama šarīʿata (maqāṣid al-šarīʿa) i koja tretira ajete u kojima se tretiraju fiqhska pitanja, bavi se čitanjem cijelog Qur'āna kroz prizmu njegovih općih, univerzalnih ciljeva (al-maqāṣid al-kulliyya), kao i otkrivanje tih ciljeva zbog kojih je objavljen, koji se generalno mogu svrstati u: vjerske, moralne, pravne i socijalne, a kako bi doprinijelo i individualnom i društvenom boljitku.

Ključne riječi: tafsīr, intencijski tafsīr (al-tafsīr al-maqāṣidī), Qurʾān, intencije Qurʾāna (maqāṣid al-Qur'ān)

Uvod

Qur'ān je posljednja Allāhova objava u kojoj su sadržana suštinska pitanja u vezi čovjeka, njegovog porijekla, života i svrhe postojanja. U Qur'ānu su, također, iznesena načela, propisi i principi kojih se čovjek treba pridržavati kako bi postigao sretan i uravnotežen život, kao i vječnu sreću i zadovoljstvo svog Gospodara na ahiretu. (Halilović, 2012:12)

U cjelokupnoj historiji ljudskog roda nijedna knjiga nije tako dominantno uticala na profiliranje ljudske misli kao što je Qurʿān uticao. Isto tako, nijedna knjiga nije toliko prevođena,

komentarisana, učena napamet i prepisivana kao što je to Qurʿān. (Halilović, 2005:93; Halilović, 2012:12)

Muslimanski učenjaci iz raznih dijelova svijeta su, svjesni da je Qurʿān knjiga prema kojoj se muslimani moraju ponašati i uzimajući u obzir da kur'anska misao uvijek mora biti u aktivnom odnosu prema zbivanjima u životu (Đozo, 1991:13), ali i znajući da se ona ne može pravilno shvatiti ni primijeniti bez najdubljeg poznavanja života (Đozo, 1991:11), uzburkani intelektualnim, društvenim i političkim promjenama širom svijeta, te pitanjima i krizama koje su uzrokovale, počeli tražiti rješenja za probleme obraćajući se upravo na Qurʿān, budući da on, kako rekosmo, zauzima centralnu ulogu u životu muslimana i da je primarna referenca koja je valjana za sva vremena i mjesta. (Es'ad, 2018:185)

Uloga koju Qur'ān zauzima u životu muslimana je nezamljenjiva. Da bi se, međutim, Qurʿān doveo u vezu sa životom, da bi se njegove poruke i načela mogli sprovesti u praksi, nužno je poznavanje njegovih smislova i značenja, čime se bavi nauka tefsira, kao i stvarnosti i života. Svjesni toga, ali i činjenice da postojeći, klasični tefsiri ne nude uvijek zadovoljavajuće odgovore na aktuelne teme i pitanja, kao i – prafrazirajući Muḥammada ʿAbduhua – vjerujući u to da nas Gospodar na ahiretu neće pitati o tome kako su prijašnji ljudi razumijevali Njegovu Riječ, već da će nas pitati o tome kako smo je mi razumjeli i primjenjivali, (ʿAmara, 1993) neki istraživači su počeli pozivati na obnovu unutar tafsīrske znanosti. Jedan od tih poziva bio je i poziv na uspostavljanje „intencijskog tafsīra" (*al-tafsīr al-maqāṣidī*). Ovaj pristup tumačenju Qur'āna – po njima – ima za cilj otkriti opšte i specifične, univerzalne i posebne, jasne i skrivene ciljeve (*al-maqāṣid*) Qur'āna, organizirati ih i ustrojiti sistematski i hijerarhijski i uspostaviti skup vrijednosti qur'ānske civlizacijske vizije, te tako osigurati i individualni i društveni preporod muslimanskog društva i svijeta. (Es'ad, 2018:185)

Iako su se učenjaci u prošlosti bavili intencijama vjerozakona, šerijata, intencijski tafsīr nije predstavljao temu kojom su se sistematično bavili. Također, nisu ni definirali koncept „intencija Qur'āna" (*maqāṣid al- Qur'ān*), već su se zadovoljili isticanjem činjenice da je objavljen radi milosti i upute čovječanstva (*al-raḥma wa hidāya al-bašariyya*) te osiguravanja

njihove sreće na ovom prolaznom svijetu – dunjaluku – i budućem, vječnom – ahiretu. (Kamali i Auda, 2017:12; Abū Zayd, 2019:6; Es'ad, 2018:187)

Čak ni oni učenjaci koji su se bavili intencijama islamskog vjerozakona (*maqāṣid al- šarīʿa*), kako to primjećuje ʿAliyy Muḥammad ʾAsʿad, nisu obraćali pažnju na intencije Qur'āna, budući da su svoje interese usmjeravali na intencije šerijata, pa su se uglavnom referirali na ajete pravne tematike u kojima se tretiraju fikhski propisi. Zadovoljavali su se samo isticanjem koristi koje božanske naredbe pružaju čovječanstvu. Međutim, zakonodavstvo ili uspostavljanje pravila samo je jedna od tema Qur'āna. (Es'ad, 2018:188)

Tek će se savremeni učenjaci početi baviti istraživanjima na temu „intencija Qur'āna" (*maqāṣid al-Qur'ān*) i „intencijskog tafsīra" (*al-tafsīr al-maqāṣidī*), koji se može, u najkraćemu, definirati kao „jedna od vrsta tumačenja Qur'āna (*al-tafsīr*) koja ispituje značenja qur'ānskih izraza i pojmova, proširuje njihovo lingvističko značenje, te istovremeno pojašnjava propise i ciljeve zbog kojih je Qur'ān objavljen i zbog kojih su propisi ustanovljeni." (Al-Maṣrī, 2020:1679)

Mi ćemo u ovom radu, na osnovu nama dostupne literature, svjesni da predmetna tema nije tretirana u literaturi b/h/s/c. jezičkog areala, pokušati predstaviti spomenutu vrstu tafsīra. No, prije nego se počnemo baviti tom temom, predstavit ćemo *grosso modo* genezu nauke tafsīra, s ciljem da ukažemo na historijski razvoj intencijskog tafsīra, budući da on, a kako ćemo to i vidjeti, ima začetke već u samom periodu direktnih recipijenata Objave – aṣḥāba.

Napominjemo da ovaj rad ne pretendira da bude neka cjelovita studija o ovoj vrsti tafsīra, budući da to objektivno nije ni moguće za rad ovog formata i opsega, već da je to više jedan uvod, ili jedna skica u kojoj će se nazrijeti glavni obrisi predmetnog objekta istraživanja.

1. **Kratak pregled geneze tafsīra kao naučne discipline**

Naučna disciplina tafsīra je prošla kroz brojne faze dok nije dobila oblik koji posjeduje danas. Najvažnije od tih faza su:

- period Allahova Poslanika (ṣ.a.w.s.) i njegovih aṣḥāba,
- period generacije koja je naslijedila aṣḥābe (*al-tabiʿūn*),
- period kodifikacije (*al-tadwīn*),
- period diferenciranja ḥadīṯkih, qur'ānskih i pravnih disciplina, odnosno period uspostave tafsīra kao posebne nauke,
- period selektiranja i izbora metoda i tema u tumačenju Qur'āna, odnosno period nastanka pravaca u pristupu tumačenju Qur'āna,
- period modernog i savremenog rada na tumačenju Qur'āna. (Al-Maṣrī, 2020:1681; Ljevković, 2003)

Što se tiče prva dva perioda, tumačenje Qur'āna, koje još nije bilo izraslo u naučnu disciplinu koja je danas poznata kao tafsīr, i u kojem je dominiralo tradiranje Poslanikovih (ṣ.a.w.s.) riječi i stavova od strane aṣḥāba, kao i tradiranje mišljenja aṣḥāba od strane tābiʾīna, zasnivalo se na:

- tumačenju Qur'āna Qur'ānom,
- Poslanikovo (ṣ.a.w.s.) tumačenje i objašnjenje Qur'āna,
- iğtihād ili samostalno rasuđivanje aṣḥāba,
- prijašnje knjige sljedbenika Knjige,
- prijeislamska poezija Arapa, koja je bila alternativna referenca za određivanje značenja nekih riječi i pojmova. (Ljevaković, 2003; Adilović, 2003; Topoljak, 2014)

Period kodifikacije (*al-tadwīn*), koji je nastao pregnućem učenjaka koji su se bavili zapisivanjem ḥadīṯa u predvečerje prvog vijeka po Hiğri, podrazumijevao je prvenstveno bilježenje predanja i ḥadīṯa. Zbirke koje su nastajale u to vrijeme pregnućima učenjaka koji su putovali muslimanskim svijetom i prikupljali predanja sadržavale su i posebna poglavlja o tafsīru. (Ljevković, 2003; Karčić, 2013, Adilović, 2003)

U periodu tābiʾīna, u kojem se velika pažnja poklanjala lancu prenosioca (*al-sanad*), ipak se počinju javljati novi trendovi u

tumačenju Qur'āna, kao što je pribjegavanje vlastitom mišljenju „bez prethodnog presedana u Poslaničkoj tradiciji ili kod njegovih ashaba, što je u nekim slučajevima dovelo do tumačenja koja su suprotna tumačenjima Poslanika i njegovih ashaba", kao i uvođenje israilijata. (Ali, 2020:25; Adilović, 2003:21)

Krajem drugog vijeka po Hiğri umrli su tābiʾīni – učenici aṣḥāba Poslanika (ṣ.a.w.s.). Nijedan aṣḥāb nije napisao neko djelo posvećeno tumačenju Qur'āna, premda su pojedini bilježili ḥadīṯ i posjedovali male bilježnice istih (Karalić, 2010:100-105). Tafsīr se prenosio skupa s ḥadīṯom. Tek će se u drugom vijeku po Hiğri početi odvajati tafsīr od ḥadīṯa, i samim tim postajati zasebna znanost, budući da će se polovinom tog vijeka pojaviti djela o Qur'ānu, shodno znanstvenom interesu učenjaka tog perioda. (Ali, 2020:27; Topoljak, 2014:49)

Mada je teško odrediti ko je autor prvog tafsīra, postoji nekoliko mišljenja. Litertura operira s nekoliko imena: Muğahid (pr. 103/721) (Bilmen, 2014:342; Ali, 2020:27, 128), Muqātil (pr. 150/767) (Türker, 2020:134-136), Al-Farrāʾ (pr. 207/822) (Ljevaković, 2003) te neki drugi.

Tek će se u trećem i četvrtom vijeku po Hiğri početi pisati samostalni tafsīri. Nakon četvrtog vijeka dolazi do značajnih gibanja na polju tafsīra, a kao što su (Ali, 2020:34-37; Adilović, 2003:22):

- izbacivanje lanaca prenosioca (iḫtiṣār al-asānīd),
- ubacivanje neprovjerenih informacija,
- zalaženje u nepotrebna detaljisanja,
- učestalo obraćanje na israilijate i slaba prednja,
- specijaliziranje u određenim oblastima, kao što su jezički, pravni, teološki tafsīr...

U ovom periodu je živio i čuveni mufassir Al-Ṭabarī (pr. 310/923), autor tafsīra *Ğāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āyi ʿl-Qurʿān,* koji se, metodologijom i pristupom razlikuje od ostalih savremenika, i koji se s pravom smatra enciklopedijom tafsīrske građe. Također, to je prvi tafsīr koji je u cijelosti sačuvan i prenesen. (Ali, 2020:37; Adilović, 2003:22; Topoljak, 2014:50)

Potom dolazi period uspostave maḏhāba i akaidskih škola, kada se počinju javljati pristrasnosti prema vlastitoj pravnoj ili teološkoj školi, te fanatizam. To je istodobno i najduži period tafsīra, koji traje sve do perioda renesanse i reformizma u muslimanskom svijetu, krajem devetnaestog vijeka. Učenjaci tog perioda su nastojali da ajete tumače u skladu učenja vlastitih škola i pravaca, kako bi dokazali ispravnost njihovih učenja i stavova. No, postoje i izuzeci od rečenog. U ovom periodu nastaju tafsīri koji su okarakterizirani kao tafsīri četiri maḏhāba, muʾtaḏilski, šiitski, sufijski i sl., a što je doprinijelo širenju racionalnog pristupa tumačenju Qurʿāna, kako onog pohvalnog isto tako i onog pokuđenog, tako da u tom periodu primat nad tradicionalnim tumačenjem dobija racionalno. Usto, bitna odrednica ovog perioda jeste slijepo slijeđenje stavova učenjaka iz prethodnih generacija (*al-taqlīd*), bez davanja ličnog doprinosa tafsīru shodno aktuelnim gibanjima i vremenu i prostoru. (Adilović, 2003:23)

Period obnove nastupa nakon što su zapadne zemlje, od 1750. do dvadesetog vijeka, počele kolonizirati muslimanski svijet, koji se tada našao u jednoj potpuno novoj situaciji, suočen s naučno-tehnološkim napretkom Zapada. Pad muslimanskog svijeta je postajao sve izraženiji, a muslimanska civlizacija je propadala pod kulturalnim i političkim utjecajem Zapada, koji prodire u sve aspekte života muslimana: društveni, politički, obrazovni, kulturalni i ekonomski. Posljedično tome, sa željom da se ta hegemonija Zapada zaustavi, pojavili su se brojni revilistički i reformatorski pokreti koji su se borili za *oslobođenje islama* (Kadić, 2024:30) i koji su postavljali pitanja poput „Kako je Allah nevjernicima dozvolio da zavladaju muslimanskim zemljama, ukoliko su muslimani ti koji su na pravom putu?“, „Ako su muslimani sljedbenici istinske vjere, kako je moguće da je Allah dozvolio da ih nevjernici nadmaše na polju nauke i tehnologije?“, te druga, njima slična. To ih je dovelo do toga da uoče da u njihovom pristupu islamskim naučnim disciplinama, uključujući i tafsīr, nešto nije u redu, pa su tako mufassiri novijeg doba počeli u svojim tafsīrima razviđati takva i njima slična pitanja i na njih odgovarati, pokušavajući dokazati da krivac nije islam, da Qur'ān i nauka idu skupa, da je aktuelno stanje muslimanskog svijeta rezultat njihovog zapostavljanja znanja, nauke i, uopšte, islamskih principa, neispravnog pristupa Qur'ānu, tafsīru, te učahurenosti

islamske vjerske misli i zatvaranja vrata iğtihāda. (Adilović, 2003:23-24; Ali, 2020:183)

Budući da je to kolonijalno doba duboko preobrazilo muslimane i njihov način doživljavanja islama, te da su muslimanski učenjaci željeli „islamizaciju čitave društvene i kulturne realnosti“ (Kadić, 2024:30), i da se islam gradio „uglavnom u razgovoru s kolonijalizmom“ (Kadić, 2024:29), odjeci toga se daju uočiti i na polju tumačenja Qur'āna, koji je osnovni ustav islama i temeljni faktor u oblikovanju društva i kulture muslimana, pa su mufassiri na tom tragu uveli neke nove trendove u pristupu Qur'ānu i njegovome razumijevanju, te tako u savremenom dobu dolazi do pojave nekih novih trendova inače u literturi, a naročito u tafsīru. Kako rekosmo, razvijaju se neki novi pristupi Qur'ānu kao što su to, primjerice, naučni, tematski, reformatorski, historijski, politički, filozofski tafsīr, kao i neki dr.

2. **Intencijski tafsīr (*al-tafsīr al-maqāṣidī*)**

Uprkos razlikama koje postoje među njima, savremeni mufassiri stavljaju akcenat na eksplaniranje qur'ānske upute, ciljeva te mudrosti i pouka koje stoje iza propisa i odredbi koje se u njemu spominju, s ciljem da muslimane naučnim i sigurnim putem povežu s Allahovom Knjigom. (Es'ad, 2018:191)

Fokus je stavljen na ciljeve Qur'āna, sa željom da se on ispravno razumije i da se zaštiti od pogrešaka u tom smjeru. Qur'ānske egzegete su počele da ga posmatraju kroz prizmu njegovih opštih ciljeva zbog kojih je on i objavljen, a kao što su milost i uputa čovječanstvu. Zbog toga, djela tih egzegeta ne obiluju riječima prvih generacija i potonjih učenjaka, pa skoro da ih i ne navode, već se fokusiraju na objašnjavanje razložnosti određenih qur'ānskih odredbi, kao, naprimjer, razlog zabranjenosti kamate, davanja imovine za izdržavanje razvedenoj ženi, legitimnost rata, pitanje parabola i sl. (Es'ad, 2018:192)

Intencijski tafsīr (*al-tafsīr al-maqāṣidī*), za razliku od pravne discipline koja se bavi intencijama šarīʿata (*maqāṣid al-šarīʿa*) i koja tretira ajete u kojima se tretiraju fiqhska pitanja, bavi se čitanjem cijelog Qur'āna kroz prizmu njegovih opštih, univerzalnih ciljeva (*al-maqāṣid al-kulliyya*), kao i otkrivanje tih ciljeva zbog kojih je objavljen, koji se generalno mogu svrstati u: vjerske,

moralne, pravne i socijalne, a kako bi doprinijelo i individualnom i društvenom boljitku. Eklatantni primjeri tafsīra koji su napisani slijedom tog metoda jesu *Al-Manār* Muḫmmada ʿAbduhua (pr. 1905) i Rašīda Riḍaa (pr. 1935) te *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* Ibn ʿĀšūra (pr. 1973). (Ersöz, 2021:755)

Činjenica da su intencije najfundamentalnija osnova iğtihāda, ovom pravcu daje dodatnu vrijednost, budući da je iğtihād intelektualni napor da se u skladu s Božijim zadovoljstvom donese propis o nekim pitanjima o kojima ne postoji jasan tekst (*al-naṣṣ*). S obzirom na to, zasniva se na uzimanju u obzir intencija, bez čijeg razumijevanja nije moguće uspostaviti propis koji je komplementaran Božijoj volji. (Ersöz, 2021:756)

Iako smo iznijeli konstataciju da su savremeni mufassiri počeli Qur'ān posmatrati kroz prizmu njegovih opštih, univerzalnih ciljeva, to ne znači da u prošlosti nije bilo govora o tim ciljevima, kao ni poduhvata da se oni dokuče i istaknu. Savremeni učenjak ʾAḫmad al-Raysūnī (r. 1953) u svom djelu *Maqāṣid al-maqāṣid* spominje da je već Al-Zarkašī (pr. 794/1392) iskazao žal zbog nedostatka interesa mufassira u vezi međusobne povezanosti sura i ajeta, te da je kao izuzetak od toga naveo ime Faḫr al-Dīna al-Rāzīja (pr. 606/1210), kazavši da je on toj problematici posvetio malo više pažnje. Jasno je izjavio da mnogi mufassiri znemaruju tu disciplinu, premda nudi mnogo koristi. Također je citirao i ʾAbū Bakra b. al-ʿArabiyya (pr. 543/1148) koji je govorio o naučnoj disciplini koja se bavi međusobnom povezanošću ajeta i sura. ʾAḫmad al-Raysūnī spominje i imama Al-Gazālīja (pr. 505/1111) i njegovo djelo *Ğawāhir al-Qur'ān* (*Dragulji Qur'āna*), te lucidno zapaža da on, budući da je pripadao *sufijskom weltanschauungu*, upravo iz te vizure definira intencije Qur'āna, i samo se ograničava na njih. Naime, Al-Gazālī govori o šest intencija ajeta i sura čiji je krajnji cilj pozivanje ljudi ka Gospodaru dunjaluka i ahireta i Stvoritelju svega, a koje dijeli na tri glavne i tri upotpunjujuće. Tri glavne jesu: definiranje Onoga Kome se poziva; definiranje pravog puta koji se mora slijediti; definiranje stanja dospijevanja do Njega, tj. stanja Sudnjeg dana. Tri upotpunjujuće su: definiranje stanja onih koji su se odazvali Njegovome pozivu, kako bi se kod drugih pobudila želja za istim, i definiranje stanja onih koji nisu, kako bi se zastrašilo one koji se nisu odazvali; kazivanja o stanjima poricatelja, kako bi se pobudila odbojnost prema stranputici;

definiranje stanja stupnjeva puta koji vodi Njemu i postaja na njemu, te načina na koji se za njih priprema. (El-Gazali, 2023:17-18) Kao što se jasno uviđa, Al-Gazālī intencije Qur'āna razmatra čisto na duhovnoj ravni.

Intencije Qur'āna je spominjao i učenjak ʿIzz al-Dīn b. ʿAbd al-Salām (pr. 660/1262), koji se zalagao za dihotomnu podjelu maqāṣida: pribavljanje koristi i za to potrebna sredstva (*ǧalb al-maṣāliḥ wa asbābuhā*) i otklanjanje štete i za to potrebna sredstva (*darʾ al-mafāsid wa asbābuhā*). (Al-Raysūnī, 2013) Pored spomenutih, i sljedeći učenjaci iz prošlosti su spominjali intencije Qur'āna: Ḥakīm Al-Tirmiḏī (pr. 320/932), ʾAbū al-Ḥasan al-ʿĀmirī (pr. 381/992), Al-Ǧuwaynī (pr. 478/1085), Ibn Taymiyya (pr. 728/1328), Al-Šāṭibī (pr. 790/1388), Al-Zurqānī (1122/1710) i neki dr. Imam Al-Ṭabarī (pr. 310/923) i imam Al-Mātūrīdī (pr. 333/944), koji su pravili razliku između egzegeze (*tafsīr*) i hermeneutike (*taʾwīl*) u tumačenju Qur'āna, smatraju se prvim komentatorima koji su tumačili Qur'āna u smislu njegovih ciljeva. (Ersöz, 2021:769; Al-Maṣrī, 2020)

Ibn Ǧuzayy, primjerice, (pr. 741/1340) u predgovoru svom tafsīru *Al-Tashīl* kaže: „Ukratko, znaj da je osnovni cilj Qur'āna je poziv ljudima da obožavaju Allaha i stupe u Njegovu vjeru. Ovaj cilj, međutim, iziskuje dva faktora koji su neizostavni i na koja se vraćaju sva značenja Qur'āna. Prvi od njih je objašnjenje ibadeta kojima se ljudi pozivaju, a drugi je podsjećanje na podsticaje i stimulante koji ih usmjeravaju na prihvatanje ibadeta i njihovo obavljanje." Potom je podijelio ibadete na dvije kategorije: osnove vjerovanja (*ʾuṣūl al-ʿaqāʿid*) i propisi u vezi djela (*ʾaḥkām al-ʾaʿmāl*). Podsticaje i stimulante je svrstao u stimuliranja na dobro (*al-targīb*) i odvraćanje od nevaljalog (*al-tarhīb*). Nakon toga je uzeo govoriti o sedam intencija (*al-maqāṣid*), bolje reći tematskih cjelina Qur'āna: (1) *al-rubūbiyya:* učenje o tome da je Allah gospodar svega i jedini Bog (2) *al-nubuwwa:* vjerovjesništvo (3) *al-maʿād:* eshatologija (4) *al-ʾaḥkām:* praktični propisi (5) *al-wʿad:* obećanja nagrada (6) *al-waʿīd:* zastrašivanja kaznom (7) *al-qaṣaṣ:* kazivanja o minulim narodima i njihovim vjerovjesnicima. (Al-Maṣrī, 2020)

Međutim, tu vrstu tumačenja nisu postavili u teorijske okvire, baveći se sistematično njome, i nisu formulisali postulate na osnovu kojih bi se uspostavila zasebna disciplina. Činili su to

sporadično, baveći se nekim drugim temama, i fragmentarno ih navodeći. Zapravo, može se reći da nisu imali za cilj ispitati, pronaći i istaći sve njegove intencije, već samo one koje se tiču problematike kojom su se bavili, ugla iz kojeg su posmatrali ili svjetopogleda kojem su pripadali. Izuzetak su nekim dijelom, čini se, Al-Fayrūzābādī (pr. 1415), autor djela *Al-Durar al-naẓīm al-muršid ʾilā maqāṣid al-Qur'ān al-karīm* (*Sređeno biserje: vodič ka intencijama časnog Qur'āna*), i polimat ʿUmar al-Biqāʿī (pr. 1480), o kome ćemo govoriti podrobnije. (Al-Maṣrī, 2020)

No, prema Al-Maṣrīju, napori svih njih u globalu su proizilazili iz težnje da pokažu kako svaka sura, koju su smatrali jedinstvenom cjelinom, posjeduje snažnu vezu sa qur'ānskom strukturom kao cjelinom. Sure su posmatrali kao udove tijela. Naučavali su da kakve god partikularne smislove sadrže njihovi ajeti, svi se opet vraćaju na jednu opštu intenciju Qur'āna. Vjerovatno su tako htjeli zaštiti Qur'ān od iskrivljenih tumačenja koja se zasnivaju na uzimanju u obzir partikularnih značenja, pa su zagovarali dovođenje u vezu dijelova i cjeline. Možda je – prema našem mišljenju – ispravnije reći da su to što oni nazivaju „maqāṣid al-Qur'ān" zapravo tematske cjeline, a ne intencije Qur'āna u našem današnjem poimanju![1] Ako bismo, primjerice, uzeli djelo Faḍl Raḥmāna *Glavne teme Kur'ana*, vidjeli bismo da on govori o sličnim temama kao i Ibn Ǧuzayy. (Rahman, 2011) Iako Ibn Ǧuzayy spominje „maqāṣid al-Qur'ān", zapravo govori o nekim od glavnih tematskih obrazaca Qur'āna.

Vratimo se savremenom dobu. Na sceni muslimanskog mišljenja u savremenom dobu pojavio se jedan problem koji se može predstaviti kao: „problem klasifikacije, organizacije i definiranja ciljeva (*al-maqāṣid*)." Prethodni učenjaci su se, kako istaknusmo prethodno, detaljno bavili intencijama islamskog vjerozakona, dok qur'ānskim nisu, pa je, prije svega, potrebno načiniti distinkciju između te dvije vrste intencija. ʿAliyy Muḥammad ʾAsʿad smatra da mnogi učenjaci previđaju tu tačku. Također, ističe da su mnogi od njih ostali zarobljeni u fiqhsku

[1] Kao jednu od najjasnijih i najkonciznijih definicija intencija Qur'āna (*maqāṣid al-Qur'ān*), istakli bismo definiciju dr. ʿAbd al-Karīma Ḫāmidīja: „Intencija Qur'āna (*maqāṣid al-Qur'ān*) su ciljevi (*al-gāyāt*) zbog kojih je i objavljen, da bi se ostvarili interesi ljudi." (Al-Maṣrī, 2020: 1678; ʾAbū Zayd, 2019: 21-22)

klasifikaciju intencija, koja je uža od qur'ānske, budući da potonja obuhvata i vjerozakon, ali i polje vjerovanja (*al-ʿaqīda*), morala (*al-aḥlāq*), stimuliranja na dobro (*al-targīb*), odvraćanja od nevaljalog (*al-tarhīb*) i sl.

Istraživači predmetnog pravca u tumačenju Qur'āna dijele ovu vrstu tafsīra, na osnovu generalne, dihotomne podjele intencija na opšte i posebne, na onaj koji je posvećen čitanju Qur'āna u svjetlu njegovih opštih i onaj u svjetlu posebnih ciljeva. Čitanje Qur'āna u svjetlu njegovih opštih intencija (*al-maqāṣid al-kulliyya*) podrazumijeva čitanje u kontekstu njegovih opštih ili univerzalnih ciljeva, kao što su to: učenje o Allahovoj jednoći (*al-tawḥīd*), činjenica da predstavlja uputu čovječanstvu, poziv na pravdu i pravičnost (*al-ʿadl*), dok njegovo čitanje u svjetlu njegovih posebnih ciljeva podrazumijeva obraćanje pažnje na pitanja ibadeta, ahlaka, porodice, specifičnih svrha njegovih sura i riječi i sl. (Es'ad, 2018:188, 195; Ersöz, 2021:768)

Citirani ʾAḥmad al-Raysūnī zapaža da se maqāṣidi Qur'āna u djelima učenjaka tretiraju kao (Güven, 2018:104):

- *maqāṣid al-āyāt* (intencije qur'ānskih ajeta),
- *maqāṣid al-suwar* (intencije qur'ānskih sura ili poglavlja),
- *al-maqāṣid al-ʾāmma li al-Qur'ān* (opšte ili univerzalne intencije Qur'āna).

2.1. Maqāṣid al-āyāt (intencije qur'ānskih ajeta)

Prema ʾAḥmadu al-Raysūnīju, uglavnom svi mufassiri nude sve vrste objašnjenja dok pojedinačno ispituju ajete, zato što je njihova primarna i osnovna nakana da objasne ciljeve ajeta koje komentarišu. No, čak i da su uspostavljali uzročno-posljedične veze među ajetima, one su ostajale ograničene na „uski kontekst" između prethodnog i sljedećeg ajeta, i ne obuhvatajući suru u cjelini. (Güven, 2018:104)

2.2. Maqāṣid al-suwar (intencije qur'ānskih sura ili poglavlja)

Po mišljenju Şahina Güvena (Güven, 2018:106), najvažniji mufassir koji je ovu vrstu intencija smatrao čak zasebnom tafsirskom disciplinom jeste mufassir ʿUmar al-Biqāʿī (pr. 1480), autor djela *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa al-suwar* (*Biserna niska: međuodnos i povezanost ajeta i sura*) i *Maṣāʿid al-naẓar li al-išrāf ʿalā maqāṣid al-suwar* (*Uzdizanje uvida: razmatranje intencija qur'ānskih sura*). (Kara, 1992:149-150) Prema njemu, *maqāṣid al-suwar* je poddisciplina nauke o tafsīru. Stoga, ova nauka ima svoju definiciju, predmet, svrhu i rezultate koje je polučila. Al-Biqāʿī kaže da „svaka sura ima određenu svrhu i da sve rečenice, pa čak i riječi te sure, ukazuju na tu osnovnu svrhu." (Güven, 2018:106) U djelu *Maṣāʿid al-naẓar* kaže: „Zahvaljujući ovoj discipilini spoznaju se intencije sura. Predmet ove nauke jesu sure, i svaka sura se razmatra u okviru vlastite potke na kojoj počiva. Svrha predmetne discipline je da se pravilno shvati tumačenje ajeta u svakoj suri, a korist je produbljivanje nauke tafsīra, zato što ovo znanje olakšava mufassiru. Ova nauka je jedan od sastavnih dijelova tafsīra, i (stoga) se nalazi na prvom mjestu. Mufassir mora prvo početi od ove nauke, zato što mu ovo znanje pruža sažete informacije o svrhama i intencijama svake sure." U istom djelu, na drugom mjestu, on jasno kaže: „Svaka sura ima jednu svrhu, cilj i smisao, i svi ajeti, od prvog do posljednjeg, vrte se oko ovog cilja/svrhe i uvijek pokušavaju dokazati taj cilj/svrhu." (Güven, 2018:106-107)

Prema Şahinu Güvenu (Güven, 2018:109-110), Al-Biqāʿī je bitan u vezi predmetne teme zbog sljedećeg:

1. Prvi je autor koji je napisao samostalne studije koje se bave intencijama qur'ānskih sura i koji je odredio pojedinačne intencije svake sure. Pored toga, definirao je zadatke te tafsīrske poddiscipline. Autorima koji su mu prethodili nije bio primarni cilj određivanje intencija sura, uvijek je to bio neki sekundarni i usputni zadatak. Njegovo zalaganje na tom polju pruža značajan doprinos razumijevanju sura kao pojedinačnih cjelina i određivanju suodnosa njezinih ajeta. Štaviše, on čak i početnu invokciju sura, basmalu, tumači u skladu sa intencijom sure koju je odredio.
2. Dovodi u vezu naziv svake sure sa njenim sadržajem. Čak je u uvodu djela *Maṣāʿid al-naẓar* jasno kazao da bi

alternativni naziv njegova djela mogao biti: *Al-Maqṣad al-ʾasmā fī muṭābaqa ʾism kull ṣūra li al-musammā* (*Najviši cilj: usklađivanje svake sure s njenim nazivom*). Inače, prema mufssirima dovođenje veze između imena (*al-ʾism*) sa denotatumom (*al-musammā*) je ključno, s obzirom da između tih entiteta postoji nerskidiva veza. Po Al-Biqāʿīju, „ime sažima značenje denotatuma, a denotatum detaljno prenosi značenje i intenciju utjelovljene u imenu.“

Ako odemo malo dalje i bacimo pogled na predanja koja se prenose od aṣḥāba i generacije koja ih je naslijedila (*al-tabiʿūn*), vidimo jasno da su oni uzimali u obzir intencije sure prilikom njezinog imenovanja. Tako, naprimjer, Saʿīd b. Ǧubayr (pr. 94/713) prenosi da je postavio pitanje Ibn ʿAbbāsu (pr. 68/687/88) u vezi sure Al-Tawba, pa mu je odgovorio da je to sura „Fāḍiḥa“ (ona koja sramoti i izvrgava poruzi licemjere zato što iznosi njihove karkteristike i otkriva ono što skrivaju).[2] Čuveni Al-Zamaḫšarī (pr. 538/1144) je u svom tafsīru *Al-Kaššāf* spomenuo nekoliko naziva te sure, dakako uz obrazloženja, pa je rekao da se naziva Al-Tawba (pokajanje) zbog govora o pokajanju vjernika, Al-Muqašqiša (ona koja udaljava od licemjerstva), Al-Munaqqira (ona koja iznosi na vidjelo ono što je u srcima licemjera), Al-Mubʿaṯira (ona koja otkriva tajne licemjera) itd. Al-Biqāʿī je uzeo svaki od tiha naziva ponaosob i uspostavio korelaciju između njega i sadržaja sure.

Şahin Güven, govoreći o spomenutom, navodi da je opštepoznato u nauci tafsīra da svaka sura ima više od jednog naziva, te da se prirodno javljaju sumnje i oklijevanja u vezi s valjanošću uspostavljanja veze između naziv sure i njezinih intencija. K tome, sure imaju nazive zasnovanje na iğtihādu, kao i one s kojima su objavljene (*al-tawfīqī*). Isti autor napominje i da naziv sure nužno ne sadrži sve njene intencije, već samo ukazuje na one najbitnije. Štaviše, ima sura koje nose nazive po prvoj riječi kojom počinju (kao što je, primjerice, sura Al-Tawba koja se naziva i Barāʾa zbog toga što otpočinje tom riječju).

[2] Bilježi Buḫārī.

Dodaje i da je prema kulturi Arapa u periodu objave Qur'āna bilo uobičajena praksa da se pri imenovanju pjesme (*al-qaṣīda*) koristi neka od neuobičajenih riječi (*al-mustagrab*) koje se u njoj spominju.

Čuveni učenjak Muḥammad al-Gazalī (pr. 1996) je u svom tematskom tafsīru, u komentaru sure Al-Nisāʾ, jasno naglasio da se nazivi sura razlikuju od njihovih sadržaja; da su teme obuhvatne i potpune, a nazivi ograničeni i izražavaju djelimično značenje; da nazivi sura ukazuju na određene, partikularne intencije. No, napomenuo je i da ima naziva koji ukazuju na jednu univerzalnu intenciju koja obuhvata u sebi one partikularne. (El-Gazali, 2018)

3. Al-Biqāʿī je, što je zanimljivo, navodio predanja o vrlinama sura, naglasivši u uvodu da će izbjegavati ona fabricirana (*al-mawḍūʿāt*), koja je koristio da bi utvrdio vrijeme i mjesto objave sure, da bi potom u skladu s tim protumačio njene intencije.

2.3. Al-maqāṣid al-ʾāmma li al-Qur'ān (opšte ili univerzalne intencije Qur'āna)

Sam Qur'ān govori o toj vrsti intencija. Budući da je – kako to ističe Waṣfī ʿĀšūr ʾAbū Zayd – Qur'ān objašnjenje za sve,[3] i kako nije ništa ostavio zanemarenim, nije razumno da ne govori o svojim intencijama i ciljevima zbog kojih je i objavljen, a koje imaju za cilj omogućiti ljudima postizanje blagostanja i dobrobiti na oba svijeta. (ʾAbū Zayd, 2019:21-22)

Waṣfī ʿĀšūr ʾAbū Zayd (ʾAbū Zayd, 2019:22), nakon isticanja spomenutog, citira brojne učenjake i njihove stavove o opštim ili univerzalnim intencijama Qur'āna. Jedan od učenjaka kojeg je citirao je i već spominjani ʾAḥmad al-Raysūnī, prema čijem se mišljenju opšte ili univerzalne intencije Qur'āna mogu sažeti u sljedećih šest:

1. Allahova jednoća (*al-tawḥīd*) i obožavanje samo Njega (*ʿibādetuhū*),
2. vođenje ljudi pravim putem i na polju vjere i na polju dunjalučkih aktivnosti,

[3] „Mi tebi objavljujemo Knjigu kao objašnjenje za sve." (Qur'ān, XVI: 89)

3. duhovno pročišćenje (*al-tazkiya*), podučavanje (*al-taʿlīm*) i mudrost (*al-ḥikma*),
4. milost (*al-raḥma*) i sreća (*al-saʿada*),
5. uspostavljanje, vladavina istine i pravde,
6. uspostavljanje ispravnog načina razmišljanja.

Za svaku od njih je naveo ajete. No, nije zastao samo na tome, već je naveo i pet razloga zbog kojih je potrebno spoznati tu vrstu intencija (ʾAbū Zayd, 2019:24):

1. spoznaja te vrste intencija omogućava ispravan pristup razumijevanju islamske qurʾānske poruke,
2. spoznaja tih intencija, učenje Qurʾāna pod njihovim svjetlom i razmišljanje o njemu u njihovom okviru omogućava ispravno razumijevanje njegovih smislova koji se detaljno izlažu,
3. spoznaja opštih intencija Qurʾāna omogućava ispravno razmijevanje opštih i detaljnih intencija sunneta, a što pomaže izoštravanju misli na polju fiqha i iğtihāda,
4. te intencije su mjerilo i standard prema kojima trebamo mjeriti i usklađivati svoje individualne i kolektivne postupke, kao i privatni i društveni život,
5. te intencije su skala i kriterij koji su neophodni mufassirima u njihovim pristupima i tafsīrima, zato što im garantuju da im interesi, ciljevi i tumačenja budu u okviru intencija Qurʾāna.

Što se tiče učenjaka savremenog doba, u kontekstu govora o ovoj vrsti intencija, zapaža se da su velikog prostora toj temi u svojim djelima posvetili Muḥmmad ʿAbduhū (pr. 1905), Rašīd Riḍā (pr. 1935), Maḥmūd Šaltūt (pr. 1963), već spominjani Ibn ʿĀšūr (pr. 1973). Maḥmūd Šaltūt je govorio o tome da se opšte ili univerzalne intencije Qurʾāna vrte oko tri osovine: vjerovanja (*al-ʿaqīda*), morala (*al-ʾaḥlāq*) i propisa (*al-ʾaḥkām*). (Al-Maṣrī, 2020:1675) Također, Ḥamīd al-Dīn Farāhī (pr. 1930), ʿAbd al-Lāh Darāz (pr. 1958), Seyyid Quṭb (pr. 1966),ʾAmīn ʾIṣlāḥī (pr. 1997), Yūsuf al-Qaraḍāwī (pr. 2022), Ṭāhā Ğābir al-ʿAlwānī (pr. 2016), jesu od savremenih učenjaka koji su se bavili intencijama Qurʾāna, posebice onim u njegovim surama. (Güven, 2018:113)

Možda su najveći doprinos na teoretskom planu definiranja ove vrste intencija dali Ḥamīd al-Dīn Farāhī i njegov učenik ʾAmīn ʾIṣlāḥī, mufassiri s Indijskog potkontinenta. Prvi je u svom djelu

Dalāʾil al-niẓām spomenuo da svaka sura ima svoju okosnicu (ʿ*amūd*) na kojoj se bazira, a koja je poput duše i tajne sure, ali koja, međutim, nije odmah uočljiva i koja se može utvrditi tek nakon detaljnog ispitivanja i istraživanja sure u cjelini. (Güven, 2018:113)

ʾAmīn ʾIṣlāḫī je smatrao da bi razumijevanje stvarnih intencija koje su skrivene iza pojedinačnih ajeta, uzimanje istih i razmatranje u cjelini, pomoglo okončavanju neslaganja među muslimanima, budući da pravne i teološke škole često pristupaju Qur'ān s fragmentiranim načinom razmišljanja, birajući ajete koji odgovaraju njihovim ciljevima i pripisujući bilo koje značenje koje žele ajetima koji su odvojeni od drugih ajeta i sura. (Güven, 2018:113-114)

Na isti način je razmišljao i ʿAbd al-Lāh Darāz. Naime, on je smatrao da svaka sura ima tačno određenu svrhu, mada čitaocu može djelovati da se suočava s raspršenim značenjima. Bio je stava da ukoliko se pažljivije razmotri, da će se uočiti kako svaka sura predstavlja jednu čvrstu i jedinstvenu strukturu koja posjeduje skup univerzalnih ciljeva i svrha, te da podsjeća na zdanje sa povezanim hodnicima i odajama koje je izradila jedna ruka prema jednom sveobuhvatnom planu. Po njemu, ukoliko se pažljivije pogleda, uočit će se da je svaka sura usmjerena prema određenom cilju i da ima određenu svrhu kao cjelina. (Güven, 2018:115; Draz, 2000)

ʾAḥmad Al-Maṣrī pak smatra da su Rašīd Riḍā i Ibn ʿĀšūr istinski najznačajniji predstavnici i promicatelji ove discipline unutar egzegeze Qur'āna.

Rašīd Riḍā „analizirao je Qur'ān u namjeri da identificira maqāṣide, koji su uključivali 'reformu temeljnih stubova islama i širenje svijesti da je islam vjera čistog prirodnog uređenja, razuma, spoznaje, mudrosti, argumenta, slobode, neovisnosti, socijalne, političke i ekonomske reforme i ženskih prava.'" (Kamali i Auda, 2017:68; vidi i: Al-Maṣrī, 2020:1686-1687) Prema njemu, mnogi tafsīri odvraćaju čitaoca od tih maqāṣida i qur'ānske upute – a što je tragedija za muslimane. Mnogi tafsīri su preopterećeni gramatičkim pravilima, pikanterijama jezikoslovnih disciplina, debatama muslimanskih skolastičara (*al-mutakallimūn*), zaključcima pravnika imitatora (*al-fuqahāʾ al-muqallidūn*), neutemeljenim hermeneutičkim zaključcima sufija, esktremnim i fantičnim pristupima sljedbenika maḏhaba i sekti, israilijatima i

neutemeljenim predanjima, kontrdiktornostima egzegeta... Sve to odvraća od dospijeća do njegovih ciljeva. Poziva muslimane da razmisle o Qur'ānu koji je „došao da samo nas uputi na pravi put i bude nama vodilja. Mi ćemo biti pozvani da polažemo račun za Qur'ān i Poslanikov sunnet – koji je njegov komentar." (Ersöz, 2021:769-770)

Prema Ibn ʿĀšūru, „glavni cilj Qur'āna je reforma individualnih, socijalnih i općeljudskih poslova." (Podojak, 2024:66) Qur'ān, po njegovome mišljenju, kada ponavlja neku naredbu ili zabranu, ukazuje na to da Zakonodavac pridaje iznimnu važnost tome, a kada o nečemu govori na jedan uopšten način, tada ukazuje na univerzalne intencije. (Es'ad, 2018:196) Spomenuo je osam temeljnih intencija Qur'āna: (1) zaštita ispravnog vjerovanja (2) očuvanje lijepog morala (3) saopštavanje pravnih propisa i odredbi (4) reforma muslimanskog ummeta (5) kazivanja o minulim narodima s ciljem izvlačenja pouke (6) uspostava obrazovnog sistema koji korespondira potrebama vremena recipijenata (7) upućivanje savjeta, podsticanje na dobro, odvraćanje od zla, donošenje radosnih vijesti i nagovještaji kazne (8) da putem svoje nadnaravnosti ukaže na istinitost poslanstva Muḥammada (ṣ.a.w.s.). (Güven, 2018:115-116)

Ṭāhā Ǧābir al-ʿAlwānī kaže: „Intencija objavljivanja Qur'ān jeste da ljudi dodatno razviju sposobnosti rasuđivanja i razmišljaju o univerzumu i njegovim nepromjenjivim zakonima kako bi učvrstili vezu između sebe i Onoga ko im je potčinio Zemlju i sve što je na njoj. Dužnost je čovjeka da univerzum i njegove čudesne znakove (*āyātun mu'ǧizāt*), koji su izloženi da bi on razmišljao o njihovim pojavnim i skrivenim značenjima, stavi u funkciju razvoja univerzuma i dobrobiti svega što u njemu obitava." (El-Alvani, 2020:38-39) On je „također analizirao Qur'ān u namjeri da identificira 'uzvišene i preovladavajuće' maqāṣide, koji su, prema njemu, 'Allahova jednoća (*tawḥīd*), čišćenje duše (*tazkiya*) i razvoj civilizacije na Zemlji (*'umrān*)." (Kamali i Auda, 2017:70)

Yūsuf al-Qaraḍāwī također je analizirao Qur'ān i izveo sljedeću univerzalnu intenciju (*maqṣid*): "Zaštita prave vjere, čuvanje ljudskog digniteta i prava, pozivanje ljudi da obožavaju Allaha, očiste duše, uspostave moralne vrijednosti, izgrade dobre porodice, korektno se odnose prema ženi, grade jak islamski

ummet i zagovaraju svijet koji surađuje." (Kamali i Auda, 2017:70; El-Karadavi, 2012)

***

Na kraju bismo istakli da se slažemo sa Ṭāhāom Ǧābirom al-ʿAlwānījem i njegovom triparitnom podjelom glavnih intencija Qur'āna na: Allahova jednoća (*tawḥīd*), čišćenje duše (*tazkiya*) i razvoj civilizacije na Zemlji (*'umrān*). On je, najvjerovatnije na tragu svojih prethodnika, s obzirom da je preselio s ovog svijet nedavno, 2016. godine, sublimirao sve intencije o kojima su govorili njegovi prethodnici koji su utrli put ovoj disciplini svojim pionirskim radovima na predmetnom polju u spomenute tri. Naime, *tawḥīd* je, bez potrebe posebnog dokazivanja, glavna intencija Qur'āna. U Qur'ānu, koji broji 6236 ajeta, Bog se spominje 2697 puta, što implicira da se u njemu naglasak stavlja na vjeru. (Smith, 2019) Ova intencija obuhvata ostale s polja vjerovanja, budući da je njihov *raison d'être*, a kao što su širenje svijesti da je islam vjera čistog prirodnog uređenja, razuma, spoznaje, mudrosti, o čemu je govorio Rašīd Riḍā; zaštita ispravnog vjerovanja, upućivanje savjeta, podsticanje na dobro, odvraćanje od zla, saopštavanje pravnih propisa i odredbi donošenje radosnih vijesti i nagovještaja kazne, o kojima je govorio Ibn ʿĀšūr; zaštita prave vjere, pozivanje ljudi da obožavaju Allaha i uspostave moralne vrijednosti, o čemu je govorio Yūsuf al-Qaraḍāwī itd. *Tawḥīd* implicira čišćenje duše ili *tazkiyu.* Ova intencija obuhvata intencije o kojima su govorili prethodni autori i definirali ih kao čišćenje duše, očuvanje morala i sl. Onaj ko istinski vjeruje u Allaha, taj treba da se čisti, živi prema Njegovim imperativima, spušta vrijednosti u koje vjeruje iz domena apstraktnog u domen konkretnog, sprema za susret s Njim i sl. Ukoliko se uzmu u razmatranje određeni ajeti (Al-Baqara, 151; Al-Šams, 9-10; Aʿlā, 14-15; Al-Šuʿarāʾ, 89), uočava se da je Allahov Poslanik (ṣ.a.w.s.) imao obavezu ljudima dostaviti Qur'ān, podučiti ih kako da ga razumiju i po njemu postupaju, te podučiti ih kako da se očiste. *Tazkiya* se u 151. ajetu sure Al-Baqara stavlja u istu ravan s Allahovom Knjigom i njenim razumijevanjem. Dalje, u ajetu sure Al-Šuʿarāʾ izričito stoji da će uspjeti ko Allahu dođe čista srca i ko se očisti. Ukoliko se pogledaju 14. i 15. ajet sure Al-Aʿlā, vidi se da se zikr i namaz spominju nakon očišćenja, što ukazuje da duhovna izgradnja, čiji su gradivni elementi ibadeti,

počiva na čistoći duše i srca, koji su u ovom slučaju temelji duhovne izgradnje. Zikr i namaz su istodobno i osnovna sredstva čišćenja, ali i faktori duhovnog uzdizanja. Što se tiče treće intencije „razvoj civilizacije na Zemlji (*'umrān*)", ona obuhvata intencije prethodnih autora definirane kao „sloboda, neovisnost, socijalne, političke i ekonomske reforme i ženska prava", „reforma muslimanskog ummeta, uspostava obrazovnog sistema koji korespondira potrebama vremena recipijenata", „gradnja jakog islamskog ummeta i zagovaranje svijeta koji surađuje" i sl. Ako se na ovo doda činjenica da je čovjek stvoren kao Allahov zastupnik na Zemlji (*ḫalifa al-Lāh fī al-ʾarḍ*), o čemu Qur'ān nedvosmisleno i jasno govori (Al-Baqara, 30), i da su se meleki usprotivili kazavši da Njegov zastupnik ne može biti onaj koji će krv prolijevati i po Zemlji nered širiti (Al-Baqara, 30), dolazi se zaista do zaključka da će taj zastupnik, koji istinski vjeruje u *tawḥīd,* koji implicira čišćenje duše ili *tazkiyu,* biti duhovno očišćena i sređena osoba, jer samo takva osoba posjeduje ispravan aksiološki sistem na kojem se zasniva pravedno upravljanje Zemljom i izgradnja ispravne civilizacije koja donosi spokoj i blagostanje svima.

3. **Odnos aṣḥāba prema intencijama Qur'āna**

Prema ʾAḥmadu Al-Maṣrīju, sami aṣḥābi su začetnici intencijskog tafsīra. (Al-Maṣrī, 2020:1682) Oni su razumijevali Qur'ān tako što su obraćali pažnju na odnos između leksema (*al-lafẓ*) i njegovog značenje (*al-maʿnā*), kao što su i predanja koja se prenose razumijevali u svjetlu Qur'āna i njegovih intencija. U literaturi nailazimo na mnoštvo primjera, od kojih ćemo izdvojiti samo sljedeća tri za koja smatramo da su dostatna za ovaj rad.

ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb (pr. 23/644) i Poslanikova supruga ʿĀʾiša (pr. 58/678), naprimjer, odbacili su ḥadīṯ u kome se navodi da neopozivo razvedena žena u periodu obaveznog postbračnog pričeka nema pravo na izdržavanje i stan, uz argument da se sukobi prvom ajetu sure Al-Taḥrīm. Naime, njih su dvoje smatrali da odluka Allahova Poslanika (ṣ.a.w.s.) u slučaju Fāṭime bint Qays, kojoj nije odredio stan i izdržavanje nakon neopozivog razvoda u toku obaveznog postbračnog pričeka, nema opšte značenje i da je bila motivirana njegovog brigom za nju, s obzirom da je živjela na pustom mjestu, da ne bude napastvovana i tome sl. Jasno je da je

njihov pristup predmetnom slučaju bio zasnovan na činjenici da dotično predanje nije kompatibilno sa intencijom Zakonodavca iskazanoj u ajetu. (Ersöz, 2021:770; Maljoki, 2024:106-107)

Kada je Poslanikova supruga ʿĀʾiša čula da se govori da se umrli kažnjava zbog plača njegove porodice za njim, reagovala je žustro, odbacujući taj stav i opvrgavajući mogućnost da je Allahov Poslanik (ṣ.a.w.s.) mogao izreći takvo što, budući da se u Qur'ānu (VI:164) izričito kaže: „Svaki će grešnik samo svoje breme nositi." (Ersöz, 2021:770; Maljoki, 2024:84)

Aṣḥābi su tražili od vođe vjernika ʿUmara b. al-Ḥaṭṭāba da im dodijeli osvojenu zemlju Egipta i Iraka, kao neku vrstu ratnog plijena, ali je on to odbio, premda su oni svoj zahtjev argumentirali ajetima o ratnom plijenu. On je odbio da im podijeli gradove i provincije, „oslanjajući se na druge ajete sa malo općenitijim značenjem, navodeći da Allah ima 'intenciju' u tome što 'nije učinio da bogati vladaju svim bogatstvom.'" ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb i oni koji su ga podržali „razumjeli su posebnosti ajeta koji govore o ratnom plijenu unutar konteksta određene intencije (*maqṣida*) tog propisa. Ta intencija je, govoreći poznatom savremenom terminologijom 'umanjivanje razlike među ekonomskim nivoima.'" (Kamali i Auda, 2017:74-75)

4. **Zaključak**

Intencijski tafsīr se zasniva na identificiranju osnovnih i univerzalnih ciljeva Qur'ān, a zatim na njegovome čitanju u njihovom okviru, kako bi se dosegla njegova stvarna poruka i zaštitilo od devijantnih tumačenja koja se zasnivaju na uzimanju i obzir njegovih partikularnih dijelova, odvojenih od cjeline. Također, sprečava tumačenje tekstova isključivo na osnovu doslovnosti, ideoloških predrasuda i sektaškog fanatizma, čime se sprečava iskrivljavanje stvarnog značenja. Nadalje, ovaj tafsīr također je vrijedan jer odgovara tumačenju Qur'āna u skladu s intencijama i idealima šerijata, kako bi se na najvišoj razini osigurala dobrobit ljudi i otklonila šteta (*ğalb al-maṣlaḥa wa daf'u al-mafsada*).

Intencijski tafsīr se bavi prikupljanjem svih ajeta koji se odnose na određenu temu, razmatranjem njihovog konteksta i međusobnih odnosa, ispitivanjem ciljeva svake teme, a zatim

evaluacijom, s ciljem da bi se iz dotičnih ajeta i sura izvukao krajnji cilj, osnovna intencija ili glavna ideja.

Prema istraživačima koji se bave predmetnom tematikom, sami aṣḥābi su začetnici intencijskog tafsīra, koji su obraćali pažnju na odnos između leksema (*al-lafẓ*) i njegovog značenja (*al-maʿnā*), kao što su i predanja koja se prenose razumijevali u svjetlu Qur'āna i njegovih intencija, a što je argument za legitimnost ovog pristupa tumačenju Qur'āna.

Maqāṣidi Qur'āna u djelima učenjaka tretiraju kao: *maqāṣid al-āyāt* (intencije qur'ānskih ajeta), *maqāṣid al-suwar* (intencije qur'ānskih sura ili poglavlja), *al-maqāṣid al-ʾāmma li al-Qur'ān* (opšte ili univerzalne intencije Qur'āna).

Maqāṣidi Qur'āna su sintagma koja se spominje u djelima učenjaka i mufassira iz prošlosti, a kao što su Al-Ṭabarī (pr. 310/923), Ḥakīm Al-Tirmīḏī (pr. 320/932), Al-Mātūrīdī (pr. 333/944),ʾAbū al-Ḥasan al-ʿĀmirī (pr. 381/992), Al-Ǧuwaynī (pr. 478/1085), Al-Gazālī (pr. 505/1111), Abū Bakr b. al-ʿArabī (pr. 543/1148), Faḫr al-Dīn al-Rāzī (pr. 606/1210), ʿIzz al-Dīn b. ʿAbd al-Salām (pr. 660/1262), Ibn Taymiyya (pr. 728/1328), Ibn Ǧuzayy (pr. 741/1340), Al-Šāṭibī (pr. 790/1388), Al-Zarkašī (pr. 794/1392), Al-Zurqānī (1122/1710), Međutim, tu vrstu tumačenja nisu postavili u teorijske okvire, baveći se sistematično njome, i nisu formulisali postulate na osnovu kojih bi se uspostavila zasebna disciplina. Činili su to sporadično, baveći se nekim drugim temama. Zapravo, može se reći da nisu imali za cilj ispitati, pronaći i istaći sve njegove intencije, već samo one koje se tiču problematike kojom su se bavili, ugla iz kojeg su posmatrali ili svjetopogleda kojem su pripadali. Izuzetak su nekim dijelom, čini se, Al-Fayrūzābādī (pr. 1415), autor djela *Al-Durar al-naẓīm al-muršid ʾilā maqāṣid al-Qur'ān al-karīm* (*Sređeno biserje: vodič ka intencijama časnog Qur'āna*), i polimat ʿUmar al-Biqāʿī (pr. 1480).

Što se tiče učenjaka savremenog doba, zapaža se da su velikog prostora toj temi u svojim djelima posvetili Muḥmmad ʿAbduhū (pr. 1905), Rašīd Riḍā (pr. 1935), Maḫmūd Šeltūt (pr. 1963), Ibn ʿĀšūr (pr. 1973), Ḥamīd al-Dīn Farāhī (pr. 1930), ʿAbd al-Lāh Darāz (pr. 1958), Seyyid Quṭb (pr. 1966),ʾAmīn ʾIṣlāḫī (pr. 1997), Yūsuf al-Qaraḍāwī (pr. 2022), Ṭāhā Ǧābir al-ʿAlwānī (pr. 2016). Oni su glavni od savremenih učenjaka koji su se bavili intencijama Qur'āna.

5. **Izvori**

ʾAbū Zayd, Waṣfī ʿĀšūr (2019): *Naḫwa al-tafsīr al-maqāṣidī li al-Qur'ān al-karīm.* Al-Qāhira

Adilović, Ahmed (2003): *Velikani tefsirskih znanosti.* Travnik: Elči Ibrahim-pašina medresa

Ali, Suleiman Ali (2020): *Kratki uvod u tumačenje Kur'ana*. Sarajevo: CNS

Al-Maṣrī, ʾAḥmad (2020): „Al-tafsīr al-maqāṣidī li al- Qur'ān al-karīm: ḫalq al-insān namūḏağ[an]“, *Mağalla Kulliyat uṣūl al-dīn.* December 2020, pp. 1665-1736. Al-Manūfiyya: Kulliyat uṣūl al-dīn

Al-Raysūnī, ʾAḫmad (2013): *Maqāṣid al- maqāṣid.* Bayrūt

ʿAmara, Muḥammad (1993): *Al-Aʿmāl al-kāmila li al-ʾimām al-šayḫ Muḥammad ʿAbduh.* sv. I. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq

Bilmen, Ömer Nasuhi (2014): *Büyük Tefsir Tarihi.* sv. I. Istanbul: Semerkand

Draz, Abdullah (2000): *Vijest velika*. Sarajevo: El-Kalem

Đozo, Husein (1991): „Potreba i pokušaj savremene interpretcije i egzegeze kur'anske misli“, *Kur'an u savremenom dobu.* ed. Enes Karić. Sarajevo: Svjetlost

El-Alvani, Taha Džabir (2020): *Kako razumijevati sunnet.* Sarajevo: CNS

El-Gazali, Muhammed (2018): *Tematski tefsir Kur'ana.* Sarajevo – Novi Pazar: CNS – El-Kelimeh

El-Gazali, Ebu Hamid Muhammed (2023): *Dragulji Kur'ana.* Bužim: Ilum

El-Karadavi, Jusuf (2012): *Kako se odnositi prema Kur'anu časnom.* Travnik: Elči Ibrahim-pašina medresa

Ersöz, Resul (2021): "Kur'ân'ı Maksatları Bağlamında Okumanın Değeri: Makâsıdî Tefsir" u: *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 747-778.

Es'ad, Ali Muhammed (2018): „İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir“, *Makâsıdî Tefsir Kur'ân-ı Kerîm'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*. ed. Mustafa Çağncı, Istanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınlari

Güven, Şahin (2018): „Tefsir ilminin bir alt disiplini olarak 'makâsıdu's-süver'“, *Bilimname*. (35): 95-124.

Halilović, Safvet (2005): *Osnovi tefsira.* Zenica: Islamski pedagoški fakultet

Halilović, Safvet (2012): *Šta Kur'an kaže o čovjeku.* Sarajevo: El-Kalem & CNS

Kadić, Samedin (2024): *Islam i savremenost.* Sarajevo: El-Kalem

Kamali, M. Hashim; Auda, J. (2017): *Uvod u teoriju ciljeva Šerijata.* Sarajevo – Beograd: CNS

Kara, Ömer (1992): „Bikāî“, *TDV İslâm Ansiklopedisi.* sv. VI. Istanbul: TDV

Karalić, Mahmud (2010): *Hadis i hadiske znanosti.* Novi Pazar: El-Kelimeh

Karčić, Fikret (2013): *Metodi istraživanja u islamskim naukama.* Sarajevo: El-Kalem i CNS

Ljevaković, Zijad (2003): *Tefsir I i II. Uvod u nauku tefsira.* Sarajevo: Bemust

Maljoki, Fadilj (2024): *Ka razumijevanju hadisa.* Sarajevo: El-Kalem i FIN

Podojak, Abdusamed (2024): „Ibn Ašurovo djelovanje na reformi islamskog obrazovanja“, *Novi Muallim,* br. 97.

Rahman, Fazlur (2011). *Glavne teme Kur'ana.* Sarajevo: El-Kalem & CNS

Smith, Wilfred C. Smith (2019): *Smisao i kraj religije.* Sarajevo: El-Kalem

Topoljak, Sulejman (2014): *Osnovi tefsira.* Novi Pazar: El-Kelimeh

Türker, Ömer (2020): „Mukātil b. Süleymân“, *TDV İslâm Ansiklopedisi.* sv. XXXI. Istanbul: TDV

THE MAQASID-BASED EXEGESIS (AL-TAFSIR AL-MAQASIDI)

Dženan Hasić, MA

Abstract

This writing discusses maqāṣidi tafsīr. Al-tafsīr al-maqāṣidī, unlike the discipline that deals with the intentions of the sharīʿat (maqāṣid al-sharīʿa) and that treats verses in which fiqh issues are addressed, deals with reading the entire Qur'ān through the prism of its general, universal goals (al-maqāṣid al-kulliyya), as well as discovering those goals for which it was revealed, which can generally be classified as: religious, moral, legal and social, and in order to contribute to both individual and societal well-being.

Key words: tafsīr, al-tafsīr al-maqāṣidī, maqāṣid al-Qur'ān

DOI: 10.51728/ZRIPF202501026H
Prethodno saopćenje
Preliminary note
Primljeno 29.08.2025.

Prof. dr. sc. Esmir M. Halilović
Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici
esmir_h@yahoo.com

SADNICA NA KRAJU SVIJETA: ISLAMSKO-EGZISTENCIJALNA ETIKA POZNATOG HADISA MUHAMMEDA, A.S.

Sažetak

U ovom radu analiziramo poznati hadis Allahovog Poslanika, s.a.v.s., koji glasi: "Ako nastupi Sudnji dan, a u ruci nekoga od vas je sadnica, pa ako je može posaditi prije nego što nastupi – neka je posadi." Ovaj naizgled jednostavni savjet nosi duboku simboliku moralne obaveze djelovanja bez obzira na ishod. Kroz islamsku teološku a posebno pragmatičnu i ekološku etiku i savremenu pozitivnu psihologiju, rasvjetljavamo savremene poruke ovog hadisa. Naglašavamo simboliku čina sadnje u trenucima krajnje neizvjesnosti, vrijednost reda i odgovornosti naspram haosa, te relevantnost ove poruke u kontekstu savremenih ekoloških kriza, globalnih društvenih previranja i gubitka smisla kod velikog broja ljudi. Hadis o sadnji pred nastupanje Sudnjeg dana iskazuje trajnu važnost činjenja dobra, ukazujući da red, smisao i odgovornost ostaju temeljne vrline čak i na pragu apokalipse.

Ključne riječi: hadis o sadnici; islamska egzistencijalna etika; ekološka svijest u islamu; odgovornost i smisao.

Uvod

Hadis o sadnici pred Sudnjim danom jedan je od najinspirativnijih narativa u hadiskoj tradiciji u pogledu poziva na

činjenje dobra i principijelnost u istom. Njegova snaga leži u jednostavnoj, ali snažnoj poruci: djeluj moralno i korisno, bez obzira na spoljašnje okolnosti. U vremenu globalnih ekonomskih, društvenih i ekoloških kriza, ratova i moralnog relativizma koji je zahvatio veliki dio ljudskog roda, ovaj hadis postaje sve aktualniji kao podsjetnik na dužnost odgovornog djelovanja u svim mogućim situacijama. Čak i kada se čini da je svaki napor uzaludan, vjerniku je naređeno da se ne predaje beznađu. Ovaj koncept odjekuje ne samo islamskom etikom već i mnogim aspektima savremene pozitivne psihologije, NLP-a, socijalne psihologije... Primjerice, mnogi psiholozi i savremeni filozofi u svojim djelima pozivaju na preuzimanje lične odgovornosti kao temelja smislenog života, što se može dovesti u vezu s porukom spomenutog hadisa. Kroz naredna poglavlja istražit ćemo tekst i vjerodostojnost hadisa, slične i povezane hadise i učenja u islamu, tumačenja klasičnih i modernih učenjaka, te paralele s filozofijom odgovornosti i društvenom i ekološkom sviješću. Poseban akcenat stavljen je na simboliku čina sadnje i poruku koju ovaj hadis šalje savremenom čovjeku, posebno u kontekstu izazova s kojima se suočava islamski svijet i ljudski rod u cjelini.

Tekst hadisa i njegova vjerodostojnost

Tekst hadisa o kojem raspravljamo prenosi se od Enasa b. Malika, r.a., a glasi:

„Ako nastupi Sudnji dan, a u ruci nekoga od vas se nađe sadnica, pa ako je može posaditi prije nego što nastupi – neka je posadi.“

Ovaj hadis zabilježili su imam Ahmed u svom *Musnedu* i imam Buhari u zbirci *Al-Adab al-Mufrad*. Hadis je klasificiran kao vjerodostojan ili dobrog stepena pouzdanosti (hasen). Šejh Albani u svojoj ocjeni *El-Edeb El-mufreda* ocijenio ga je sahihom (vjerodostojnim) (Muhammad i Davis, 2023)

Prenosi se sljedećim riječima u originalu:

عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:
إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَإِنِ اسْتَطَاعَ أَنْ لاَ تَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا، فَلْيَغْرِسْهَا

(El-Adeb el-Mufred, br. 479; sahih predaja)

U drugoj predaji, koju bilježi imam Ahmed (Musned Ahmed, br. 12491), hadis glasi vrlo slično:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ:
إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ أَحَدِكُمُ الْفَسِيلَةُ، فَلْيَغْرِسْهَا

(Musned Ahmed, br. 12491–lanac prenosilaca je dobar, hasen, prema ocjeni brojnih muhaddisa.)

Imam el-Bezzar u svom *Musnedu* također prenosi gotovo identičnu verziju ovih Poslanikovih, s.a.v.s., riječi:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:
إِذَا قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَاسْتَطَاعَ أَنْ يَغْرِسَهَا قَبْلَ أَنْ يَقُومَ، فَلْيَغْرِسْهَا

(Musned el-Bezzār–bilježi se sa dobrim lancem prenosilaca.)

Važno je napomenuti da su ovaj hadis i njegove varijante smatrani vjerodostojnim od strane istaknutih kako klasičnih tako i savremenih hadiskih stručnjaka. Šuajb al-Arnaut, poznati muhaddis, ocijenio je prvu verziju hadisa (iz „Musneda“ imama Ahmeda) vjerodostojnom u skladu sa kriterijima imama Muslima. Time je potvrđena autentičnost poruke koju ovaj hadis prenosi, što mu daje potrebnu težinu u raspravama o društvenoj etici i muslimanskom djelovanju.

Značenje hadisa: Riječ *fasīlah* u izvornom tekstu označava mladu palmu ili sadnicu bilo koje biljke. Na osnovu ovog jezičkog značenja, poruka hadisa je krajnje jasna – i u momentu kada svijet doslovno propada (Kijametski dan nastupa!), vjernik ima obavezu završiti dobro djelo koje mu je pri ruci, ma kako se ishod činio beznačajnim. Ovakav naglasak na čin, a ne na rezultat, duboko je ukorijenjen u islamskoj teološkoj ali i praktičnoj etici. Uzvišeni Allah gleda na naša srca, iskrenost i trud čovjeka, dok su konačni ishodi u Njegovoj ruci. Upravo zato se vjerniku poručuje da nastavi saditi, metaforično i doslovno, sve do posljednjeg daha na ovome svijetu.

Slične predaje i poruke u njima

Ova poruka o neprekidnom činjenju dobra odjekuje i u drugim hadisima Allahovog Poslanika, s.a.v.s. Navešćemo nekoliko sličnih hadisa koji osnažuju princip korisnog djelovanja i nakon što čovjek možda neće vidjeti plodove tog djelovanja:

a) *Kontinuirano dobro djelo nakon smrti:*

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ:
إِذَا مَاتَ الإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ **عَمَلُهُ إِلاَّ مِنْ ثَلاَثٍ :**صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ

„Kada insan umre, prestaju njegova djela osim u jednom od tri slučaja: trajne sadake, korisnog znanja ili dobrog djeteta koje čini dovu za svoga roditelja.“ (Sahih Muslim, br. 1631)

Dobro koje čovjek ostavi iza sebe ima trajnu vrijednost. Ovaj hadis ističe koncept *sadake džarije* (trajna, tekuća sadaka/milostinja) – dobrih djela čija korist nastavlja *teći* i nakon smrti onoga koji ih je učinio. Sadnja drveća ili biljke koja će nastaviti hraniti i koristiti drugima odličan je primjer trajnog dobra koje donosi nagradu čak i kada je čovjekovo ovozemaljsko djelo okončano. Upravo zato se poruka sadnje sadnice može razumjeti kao poziv na ostavljanje trajne koristi drugima, slično kao i druge forme trajnog dobra spomenute u hadisu (korisno znanje i dobro odgojeno dijete).

b) *Ni jedno dobro djelo nije bezvrijedno:*

عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:
لَا تَحْقِرَنَّ مِنَ الْمَعْرُوفِ شَيْئًا، وَلَوْ أَنْ تَلْقَى أَخَاكَ بِوَجْهٍ طَلْقٍ

„Od Ebu Zerra, r.a., se prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., kazao: „Ne podcjenjuj ni jedno dobro djelo! Pa makar da sretneš svoga brata sa vedrim licem.“ (Sahih Muslim, br. 2626)

Poslanik, s.a.v.s. nas uči da ni najmanje dobro djelo ne treba potcijeniti. Čak i osmijeh upućen bratu muslimanu ubraja se u sadaku (dobro). Ovaj nas hadis uči da nijedno djelo koje je po svojoj prirodi dobro i pozitivno nije bez vrijednosti pred Uzvišenim Allahom. U kontekstu naše teme, čin sadnje sadnice – iako se može učiniti beznačajnim u trenutku smaka svijeta – nije besmislen. Svako dobro, ma koliko maleno izgledalo, ima vrijednost.

c) *Vrijednost čovjeka kroz njegovu korisnost drugima:*

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:
خَيْرُ النَّاسِ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ

„Od Džabira b. Abdullaha, r.a., se prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: „Najbolji ljudi su oni koji koriste drugim ljudima!“ (Taberani, Al-Mu'džam al-Kabīr, br. 5786)

Ovo je snažan podsjetnik da se vrijednost čovjeka ne mjeri samo njegovom pobožnošću u izolaciji i van društvenog konteksta,

već i njegovim doprinosom zajednici i općem dobru. Sadnja drveća ili bilo kakvo poboljšanje okoline – prirodne ili društvene, koje koristi drugima uklapa se u ovaj princip – čini nas korisnim ljudima čije djelo nadilazi vlastiti interes na ovome svijetu. Islam uči da vrijednost čina ne zavisi od neposrednog i vidljivog rezultata. Vrijednost je u pokornosti Uzvišenom Stvoritelju i očuvanju moralnog poretka do posljednjeg daha.

d) *Pohvala rada i truda vlastitim rukama:*

عَنْ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِي كَرِبَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ:
مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ دَاوُدَ كَانَ يَأْكُلُ **مِنْ عَمَلِ يَدِهِ**

„Od Mikdada b. Ma'dija se prenosi da je Vjerovjesnik, s.a.v.s., kazao: „Niko neće jesti bolju opskrbu od one koja je plod njegovih ruku. I zaista je vjerovjesnik Davud jeo opskrbu koja je plod njegovih ruku.“ (Sahih el-Buhari, br. 2072)

Najbolja hrana koju čovjek može okusiti jeste ona zarađena vlastitim radom. Ovim hadisom Poslanik, a.s., uzdiže rad i ulaganje trud kao izuzetno plemenite aktivnosti. U jednoj drugoj ravni, ovaj hadis bi se mogao posmatrati i kao poticaj na sadnju i uzgoj organske hrane kako za vlastite potrebe tako i za širu upotrebu, međutim, to može biti tema nekog drugog istraživanja. Spominjući poslanika Davuda a.s., koji je bio kralj ali je ipak vlastitim rukama zarađivao za život, naglašava se da je rad častan i poželjan. U našem kontekstu, sadnja i poljoprivreda spadaju u takav koristan rad. Vjernik treba biti aktivan i produktivan, ulagati trud da nešto proizvodi i doprinosi – što uključuje i sadnju drveća, uzgajanje hrane, bavljenje zanatima i sl. Čak i u vremenu *kraja*, ostati predan korisnom radu znači ostati vjeran islamskim vrijednostima.

Ovih nekoliko predaja koje smo naveli, pored mnogih drugih čiji spomen bi znatno proširio ovaj rad, zajedno predstavljaju konzistentnu sliku: Islam potiče vjernika na stalno činjenje dobra, korisnost i rad, bez obzira na okolnosti ili očekivani rezultat. Ni jedno dobro djelo nije suvišno ili bezvrijedno; naprotiv, svako iskreno uloženo dobro ostavlja trag – bilo materijalno kroz korist drugim stvorenjima, bilo duhovno kroz nagradu kod Uzvišenog Allaha, dž.š. U tom svjetlu, hadis o sadnji sadnice pred Sudnji dan samo je dramatičan, krajnji primjer principa koji prožima cjelokupnu islamsku etiku.

Komentari islamskih učenjaka

Kroz stoljeća, brojni islamski učenjaci su tumačili ovaj hadis i isticali njegove moralne implikacije. Hafiz Ibn Hadžer el-Askalani (1372–1449), poznati komentator hadisa, također tumači ovaj hadis kao svevremenski poziv na kontinuirano činjenje dobra bez obzira na očekivani ishod. ((Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, 1959/1995, tom 5., komentar Fatḥu al-Bārī) Drugim riječima, vjernik treba da čini ono što je ispravno pred Uzvišenim Allahom, pa makar rezultat njegovog truda bio neizvjestan ili ga on lično ne doživio. Slično tome, imam Nevevi (1233–1277) u svome komentaru Muslimovog „Sahiha" naglašava vrijednost djela čije plodove možda sami nećemo vidjeti. U komentaru sličnih hadisa, imam Nevevi ističe da se dobra djela ne cijene samo po njihovim neposrednim plodovima, nego i po njihovoj intrinzičnoj moralnoj vrijednosti i iskrenoj namjeri. Posaditi sadnicu koja možda neće ni izrasti do trenutka propasti svijeta jeste čin koji ima svoju vrijednost jer odražava pokornost Uzvišenom Allahu i nastojanje da se održi red do samog kraja. Ovakva tumačenja učenjaka ukazuju da je suština hadisa u tome da vjernik treba biti principijelan i dosljedan u činjenju dobra, oslanjajući se na Stvoritelja za konačan uspjeh ili plod tog truda. Nagrada kod Uzvišenog Allaha ne zavisi od toga da li smo vidjeli plod našeg djela, već od toga da li smo ga učinili iskreno i u duhu dobročinstva. Upravo to je i srž ovog hadisa.

Islamsko-egzistencijalni imperativ djelovanja

Jedan od načina da se dublje razumije poruka hadisa o sadnji sadnice pred Sudnji dan jest da je posmatramo kroz prizmu savremenog shvatanja smisla života. Hadis, naime, sugerira da smisao i moralnost djelovanja ne zavise od spoljašnjih okolnosti, ma koliko one bile apsurdne ili beznadežne. Ova tema – traženje smisla uprkos apsurdu – centralna je i za egzistencijalnu misao 20. vijeka (primjerice kod filozofa kao što su Albert Kamus ili Viktor Frankl). U novije vrijeme, klinički psiholog i filozof dr. Jordan B. Peterson zagovara sličnu ideju u popularnoj formi. Peterson u svojoj knjizi *"12 pravila za život" (12 Rules for Life, 2018)* često govori o važnosti preuzimanja odgovornosti i stvaranja reda u vlastitom životu kao odgovora na haos koji nas okružuje. On ističe da se istinski smisao života pronalazi u dobrovoljnom preuzimanju

tereta odgovornosti, čak i kada se suočavamo s patnjom i neizvjesnošću. Jedan od njegovih uvida glasi: *"Red je ono što znamo; haos je ono što ne znamo. Smisao života rađa se na mjestu njihove ravnoteže – u odgovornoj akciji uprkos katastrofi."* (Peterson, 2018). Ova njegova misao u suštini odražava isto načelo koje nalazimo u hadisu o sadnici: činiti ono što je ispravno i smisleno (uspostavljati red) čak i usred haosa i nadolazeće katastrofe.

Čovjek ne smije klonuti pred haosom (bilo da je to globalna kriza ili lična tragedija), već treba pronaći smisao tako što će djelovati odgovorno i moralno. Smisao nije nešto što pasivno pronađemo, nego nešto što pratimo svojim postupcima. Poruka bi mogla biti *"Postupaj kao da tvoj čin ima značaj za cijeli svijet – jer to je jedini način da tvoj život ima smisla."* Ova poruka je saglasna sa porukom Poslanikovog, s.a.v.s., hadisa: i kada se svijet ruši, tvoj jedan mali čin dobra ima vrijednost i može biti presudan – ako ni za šta drugo, onda za oblikovanje tvog karaktera i ispunjavanje tvoje dužnosti pred Gospodarem svih svjetova.

Možemo reći da hadis o sadnji sadnice pred Sudnji dan predstavlja egzistencijalni imperativ djelovanja u islamskom ruhu. To je imperativ da se čovjek ne preda besmislu i očaju, već da afirmira smisao kroz činjenje dobra. Baš kao što Sizif u „Mitu o Sizifu“ u Kamusovoj filozofiji pronalazi smisao gurajući kamen uz brdo iznova, svjestan apsurda ali prkoseći mu, tako i vjernik pronalazi smisao u tome da nastavi saditi i graditi čak i kada je sve osuđeno na propast. Naravno, razlika je u perspektivi: u islamu, za razliku od apsurdizma i egzistencijalističkog nihilizma, taj čin nije uzaludan jer Uzvišeni Allah vidi i vrednuje svačiji trud. Time se apsurd i besmisao nadvladava vjerom u viši smisao koji možda nije odmah očigledan čovjeku.

U ovome pristupu vidimo i prisutnost islamskog principa *tevekkula* (oslanjanja na Uzvišenog Allaha nakon uloženog truda) kao i *ihsana* (nastojanja ka izvrsnosti i usavršavanju vlastite duše) gdje čovjek upravo postupa na način da – iako on ne vidi Uzvišenog Allaha, ima svijest i ubjeđenje da On njega uvijek vidi, kako stoji u vjerodostojnom hadisu o Džibrilu i njegovoj posjeti Poslaniku, s.a.v.s.:

وَالْإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ

"A *ihsan* je da obožavaš Allaha kao da Ga vidiš; pa ako Ga ne vidiš, On tebe sigurno vidi." *(Sahih Muslim, Kitab el-Īmān, hadis br. 8)*

Vjernik čini dobro zbog zapovijedi i zadovoljstva Božijeg, a ne nužno zbog očekivanog rezultata. Upravo to je islamska *egzistencijalna etika* ovog hadisa: djelo ima vrijednost samo po sebi, kada je učinjeno ispravno i s dobrom namjerom, i ta vrijednost ne nestaje čak ni ako svijet nestaje oko nas.

Ovakav stav ima duboke posljedice po čovjekovu psihologiju i duhovnost. On uliva unutarnju stabilnost – jer čovjek koji živi po ovom principu neće očajavati ni u najtežim trenucima, znajući da smisao ne leži u spoljašnjim uspjesima već u unutarnjoj vjernosti principu. Također, ovaj stav daje moralnu jasnoću – vjernik uvijek zna šta mu je činiti: činiti dobro koje je u njegovoj moći, pa makar to bio i mali gest, poput sadnje sadnice ili običnog osmijeha, u bilo kojem trenutku života.

Rezimirano, kroz egzistencijalni imperativ djelovanja vidimo da je hadis o sadnici poruka o trijumfu smisla nad besmislom kao i reda i rada nad haosom. Dok neki filozofi naglašavaju lično preuzimanje odgovornosti kao lijek protiv besmisla modernog doba, islamska verzija – utjelovljena u ovom hadisu – govori nam da je preuzimanje moralne odgovornosti i nastavljanje korisnog djelovanja dužnost vjernika datog od Uzvišenog Allaha, i da upravo u tome leži smisao čovjekovog slobodnog djelovanja.

Ekološka etika u islamu

Osim islamsko-egzistencijalne poruke, hadis o sadnji sadnice ima očiglednu ekološku dimenziju. Ne iznenađuje stoga da se ovaj hadis često navodi u savremenim raspravama o islamskoj ekološkoj etici. U njemu mnogi autori vide sažet izraz islamskog odnosa prema prirodi i okolišu – odnos skrbništva, odgovornosti i nade.

U Kur'anu je čovjek opisan kao halifa (namjesnik, upravitelj) na Zemlji: *"I kada Gospodar tvoj reče melecima: 'Ja ću na Zemlji halifu postaviti'..."* (El-Bekare, 30). Biti *halifa* znači imati povjerenu odgovornost upravljanja Zemljom na način koji je u skladu s Allahovim uputama. Priroda je emanet (povjereni dar) čovjeku, i čovjek je dužan da se prema njoj ophodi s pažnjom i poštovanjem, kao prema Allahovom stvaranju i stvorenju. Poslanik

Muhammed, a.s., kroz brojne hadise naglasio je odgovornost za okoliš: zabranio je bespotrebno uništavanje biljaka i životinja, poticao umjerenost i zabranu rasipanja, govorio o nagradi za napajanje žedne životinje itd.

Primjer hadisa koji se također često citira u kontekstu islamske vizije ekologije, a koji ima sličnosti sa tematiziranim hadisom, jeste:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:
مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ

„Od Enesa b. Malika, r.a., se prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s. rekao: „Ni jedan musliman neće posaditi neku voćku ili posijati nešto, pa da od toga jedu ptice, ljudi ili životinje a da mu to neće biti upisano kao sadaka.“ (Buharija i Muslim)

Ovaj hadis jasno stavlja do znanja da briga o biljkama i životinjama ima duhovnu vrijednost: hraniti Allahova stvorenja (čak i indirektno, sadnjom voća, drveća i sl.) smatra se dobrim djelom za koje slijedi nagrada. Dakle, sadnja drveća i briga o zemlji nisu puki ovosvjetski i ekonomski poslovi, nego mogu poprimiti oblik ibadeta kada se rade u ispravnoj namjeri.

Savremeni islamski ekolozi i istraživači ističu da hadis o sadnji sadnice dok Sudnji dan nastupa prenosi najviši mogući nivo ekološke svijesti – onaj u kojem se čovjek brine o životnoj sredini čak i kada više nema nade da će od toga personalno profitirati. Richard C. Foltz (2003), u zborniku *"Islam and Ecology: A Bestowed Trust"*, navodi ovaj hadis kao primjer krajnje ekološke odgovornosti: čak i kada je sve izgubljeno, čin sadnje ima vrijednost jer je "sadnja dobra sama po sebi, i treba se nastaviti čak i kada je sva nada izgubljena" (Mian, Khan, & Rahman, 2013) Drugim riječima, očuvanje života i prirode je vrijednost po sebi u islamskoj misli. Čovjek je dužan nastaviti održavati i graditi svijet do posljednjeg trena svog postojanja na njemu. Time se afirmiše stav da priroda ima svoje pravo i vrijednost neovisno o čovjekovoj neposrednoj koristi.

Ovaj hadis se često citira u akademskim radovima koji se bave islamskom ekologijom. Foltz ga opisuje kao *"izraz najviše moguće ekološke odgovornosti u trenutku kada čak i nada izumire" (*environment-ecology.com.) Vjernik ne sadi drvo zato da bi nužno jeo njegov plod, već zato što je sama sadnja znak moralne

prisutnosti čovjeka na Zemlji i izraz pokornosti Bogu (Karić, 2009). Drugim riječima, mi brinemo o Zemlji jer nam je to Božija zapovijed i moralna dužnost, a ne samo zbog puke koristi. Ovakav stav prevenira takozvani utilitaristički odnos prema prirodi (istinski vrijedi samo ono od čega imamo koristi) i umjesto toga uvodi duhovnu dimenziju: brinemo jer je to ispravno i Uzvišenom Allahu drago, a ne samo korisno.

Još jedna dimenzija ekološke etike koju ovaj hadis otvara jeste optimizam i nada. Dok mnoge moderne diskusije o klimatskim promjenama i ekološkim katastrofama mogu skliznuti u fatalizam ("ionako smo prekasno reagirali, planeta propada"), islamski etos takav defetizam ne prihvata. Hadis nas uči da moramo činiti ispravne stvari bez obzira na sve. Čak i ako smo svjesni da možda ne možemo zaustaviti velike planetarne procese, dužni smo učiniti ono što je do nas – posaditi svoju "sadnicu", smanjiti štetu, pomoći nekom biću, popraviti makar mali dio svijeta oko sebe.

U Kur'anu se kaže: *"I svi će Mu na Sudnjem danu doći pojedinačno", (Merjem, 95)* – aludirajući da će svako od nas pojedinačno odgovarati za svoja djela. Mi nećemo biti pitani jesmo li spriječili klimatske promjene globalno, ali ćemo biti pitani jesmo li učinili ono što smo mogli u svom domenu.

Islamska ekološka etika, sumirana u hadisu o sadnici, spaja teocentrični pogled na svijet (Uzvišeni Allah je Stvoritelj svega i sve ima vrijednost kao njegovo stvaranje) sa odgovornošću čovjeka kao upravitelja. Priroda je povjerena čovjeku, ali ne da je eksploatira nemilosrdno, nego da je čuva i unaprjeđuje. Poslanik a.s. rekao je: *"Svijet je zelen i lijep, a Allah vas je na njemu učinio namjesnicima da vidi kako ćete postupati"* (Muslim). Ova predaja direktno ističe da je svijet Božija bašta povjerena nama.

Stoga, saditi drveće, uređivati okoliš, štititi životinje i prirodne resurse – sve su to činovi koji imaju dvostruku korist: održavaju životnu sredinu i istovremeno služe kao duhovna djela poslušnosti Stvoritelju. U hadisu o sadnji sadnice u času kataklizme, vidimo krajnju konsekvencu tog učenja: *nastavi biti dobar upravitelj zemlje čak i kad je kraj vremena*. To je čin ibadeta (obožavanja Boga), jer time potvrđuješ svoju vjeru u Njega i odgovornost koju ti je dao, bez obzira što više neće biti nikoga da materijalno iskoristi tvoj trud.

Savremeni učenjaci poput šejha Ibn Baza (1910–1999) također su komentirali ovaj hadis. Ibn Baz je rekao da on znači *"podsticanje na dobra djela. Poznato je da kada čas (Sudnji dan) dođe, ništa se više neće moći uraditi, pa je Poslanik time htio reći da ljudi treba da rade dobra djela i da vjernik treba da bude čovjek od rada, a ne besposličar. Treba da bude aktivan, bilo u poljoprivredi, zanatstvu, pisanju ili nečemu drugom korisnom; ne treba da bude pasivan."* (Muhammad i Davis, 2023) Ovakvo tumačenje savremenih učenjaka dodatno potvrđuje da islam ne odobrava pasivnost ni u jednom stanju, već poziva vjernika na proaktivnost i korisnost do samog kraja života.

Ukratko, ekološka etika u islamu, ilustrirana ovim hadisom, kazuje da su briga o prirodi, kontinuiran rad na zemlji i očuvanje života sastavni dio islamskog svjetonazora. To nije nešto sporedno ili novo nametnuto modernom senzibilitetu, već organski dio vjere od samih njenih početaka. Činjenica da je Poslanik a.s. dao ovakav savjet implicira duboko ukorijenjenu svijest o vrijednosti svake sadnice, svakog stabla i uopće života na Zemlji, kao i svijest o odgovornosti čovjeka da bude dobročinitelj prema okolišu.

Arhetipski značaj sadnice

Čin sadnje malog drveta neposredno prije smaka svijeta ima ne samo etičku i ekološku vrijednost, već i simbolički, arhetipski značaj. Kroz prizmu religije i psihologije, *sadnica* se pojavljuje kao univerzalni simbol života, obnove i nade.

U mnogim kulturama i mitovima drvo ili biljka simboliziraju životni ciklus i kontinuitet. Primjerice, motiv *"drva života"* prisutan je od biblijske tradicije (Drvo života u Edenu) do nordijske mitologije (Yggdrasil, svjetski jasen). Saditi drvo često znači vjerovati u budućnost – jer drvo koje sadimo danas raste dugo nakon što nas neće biti. U tom smislu, sadnja je čin nade u opstojnost života.

U islamskoj tradiciji također pronalazimo *simboliku* drveta: Kur'an spominje *"lijepu riječ"* koja je poput dobrog drveta čiji su korijeni čvrsti, a grane sežu u nebo, dajući plodove stalno voljom Gospodara (Ibrahim, 24-25). Ovo drvo je metafora za vjeru i dobro djelo. S druge strane, *"loša riječ"* je poput lošeg drveta koje se lahko čupa iz zemlje, bez korijena (Ibrahim, 26). Dakle, drvo u

Kur'anu simbolizira čovjeka i njegova djela. Možemo reći da sadnja sadnice pred Sudnji dan predstavlja arhetipski čin vjere: vjernik želi ostaviti iza sebe "dobro drvo" – simbol dobrog djela koje će možda nastaviti davati plod. Ako primijenimo takav način razmišljanja, možemo ovaj hadis interpretirati i kao arhetipsku pouku: *sadnica* koju držimo u ruci dok se svijet ruši mogla bi predstavljati naš posljednji izbor dobra naspram zla, reda naspram haosa.

- Također, sadnica se javlja kao simbol reda i stvaranja: Haos je oko nas (Kijametski dan – raspad poznatog poretka), ali čovjek u ruci ima sadnicu – znak života, reda, onoga što raste i stvara. Posaditi je znači afirmirati poredak i kreativni čin naspram destrukcije. U tom smislu, sadnja je svojevrsni prkos haosu i uništavilu. To je kao paljenje svijeće u tami: možda neće spriječiti da tama zavlada, ali je plemeniti čin koji svjedoči o svjetlu. Arhetipski, to je slika heroja koji se bori za dobro do kraja, makar ishod bio neizvjestan.
- Sadnica je u ovom smislu i simbol nade i vjere: U psihološkom smislu, saditi nešto znači vjerovati da će budućnost doći. Čak i kada razum kaže da budućnosti nema (Sudnji dan nastupa), sam čin sadnje izražava prkosnu nadu. Vjernik (ili čovjek općenito) se definiše time da uvijek bira život i nadu.
- Sadnica kao naslijeđe: Sadnja drveta koje će živjeti nakon nas također simbolizira želju da ostavimo trag, da nas nadživi naše dobro djelo. To je poveznica sa pojmom *vakufa* ili ostavštine. Vjernik ne želi da njegov život bude uzaludan; on želi zasaditi nešto što će i dalje davati plod. Arhetipski, to odražava ljudsku težnju ka besmrtnosti kroz djela – ako već ne možemo fizički preživjeti Sudnji dan, možemo uložiti djelo koje je u skladu s Božijom voljom i tako položiti "sjeme" za budući svijet. U islamskom vjerovanju, naravno, ništa materijalno neće preživjeti Sudnji dan, ali moralna vrijednost djela hoće. Sadnica je, dakle, i metafora za dobro djelo koje stavljamo "u zemlju", nadajući se da

će na Budućem svijetu proklijati u vidu nagrade i donijeti Allahovo zadovoljstvo.

- Arhetip obnovitelja: Mnogo puta u historiji, muslimani su se nalazili u situacijama koje su djelovale kao "kraj svijeta" – ratovi, propasti hilafeta, kolonizacija, prirodne katastrofe i sl. Uvijek se postavljalo pitanje: šta sad? Ovaj hadis nosi arhetipsku poruku *obnovitelja*: i kada je civilizacija razorena, vjernik ima dužnost da počne obnavljati, "saditi" iznova. To je ciklični arhetip smjene destrukcije i obnove (slično feniksu koji se rađa iz pepela). U islamskoj historiji vidimo pojavu *mudžeddida* – obnovitelja vjere svakog stoljeća – koji se pojavljuju nakon perioda dekadencije ili krize a koji se spominje u sljedećem hadisu: „Zaista će Uzvišeni Allah ovome Ummetu slati obnovitelja (mudžeddida) na koncu svakog stoljeća koji će obnoviti vjeru!" (Ebu Davud, br.4291, u hadisu od Ebu Hurejre, r.a.). U metaforičkom smislu, svaki od njih je "zasadio sadnicu" za novi početak. Arhetipska pouka za vjernika jeste: nikada nemoj misliti da je tvoja civilizacijska ili duhovna misija završena; čak i ako prisustvuješ propasti, tvoj je zadatak posijati sjeme za novu eru.

Dakle, arhetipski značaj sadnice spaja simbol života, nade, naslijeđa i obnove. U kontekstu navedenog hadisa, sadnja može predstavljati *mapiranje staze smisla*: umjesto da se preda haosu (besmislu), heroj priče – a to može biti svaki od nas – bira da učini mali akt koji potvrđuje smisaoni poredak. Time, na arhetipskom planu, on pobjeđuje zlo: dok Dedždžal ili haos uništava, vjernik obnavlja i gradi.

Interesantno je primijetiti i suptilnu duhovnu dimenziju: u islamskom učenju postoji predaja da će pred Sudnji dan nestati svako ko u srcu ima imalo vjere, te da će Sudnji dan nastupiti na najgorim ljudima. Ako to imamo na umu, onda je hadis o sadnji sadnice možda i test ili podsjetnik: "Budi do posljednjeg trena od onih koji čine dobro, da ne bi pripadao najgorima." Drugim riječima, i taj posljednji čin sadnje sadnice može biti čin koji te svrstava među vjernike i dobre ljude, a ne one koji su digli ruke (ili,

neuzubillah, okrenuli se zlu). U tom svjetlu, sadnica je arhetipski "zadnje dobro djelo" koje razdvaja pravedne od nepravednih.

Sumarno, arhetipska analiza nam pokazuje da hadis o sadnji sadnice ima univerzalnu snažnu poruku koju bi razumjeli i ljudi van islamskog konteksta: nikada ne prestaj činiti dobro, jer u tome počiva iskonska vrijednost ljudskosti i nada u obnovu. Ovu poruku nalazimo u različitim formama kroz religije i mitove, što ukazuje da se obraća nečemu duboko ukorijenjenom u ljudskoj psihi. Za vjernika muslimana, ova arhetipska pouka dodatno je osnažena uvjerenjem da svaki njegov trud nadzire i cijeni Uzvišeni Stvoritelj.

Poruka hadisa savremenom čovjeku

U kakvom god kontekstu promišljali hadis o sadnji sadnice pred Sudnji dan – etičkom, filozofskom, ekološkom ili simboličkom – njegova krajnja poruka svodi se na bezvremenski princip: čovječe, čini dobro i budi odgovoran do samoga kraja. Ova poruka je izuzetno značajna za savremenog čovjeka, koji se suočava sa nizom kriza i izazova koje gotovo metaforički prizivaju sliku "smaka svijeta".

Današnje doba karakteriziraju globalni problemi poput klimatskih promjena, pandemija, prijetnje nuklearnim sukobom, moralna nesigurnost i dezintegracija tradicionalnih društvenih vrijednosti. Mnogi ljudi, gledajući neumoljive statistike o globalnom zagrijavanju ili svjedočeći ratovima i stradanjima (najčešće i unutar samog islamskog svijeta – od dugotrajnih zločina na Bliskom istoku do društvenih potresa i izbjegličkih kriza u mnogim, većinski muslimanskim zemljama), zapadaju u pesimizam pa čak i očaj. Pitanje "ima li smisla išta činiti?" sve češće se može čuti, bilo eksplicitno ili u prešutnoj rezignaciji savremenog čovjeka.

Hadis o sadnici nudi jasan i decidno optimističan odgovor: da, ima smisla – i moraš nastaviti činiti ispravne stvari, jer to te čini ljudskim i održava iskru dobra u svijetu. Ova poruka ima nekoliko konkretnih primjena u savremenom kontekstu:

- Suočavanje s ekološkom krizom: Klimatske promjene su realnost koja mnoge baca u očaj zbog osjećaja da je prekasno za akciju. Islamski pristup, ilustriran ovim hadisom, bio bi: *Radi ono što je ispravno za Zemlju, čak i ako ne možeš preokrenuti tok historije.* Drugim

riječima, svaki vjernik treba da "posadi svoju sadnicu" – bilo doslovno (npr. da sadi drveće, štedi energiju, reciklira) ili metaforično (podržava pozitivne akcije i prakse, odgaja druge u duhu ekološke svijesti). Vjernik vjeruje da Allah cijeni trud, makar rezultati bili maleni ili nevidljivi. Tako se čuva nada i moralni integritet: umjesto da klonemo duhom pred veličinom problema, mi se fokusiramo na svoj emanet i doprinos. Svaka sadnica posađena danas akt je vjere u Božiju milost i sutrašnjicu koju On može donijeti, pa i onda kada prognoze izgledaju tamno.

- Društveno-političke turbulencije i ratovi: Mnoge muslimanske zemlje prolaze kroz teška iskušenja – ratove, revolucije, nestabilnost. Pojedinac često osjeća da je beznačajan pred silinama historije. No, hadis nam kazuje da niko nije lišen dužnosti činjenja dobra u svom domenu. Možda ne možemo odmah donijeti mir u cijeli svijet, ali možemo posaditi sjeme dobra u svom okruženju – pomiriti se sa komšijom, pomoći izbjeglici, odgojiti svoju djecu u duhu savremenog doba, boriti se protiv nepravde na lokalnom nivou. Te "male sadnice" društvene dobrote mogu opstati i rasti i nakon što "oluja" prođe. Historija svjedoči da su poslije rušilačkih ratova upravo takvi pojedinci – koji nisu izgubili humanost – bili jezgra obnove zajednica.
- Moralna dezorijentacija modernog doba: Savremeni čovjek, naročito mlađe generacije, suočen je sa relativizmom i često zbunjen po pitanju životnog smisla. Konzumerizam, digitalni mediji i gubitak tradicionalnih vrijednosti mnoge ostavljaju egzistencijalno praznima. U takvom ambijentu, može zavladati apatija – osjećaj da "ništa nema svrhe". Hadis o sadnji sadnice šalje suprotnu poruku: *svaki tvoj postupak ima težinu*. On vraća osjećaj svrhe rekavši: "Tvoj zadatak je da činiš dobro- bez obzira na sve!" Smisao će proizići iz same te činjenice da doprinosiš nečem dobrom, čak i ako ne vidiš odmah rezultat. Za mladu osobu, to znači: uči, radi, razmišljaj, pomaži – ne

pitajući se odmah "šta ja imam od toga", nego vjerujući da dobro nosi smisao u sebi. Na taj način se gradi karakter i pronalazi pravac u životu.

- Duhovna pouka – povjerenje u Allaha: Na dubljem nivou, ovaj hadis uči nas tevekkulu – oslanjanje na Boga. Vjernik čini sve što može od dobra, ali se ne pouzdaje u svoje rezultate, već u Božiju milost. Posaditi sadnicu u trenutku kataklizme je čin predavanja rezultata Allahu. To je kao da vjernik kaže: "Gospodaru, ja sam ispunio svoju dužnost do kraja, a rezultat je u Tvojim rukama." U vremenu kad nas pritišću brige – hoću li doživjeti uspjeh, hoće li svijet propasti klimatski, hoće li biti rata – ova predaja nas smiruje: *radi ispravno i pouzdaj se u Uzvišenog za ostalo*. Tako se razbija anksioznost modernog života, zamjenjujući je smirenjem srca koje dolazi kad čovjek zna da je učinio svoju obavezu i da ostalo prepušta Božijoj volji.

Naposljetku, možemo reći da hadis "Posadi sadnicu i kad nastupi Sudnji dan" nosi univerzalnu poruku otpornosti i nade. On gradi *mentalitet pobjednika*, a ne žrtve okolnosti. Vjernik sa takvim mentalitetom uvijek vidi priliku za dobro djelo, za korisnu akciju, pa makar situacija bila krajnje nepovoljna. To je mentalitet koji su imali poslanici i dobri ljudi kroz historiju: ni u najtežim trenucima nisu gubili vjeru ni odustajali od svoje misije. Za savremenog muslimana – a i za svakog čovjeka dobre volje – ovaj hadis može biti izvor inspiracije da se nikad ne preda očaju.

Umjesto toga, treba da se ponašamo *kao da naše djelovanje može popraviti svijet*. U islamskom kontekstu to bi se prevelo: djeluj tako jer znaš da Allah može dati bereket tvojim djelima daleko iznad onoga što možeš vidjeti. Jedna posađena sadnica danas, u doba krize, sutra može značiti hranu za neko biće, hlad za putnika, kisik za atmosferu – ili simbolički, jedan čin dobrote može inspirirati druge i pokrenuti lanac dobra koji ranije nismo mogli ni zamisliti.

Zato je poruka hadisa savremenom čovjeku: Budi promjena koju želiš vidjeti, čini dobro pa makar svijet oko tebe gorio – jer u tome je tvoj spas i spas tvoje duše. Red, smisao i odgovornost

uvijek imaju vrijednost, a posebno u trenucima kušnje. Kao što se zvijezde vide tek u najtamnijoj noći, tako i naši moralni postupci posebno sjaje u vremenima mraka.

Zaključak

Hadis o sadnici na kraju svijeta, u kojem Poslanik Muhammed, a.s., savjetuje vjernika da dovrši čin sadnje čak i dok nastupa Sudnji dan, nosi višeslojnu i duboku poruku. Kroz analizu smo vidjeli da ta poruka obuhvata:

- Moralnu dosljednost i kontinuitet dobra: Vjernik je pozvan da čini dobro bez obzira na okolnosti, pa i onda kada je ishod tog dobra objektivno nemoguć. Time se ističe da vrijednost dobrog djela leži u njegovoj moralnoj prirodi i namjeri, a ne u opipljivom rezultatu. Uzvišeni Allaha gleda na trud i predanost, a ne na "uspjeh" u ljudskim terminima.
- Islamsku egzistencijalnu etiku odgovornosti: Ovaj nas hadis uči da je smisao života u preuzimanju odgovornosti i djelovanju ispravno uprkos haosu ili besmislu koji prijete izvana. Umjesto očaja ili pasivnosti pred krajem (bilo ličnim, civilizacijskim ili kosmičkim), vjernik odabire čin koji potvrđuje njegovu vjeru i ljudskost. Time život, ma koliko kratak ili osujećen, dobija smisao. Ovakav stav pronalazi paralelu i u savremenim filozofskim promišljanjima koja ističu da čovjek sam daje smisao svom životu kroz moralno djelovanje i odgovornost.
- Ekološku svijest i brigu o budućim generacijama: Sadnja sadnice simbol je ulaganja u budućnost. Islam, kroz ovaj i mnoge druge hadise, naglašava ekološku odgovornost čovjeka kao Božijeg namjesnika Zemlje. Čak i u trenucima bez nade, vjernik je dužan čuvati i izgrađivati svijet oko sebe. Ova ekološka etika, izgrađena na principima *emaneta* (povjerenja) i *hilafeta* (namjesništva), danas ima snažnu rezonancu dok se čovječanstvo bori s posljedicama klimatskih promjena i devastacije okoliša. Islamska tradicija nudi motiv nade i

dužnosti: *nastavi saditi drveće, nastavi činiti Zemlju zelenom, jer to je tvoja dužnost i kad nade ponestane*.

- Arhetipsku poruku nade, obnove i naslijeđa: Sadnica pred smakom svijeta stoji kao simbol prkosa smrti i ništavilu, poput svjetla u tami. Ona predstavlja vjeru da dobro nikada nije uzaludno. Arhetipski, to je slika junaka koji ostaje moralan do kraja, i pravednika koji ostavlja iza sebe trag dobrote. Ova univerzalna simbolika čini hadis razumljivim i vrijednim divljenja čak i onima koji ne pripadaju islamskoj vjeri, jer slavi najbolje u čovjeku: nesebičnost, ustrajnost i vjeru u smisao dobra.
- Praktičan vodič za suočavanje s krizama: Savremenom muslimanu (i čovjeku općenito) ovaj hadis poručuje da pred globalnim i ličnim krizama ne smije klonuti duhom. Naprotiv, upravo u težini iskušenja prepoznaje se karakter – hoćemo li odustati ili ćemo nastaviti da radimo ono što je ispravno? Islam traži ovo drugo: da ostanemo na strani dobra, ma koliko se malim činilo. U tome leži i nada u Božiju pomoć, jer vjera drži da Bog ne zaboravlja dobra djela Svojih robova, čak ni onda kada ih niko drugi ne vidi.

U zaključku, možemo parafrazirati suštinu hadisa riječima: "Čini dobro kao da će svijet vječno trajati, a budi svjestan Boga kao da će ti ovaj dan biti posljednji." Ova misao obuhvata i horizontalnu odgovornost prema svijetu i vertikalnu svijest o vječnom susretu sa Stvoriteljem. Hadis o sadnici spaja te dvije perspektive na jedinstven način. On uči da se vjernik ne smije izgubiti ni u apokaliptičnom strahu (jer ga to ne opravdava da zapostavi dunjalučke obaveze), niti u ovosvjetskoj angažiranosti (jer i najmanje djelo radi Božijeg zadovoljstva ima univerzalni značaj).

Kao takav, ovaj hadis je dragulj islamske mudrosti koji nadahnjuje optimizam, aktivizam i duboko pouzdanje u smisao svakog plemenitog čina. U vremenu kada se mnogi pitaju ima li nade za čovječanstvo, odgovor Poslanika, a.s., odjekuje kroz vijekove: *Nada uvijek postoji – utjelovljena u ruci onoga koji sadi sadnicu, makar sutrašnji dan bio posljednji*.

Literatura:

Kur'an-i-kerim (1977/2019). *Prijevod Besima Korkuta*. Sarajevo: El-Kalem.

Abū Dāwūd, (2009). *Sunan Abī Dāwūd*. Riyadh: Dār al-Salām.

Aḥmad b. Ḥanbal. (1995). *Musnad Ahmad* (I–VI). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Al-Bazzār, A. b. ʿAmr. (1988). *Musnad al-Bazzār*. Medina: Maktabat al-ʿUlūm wa al-Ḥikam.

Al-Bukhārī, (1989). *Al-Adab al-Mufrad*. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya.

Al-Ṭabarānī, (1983). *Al-Muʿdžam al-Kabīr*. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya.

Foltz, R. C., Denny, F. M., & Baharuddin, A. H. (Eds.). (2003). *Islam and ecology: A bestowed trust* (Religions of the World and Ecology, Vol. 9). Cambridge, MA: Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School; distributed by Harvard University Press.

Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī. (1959). *Fatḥ al-Bārī bi-šarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Vols. 1–13). Cairo: al-Maṭbaʿa al-Salafiyya.

Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī. (1999). *al-Maṭālib al-ʿĀliya bi-zawāʾid al-Masānīd al-Thamāniya* (Vols. 1–4). Riyadh: Dār al-ʿĀṣima.

Iskandar, A., Usman, A. H., & Abdullah, M. F. R. (2022, December). Preserving the Earth: Perspectives on Prophetic hadiths. *HADIS*, 13(24), 62–71.

Karić, E. (2008). *Ekoloske poruke Kur'ana (Uvodna razmatranja)*. *Novi Muallim, (35)*. Sarajevo: El-Kalem.

Mian, H. S., Khan, J., & Rahman, A. U. (2013). Environmental ethics of Islam. Journal of Culture, Society and Development, 1(1), 69–74. https://iiste.org/Journals/index.php/JCSD/article/view/9158

Muhammad, B., & Davis, J. (2023, January 1). *Planting a tree in the end times: An analysis of an Islamic and Jewish saying*. Berkeley Institute for Islamic Studies. https://bliis.org/essay/planting-a-tree-in-the-end-times-an-analysis-of-an-islamic-and-jewish-saying/

Muslim b. al-Ḥajjāj. (2000). *Ṣaḥīḥ Muslim* (I–V). Riyadh: Dār al-Salām.

Nawawī, Y. i. S. (1999). *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Nasr, S. H. (2017). *Susret čovjeka i prirode – duhovna kriza modernog čovjeka* (3. izd.). Sarajevo: El-Kalem.

Peterson, J. B. (2018). *12 rules for life: An antidote to chaos*. Toronto, Canada: Random House.

Sedić, F., & Pobrić, S. (n.d.). *Islam i ekologija kroz Kur'an i hadis* [PDF] – izlaganje sa naučne konferencije "RAZVOJ ODNOSA ČOVJEK-SREDINA KROZ PRIZMU EKOLOŠKE PEDAGOGIJE I PSIHOLOGIJE". (file:///C:/Users/User%20PC/Downloads/Fuad%20Sedi%C4%87,%20Sejo%20Pobri%C4%87.pdf)

A SAPLING AT THE END OF THE WORLD: THE ISLAMIC–EXISTENTIAL ETHICS OF THE WELL-KNOWN HADITH OF MUHAMMAD (PBUH)

Esmir M. Halilović, PhD

Abstract

In this paper, we analyze a well-known hadith of the Prophet Muhammad (peace be upon him), which states: "If the Final Hour comes while one of you has a sapling in his hand, and he is able to plant it before it comes, let him plant it." This seemingly simple advice carries profound symbolism of the moral duty to act regardless of the outcome. Through Islamic theology, and especially pragmatic and ecological ethics, as well as contemporary positive psychology, we shed light on the modern relevance of this hadith. We emphasize the symbolism of planting in moments of ultimate uncertainty, the value of order and responsibility over chaos, and the significance of this message in the context of today's ecological crises, global upheavals, and the loss of meaning experienced by many. The hadith about planting at the onset of the Final Hour expresses the enduring importance of doing good, indicating that order, meaning, and responsibility remain fundamental virtues even on the threshold of the apocalypse.

Keywords: Seedling hadith; Islamic existential ethics; Environmental awareness in Islam; Responsibility and meaning.

DOI: 10.51728/ZRIPF202501015K
Pregledni naučni rad
Review article
Primljeno 04.07.2025.

Prof. dr. sc. Hakija Kanurić
Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Bihaću
hakija.kanuric@ipf.unbi.ba

STATUS SNOVA U ŠERIJATU: METODOLOŠKI OKVIR I PRAVNA RELEVANTNOST

Sažetak

Snovi se afirmativno spominju u primarnim izvorima islamskog prava, časnom Kur'anu i vjerodostojnom sunnetu, i kao takvi imaju posebnu vrijednost u okviru islamske pravne i duhovne tradicije. Neophodno je precizno razumjeti njihovu ulogu i status, kako ne bi došlo ni do njihovog zanemarivanja, ni do neopravdanog uzdizanja iznad stepena na koji su stavljeni u izvorima islama.

Ovaj rad razmatra pitanje snova s aspekta njihove autoritativnosti i mogućnosti da oni budu dokaz na kojem se temelji šerijatskopravni propis. U tom kontekstu analiziraju se vrste snova i naglašava se njihov značaj, predstavljaju se pitanja oko kojih među islamskim učenjacima postoji konsenzus, jasno se definiše predmet razilaženja, iznose se argumenti predstavnika različitih mišljenja, te se daje prednost određenom mišljenju na osnovu snage argumenata. Također, u radu se iznose primjeri opravdanog oslanjanja na snove u skladu s izvorima islama.

Ključne riječi: snovi, islamsko pravo, dokazi, šerijatski propisi

Uvod

Spoznaja šerijatskih propisa temelji se isključivo na objavi, bilo neposredno, kroz kur'anske ajete i hadise Allahovog Poslanika, a. s., bilo posredno, putem šerijatskih dokaza oko kojih

postoji saglasnost ili razilaženje. Svi ti dokazi u svojoj osnovi imaju uporište u dva primarna izvora: Kur'anu i sunnetu.

Polazeći od činjenice da se šerijatski propisi deriviraju iz prethodno navedenih izvora, nastala je ideja o ovom istraživanju pod naslovom: "Status snova u šerijatu: metodološki okvir i pravna relevantnost", u kojem se analizira potencijalni utjecaj snova na šerijatskopravne propise.

Cilj rada je dati odgovor na pitanje da li snovi u općem smislu mogu biti tretirani kao šerijatskopravni dokaz i mogu li se iz snova u kojima osoba tvrdi da joj je Poslanik, a. s., nešto naredio ili ukazao, izvoditi šerijatski propisi, te ukazati na status snova u metodologiji islamskog prava.

Na našem govornom području objavljena je nekolicina publikacija o snovima iz islamske perspektive[4], a pretežno se bave duhovnom i interpretativnom vrijednosti snova u islamu, vrstama snova, snovima spomenutim u Kur'anu i hadisu, simbolikom snova i njihovim tumačenjem, adabima vezanim za snove i sličnim propisima. Nismo našli rad koji se posebno bavi autoritativnošću snova u metodologiji islamskog prava, a upravo to je tema ovog rada.

U radu su primijenjeni deskriptivna metoda, komparativni pristup i metoda kritičke analize, koristeći relevantne izvore i literaturu iz oblasti islamskog prava i njegove metodologije.

Vrste snova i predmet istraživanja

U islamskoj tradiciji učenjaci su se bavili klasifikacijom snova. Međutim, Allahov Poslanik, a. s., podijelio je snove na način koji nadmašuje sve druge podjele, rekavši: "*Tri su vrste snova: šejtanska zastrašivanja kojima želi rastužiti sina Ademovog, snovi koji su produkt onoga čime je opterećen čovjek na javi pa to sanja, i snovi koji su dio od četrdeset i šest dijelova vjerovjesništva*." (Ibn Madža, br. 3907)

[4] Naprimjer: En-Nablusi, A. (2004). *Tumač snova*, Libris; Kurdić, Š. (2004). *Snovi i njihova značenja,* Zenica*;* Valjevac, M. (2008). *Metodologija tumačenja snova (te'vilu-l-ehadis) u svjetlu islamske tradicije*, Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Zenici; Kuduzović, S. (2013). *Čudesni svijet snova*, Sarajevo.

U drugoj verziji hadisa navodi se: "*Tri su vrste snova: dobri i lijepi snovi koji su radosna vijest od Allaha, snovi koji su od šejtana i koji nas rastužuju i snovi koje čovjek sanja, a u vezi su s onim o čemu razmišlja na javi*." (Muslim, br. 2263)

Od Allaha su snovi koji donose dobru vijest, ali i oni koji upozoravaju na zlo, budući da je upozorenje na zlo također dobro, i ono potpada pod značenje radosne vijesti.

San od šejtana izaziva žalost, strah i nemir, kroz zastrašujuće prizore i noćne more. To su ružni snovi jer potječu od šejtana, a sve što se pripisuje šejtanu smatra se negativnim i nepoželjnim.

San koji nastaje kao refleksija čovjekovih unutarnjih doživljaja i misaonih procesa rezultat je onog što osobu zaokuplja u budnom stanju, bilo da je riječ o poslovima, razmišljanju, razgovorima, strasti i brigama, te nema nikakvu posebnu važnost ni značenje (El-Kurtubi, 1996, str. 18).

Ova klasifikacija snova na tri vrste najpoznatija je i najprihvaćenija. Ipak, neki učenjaci dodali su i druge kategorije snova. Ibn Hadžer, primjerice, navodi da broj "tri" u hadisu ne predstavlja krajnju granicu, pa je klasifikaciju proširio na sedam vrsta, a zatim ih sve svodi na dvije osnovne kategorije.

Prva kategorija su istiniti, vjerodostojni snovi (er-ru'jas-sadika). To su snovi poslanika i čestitih koji slijede njihovu uputu. Takvi snovi se, iako rijetko, mogu dogoditi i drugima. Istinit san je onaj koji se u stvarnosti obistini upravo onako kako je viđen u snu, bez odstupanja. On predstavlja autentičnu percepciju stvarnosti u stanju sna i ima potencijal da nosi značenje ili poruku.

Druga kategorija su zbrkani snovi (adgasul-ahlam), koji ne nose nikakvo značenje niti upozorenje. To su snovi u kojima se šejtan poigrava čovjekom koji sanja kako bi ga uznemirio, poput snova u kojima osoba vidi da joj je odsječena glava, a zatim sama trči za njom. Ovi snovi nemaju utemeljenje u stvarnosti, a njima šejtan nastoji izazvati strah, tjeskobu ili zabludu. Takvi su snovi oni u kojima čovjek sanja da mu melek naređuje činjenje grijeha ili nemogućih djela, što je racionalno i teološki neodrživo, a svrha takvih prikaza jeste stvaranje konfuzije i odvraćanje od ispravnog puta. U ovu kategoriju ulaze i snovi o onom što čovjek doživljava kao posljedicu svoje svakodnevne rutine ili ono što dominira njegovim temperamentom i duševnim stanjem (Ibn Hadžer, 1960).

Bez obzira na različite podjele, predmet ovog istraživanja upravo su istiniti snovi. Ova vrsta snova se tumači, a, prema predajama, melek zadužen za snove prenosi ih iz Levhi-mahfūza, Pomno čuvane ploče na kojoj su ispisane sudbine svih stvorenja. Kada Allah, dželleшanuhu, to želi, naredi meleku da čovjeku prenese vijest o nekom događaju, u vezi s ovosvjetskim ili ahiretskim pitanjima (Al Abid, 2007).

Dakle, predmet ovog istraživanja su istiniti, vjerodostojni snovi, dok se druge vrste snova tretiraju unutar posebnih odgojnih i etičkih okvira koji ovdje neće biti razmatrani.

Status snova u islamskoj tradiciji

Islamski pravnici bave se fenomenom snova iz razloga što se snovi spominju u časnom Kur'anu i što postoje vjerodostojne predaje od Poslanika, a. s, koje jasno ukazuju na činjenicu da su neki snovi od Allaha, da su istiniti, da predstavljaju dio vjerovjesništva i da se ubrajaju među "radosne vijesti" (mubeššširat).

Takvi su Poslanikovi hadisi:

- "*Kada neko od vas usnije san koji mu je drag, zaista je to od Allaha, pa neka zahvali Allahu na tome i neka ga ispripovijeda. A ako usnije ono što mu je mrsko, to je od šejtana, pa neka zatraži utočište kod Allaha od njegova zla i neka to ne spominje nikome i neće mu naškoditi*." (Buhari, br. 6985)
- "*Od vjerovjesništva nije ostalo ništa osim radosnih vijesti (mubeššširat)*." Prisutni su upitali: "A šta su to radosne vijesti?", a Poslanik, a. s., odgovorio je: "*To je istinit san*." (Buhari, br. 6990)
- "*Kada se približi (posljednje) vrijeme, san vjernika rijetko će biti neistinit. Najistinitije snove imaju oni koji su najiskreniji u govoru. San muslimana jedan je od četrdeset i šest dijelova vjerovjesništva*." (Tirmizi, br. 2270)[5]

Imam El-Kurtubi (1996, str. 8) kaže: "Istinit san (ruʾjal-hakk) je onaj skladni, u kojem nema zabune ni konfuzije. On se također

[5] Hadis je vjerodostojan po ocjeni Tirmizija.

naziva ‘ispravna’ ili ‘valjana vizija’, a predstavlja uputu na javi i u stvarnosti. Kada takav san usnije čestita osoba, on se smatra dijelom vjerovjesništva, jer su vjerovjesnici putem sna primali objavu od Allaha, dželešanuhu.”

Ibn Hadžer (1960, str. 406) navodi: “S obzirom na to da je znanje o vjeri u velikoj mjeri iščezlo zajedno sa smrću učenjaka i da je vjerovjesništvo u ovoj zajednici završeno, ljudima su umjesto toga dati istiniti snovi, kako bi se kroz njih obnovilo ono što je od vjere zaboravljeno.”

Ibn Hazm (1996. str. 189) ovako pojašnjava fenomen istinitog sna: “To je ono što Allah, dželešanuhu, pokaže duši čovjeka koji sanja kada se očisti od tjelesnih smetnji i oslobodi pokvarenih misli. Tada joj Allah omogući da spozna mnoge stvari koje su još skrivene. Što je duša čišća i pročišćenija, to će ono što vidi biti istinitije.”

Kada se prihvati postojanje istinitih snova koje mogu usniti i oni koji nisu poslanici, onda se takvi snovi ne mogu zanemariti, posebno uzimajući u obzir činjenicu da ih je Allahov Poslanik, a. s., svrstao među radosne vijesti i dijelove vjerovjesništva. Zbog toga su snovi postali predmet interesovanja islamskih učenjaka.

Preciziranje spornog pitanja

Prije govora o razilaženju učenjaka u vezi sa istinitim snovima, potrebno je navesti pitanja u vezi s kojima se učenjaci slažu, a to su:

Prvo: Istiniti snovi su radosne vijesti (mubeššširat), a njihova svrha, između ostalog, jeste učvršćivanje srca vjernika i jačanje njihove odlučnosti (Eš-Šatibi, 2008; Džumua, 2004).

Drugo: Snovi koje su sanjali poslanici smatraju se istinitim i obavezujućim dokazom. Oni se tretiraju kao posebna vrsta objave. Primjer za to je san Ibrahima, a. s., u kojem mu je naređeno da žrtvuje svoga sina, što je razumio kao Božansku zapovijed i postupio u skladu s njom (Ed-Debusi, 2001). O tome kazuju kur’anski ajet: *Ibrahim reče: “O sinko moj, u snu sam vidio da treba da te zakoljem, pa šta ti misliš?” “O oče moj”, reče, “onako kako ti se naređuje postupi; vidjet ćeš, ako Bog da, da ću strpljiv biti.” I kad njih dvojica poslušaše, i on ga čelom prema zemlji položi, Mi ga zovnusmo: “O Ibrahime, ti si san svoj odlučio*

obistiniti – a Mi ovako nagrađujemo one koji dobra djela čine." To je, zaista, bilo očito iskušenje! Kurbanom velikim ga iskupismo, i u naraštajima kasnijim mu spomen sačuvasmo." (Es-Safat, 102–108)

Treće: Snovi nekih ljudi koje je Allahov Poslanik, a. s., potvrdio ili odobrio. I ovakvi snovi imaju pravnu snagu i obavezujući su prema mišljenju većine islamskih učenjaka. Međutim, njihova snaga ne proizlazi iz same prirode sna, već iz činjenice da ih je Poslanik potvrdio i naredio da se po njima postupi. Dakle, autoritativnost ovih snova ogleda se u Poslanikovom odobravanju, a ne u samom snu (Ez-Zerkeši, 1994).

Primjer za to jeste predaja u kojoj se navodi kako je Abdullah b. Zejd, r. a., usnio ezan, pa je došao Poslaniku, a. s., i ispričao mu san, a Poslanik mu je rekao: "*Ovaj je san zaista istina. Pođi s Bilalom, on ima snažniji i prodorniji glas od tebe. Prenesi mu šta ti je u snu rečeno, neka na taj način poziva*" (Tirmizi, br. 189).[6]

Četvrto: Snovi, sami po sebi, ne predstavljaju šerijatski dokaz, međutim, njima se može potkrijepiti neko mišljenje ako:

- ne narušavaju nijedan šerijatski propis niti vjersko načelo,
- su u skladu sa šerijatskim tekstom,
- odgovaraju ciljevima šerijata.

Kao primjer navodi se Ibn Abbas, r. a., koji je zastupao stav o dozvoljenosti temettu-hadža (da se obavi umra u mjesecima hadža, a potom hadž) na osnovu dokaza iz Kur'ana i sunneta. Kada su neki ljudi potom usnili snove koji su potvrđivali to mišljenje, Ibn Abbas se tome obradovao i rekao: "Allahu ekber! To je sunnet Ebu Kasima (Allahovog Poslanika), a. s." (Buhari, br. 1688; Muslim, br. 1242). Oslanjati se na snove kao na poticaj ili dodatnu podršku u stvarima koje već imaju šerijatski legitimitet, to je dozvoljeno, jer šerijat ukazuje na njihovu vrijednost i značaj, budući da su snovi dio od četrdeset i šest dijelova vjerovjesništva (Ibn Dekik el-Id, 1995).

Peto: Ako san sadrži nešto što je u suprotnosti s onim što je potvrđeno u šerijatu, bilo da se radi o ostavljanju neke obaveze ili činjenju zabranjenog, tada se, prema jednoglasnom stavu učenjaka, na takav san ne obraća pažnja i on nema nikakvu šerijatsku težinu. Imam En-Nevevi (1972, str. 115) kaže: "Naši i drugi učenjaci

[6] Hadis je hasen-sahih po ocjeni Tirmizija.

prenijeli su jednoglasan stav o tome da nečiji san ne može promijeniti ono što je potvrđeno u šerijatu." Takav je san očigledno neispravan.

El-Karafi (1994, str. 273) navodi: "Kada bi neko usnio Poslanika da mu kaže za nešto zabranjeno da je dozvoljeno, ili da propiše neko novo šerijatsko pravilo, mi bismo dali prednost onome što je potvrđeno na javi nad onim što se vidi u snu."

Predmet razilaženja

Kategorija snova koja je predmet rasprave i razilaženja jesu snovi pobožnih ljudi, vjernika, u kojima se javlja neki pravni propis, ali za taj propis ne postoji temelj u Kur'anu, sunnetu ili idžmau, a ne proturječi nijednom šerijatskom tekstu niti narušava neko vjersko načelo. Postoji neslaganje u pogledu pitanja da li se ovakvi snovi mogu tretirati kao šerijatskopravni dokaz, bez obzira na to da li je san masovno prenošen (mutevatir) ili individualan (ahad), da li je njegovo značenje ograničeno samo na osobu koja ga je sanjala ili se odnosi na grupu, te da li se odnosi na pitanja ibadeta, međuljudskih odnosa, sudske prakse ili drugih šerijatskih propisa (Džumua, 2004).

Mišljenja o snovima kao izvoru šerijatskih propisa

O ovom pitanju postoji nekoliko različitih mišljenja.

Prvo: San u kojem pobožna i bogobojazna osoba vidi da je nešto učinila ili ostavila, ili da joj se nešto naređuje ili zabranjuje, dokaz je po kojem je dužnost postupiti. Ovaj stav Ed-Debusi (2001), Eš-Šatibi (2008) i Ez-Zerkeši (1994) pripisuju ekstremnim sufijama koji smatraju da je nadahnuće (ilham) način spoznaje, s obzirom na to da je san vid nadahnuća i duhovnog otkrivanja.

Drugo: San u kojem se usnije Allahov Poslanik, a. s., kako nešto naređuje ili zabranjuje predstavlja dokaz.

Ebu Ishak el-Esferajini podržao je ovo mišljenje ako nije u suprotnosti sa šerijatom, i naveo ga kao jedno od mišljenja šafijskih učenjaka. Ibn Dekik el-Id smatra da je pohvalno izvršiti kada se usnije ono što Poslanik, a. s., naređuje da se uradi, ako na javi nije naredio suprotno onom što se u snu traži (Ez-Zerkeši, 1994; El-Bermavi, 2015).

U poglavlju o statusu snova Ibn Arabi (1999, str. 8) navodi: "Budući da evlija (Allahov štićenik) nije živio u vremenu Poslanika, pa da izravno od njega čuje, kao što su to činili ashabi, onda se ovim vidom obraćanja taj evlija dovodi u položaj ashaba koji je lično čuo šta je Allahov Poslanik, a. s., propisao." Potom Ibn Arabi ističe da putem ovakvih snova *evlija* dobiva spoznaju i razlikuje vjerodostojne predaje od slabih, te da *evlija* može donositi radosne vijesti i upozorenja, ali ne može samostalno uspostavljati vjerske propise.

Treće: Snovi se ne smatraju dokazom, bez obzira na to da li je u snu viđen Poslanik, a. s., ili neko drugi, i ne predstavljaju validan argument. Na osnovu snova ne može se donositi sud o dopuštenosti ili zabranjenosti nekog postupka, niti o njegovoj pohvalnosti ili pokuđenosti, niti se na osnovu snova potvrđuje autentičnost nekog argumenta, iako snovi mogu poslužiti kao dodatna inspiracija i podrška načelu koje se temelji na zdravim šerijatskim argumentima.

Ovo je stav ehli-sunneta među kojima su učenjaci usuli-fikha hanefijskog, malikijskog, šafijskog i hanbelijskog mezheba (Ed-Debusi, 2001; Es-Semerkandi, 1984; Eš-Šatibi, 1997; Ez-Zerkeši, 1994; Ibn Tejmijja, 1995).

Argumenti prvog mišljenja

Prvo: Pristalice ovog mišljenja pozivaju se na nekolicinu kur'anskih ajeta u kojima se govori o nadahnuću ljudske duše, svjetlosti kojom Svevišnji Allah obasja srce i sklonosti koju Allah daje da srce osjeti.

Uzvišeni Allah kaže: *I duše i Onoga Koji je stvori, pa joj put dobra i put zla shvatljivim učini.* (Eš-Šems, 7–8)

Ovaj plemeniti ajet, prema tumačenju onih koji zastupaju ovaj stav, ukazuje na to da duša dolazi do spoznaje putem ilhama, nadahnuća koje Allah daje čovjeku iako prethodno nije razmatrao dokaze, razmišljao i izvodio zaključke.

Uzvišeni Allah kaže: *Zar onaj čije je srce Allah učinio sklonim islamu, pa on slijedi svjetlo Gospodara svoga ...?!* (Ez-Zumer, 22)

Ovaj plemeniti ajet, prema mišljenju onih koji zastupaju ovaj stav, ukazuje na to da je *sklonost srca islamu* dar od Allaha, svjetlo koje dolazi od Njega, bez ikakvog udjela čovjeka i njegovog truda.

Uzvišeni Allah kaže: *Zar je onaj koji je bio u zabludi, a kome smo Mi dali život i svjetlo pomoću kojeg se među ljudima kreće, kao onaj koji je u tminama iz kojih ne izlazi?* (El-En'am, 122)

Ovaj ajet ukazuje na Božiju moć da oživi srce vjerovanjem. Takvo srce tada dobiva svjetlo kojim prepoznaje istinu. To svjetlo, kako tvrde oni koji zastupaju ovo mišljenje, jeste ilham – nadahnuće od Uzvišenog Allaha, koje On daje bez našeg djelovanja (Ed-Debusi, 2001; Es-Semerkandi, 1984).

Odgovor na ove dokaze: Nadahnuće (ilham), sklonost srca i svjetlo upute Allah daje kroz ajete i dokaze, koji razjašnjavaju puteve grijeha i bogobojaznosti. Uputa ka pouci i spoznaji dolazi isključivo kao Božiji dar, a ostvaruje se kada čovjek uloži trud. Uzvišeni Allah kaže: *One koji se budu radi Nas trudili, Mi ćemo, sigurno, putevima Našim uputiti, a Allah je, zaista, s onima koji dobra djela čine!* (El-Ankebut, 69); *I upućuje Sebi onoga ko Mu se iskreno obrati* (Eš-Šura, 13).

Dakle, ajeti govore o nadahnuću, uputi i svjetlu koje Allah daje onom ko traga za istinom da je prepozna u objavi s kojom su došli Božiji vjerovjesnici, ali ne govore o nadahnuću i svjetlu na osnovu kojeg bi se neovisno uspostavljali novi propisi. To je svojstveno vjerovjesnicima i poslanicima, a to je stepen koji je rezultat Allahovog odabira. Svevišnji Allah kaže: *Allah odabire za Svoju vjeru onoga koga On hoće* (Eš-Šura, 13); *I za pravu vjeru nisi znao, pa te je na Pravi put uputio* (Ed-Duha, 7). U ovom ajetu nije spomenut lični trud Poslanika, a. s., nego je to uputa putem Božanskog odabira (Ed-Debusi, 2001). Poslanici bivaju nadahnuti objavom koja je izvor dokaza, na osnovu kojih se uspostavlja vjerozakon, a sljedbenici poslanika bivaju nadahnuti da slijede poslanike u istini s kojom su došli. Nadahnuće i svjetlo kojim bivaju počašćeni sljedbenici poslanika u skladu je s objavom s kojom su poslanici došli, a samo po sebi nije dokaz, jer dokaz je u objavi, a istinit san samo potvrđuje objavu. Ukoliko je san suprotan objavi s kojom su došli poslanici, to je znak da se ne radi o istinitom snu, već o šejtanskom utjecaju. Svevišnji Allah kaže: *A šejtani, doista, navode štićenike svoje da se s vama raspravljaju.* (El-En'am, 121)

Drugo: Ebu Seid el-Hudri, r. a., prenosi da je Allahov Poslanik, a. s., kazao: "*Čuvajte se vjernikove pronicljivosti, jer on gleda Allahovim svjetlom*!" Potom je proučio: *To su, zaista, pouke za one koji su pronicljivi!* (El-Hidžr, 75; Tirmizi, br. 3127).[7]

Hadis ukazuje na to da je pronicljivost vid nadahnuća, i da se pojavljuje u srcu bez analize i razmatranja dokaza (Ed-Debusi, 2001).

Odgovor: Mnogi hadiski eksperti ocijenili su ovaj hadis slabim, a slab hadis nije dokaz niti se na njega oslanja u dokazivanju. S druge strane, ako bismo prihvatili hadis kao argument, njegovo značenje je da Allah daje vjerniku da, na temelju znanja koje je putem poslanika spoznao, prepozna istinu u situaciji u kojoj se nađe. Vjerski propisi uspostavljaju se isključivo na temelju objave, a na osnovu poznavanja vjerskih izvora vjernik biva nadahnut da ih prepozna i uoči.

Treće: Ebu Hurejra, r. a., prenosi da je Vjerovjesnik, a. s., rekao: "*Među narodima koji su bili prije vas bilo je pronicljivih ljudi (muhaddesun), a ako u ovom mom ummetu ima takvih, onda je to Omer b. Hattab*." (Buhari, br. 3469)

Ovaj hadis, prema tumačenju onih koji zastupaju ovaj stav, implicira da je nadahnuće Božanski odabir, a dešava se isključivo čistim, smirenim dušama, kojima se obraća njihov Gospodar, kao što se obraća objavom ili meleki govore njihovim srcima (Ed-Debusi, 2001).

Odgovor: Hadis se posebno odnosi na Omera, r. a., a on je jedan od četverice pravednih halifa, čiji govor ima posebnu vrijednost. Allahov Poslanik, a. s., rekao je: "*Zaista, ko od vas bude živio nakon mene, vidjet će velika razilaženja, i zato se čuvajte novotarija, jer su one zabluda! Ko od vas dočeka to vrijeme neka se drži moga puta i puta upućenih i pravednih halifa*!" (Tirmizi, br. 2676)[8]

[7] Imam Tirmizi o ovom hadisu kaže da je garib (neobičan), El-Hejsemi (1994) navodi da identičan hadis od Ebu Umame bilježi Et-Taberani sa dobrim senedom. O lancima prenosilaca ovog hadisa Es-Sehavi (1985) ističe da su svi slabi, ali neki posjeduju određenu konzistentnost. Ibnul-Dževzi (1968) navodi ovaj hadis među apokrifnim predajama, a Albani (1992) ga ocjenjuje slabim.

[8] Hadis je vjerodostojan (hasen-sahih) po ocjeni Tirmizija.

Ako bismo pretpostavili da je značenje hadisa uopćeno, poznato je da Omer, r. a., nije postupao suprotno Kur'anu i sunnetu, niti je pozivao druge da prihvate i primijene ono čemu je bio nadahnut. Nakon smrti poslanika Muhammeda, a. s., više ne postoji objava putem koje bi se uspostavljali vjerski propisi (Ed-Debusi, 2001).

Argumenti drugog mišljenja

Za mišljenje da san u kojem Allahov Poslasnik, a. s., nešto naređuje ili zabranjuje predstavlja dokaz i obavezuje na postupanje po njemu navode se sljedeći argumenti:

Prvo: San u kojem se vidi Allahov Poslanik, a. s., je istinit, zbog njegovih riječi: "*Ko me vidi u snu, zaista me je vidio, jer se šejtan ne može prikazati u mom liku*" (Buhari, br. 6994; Muslim, br. 2266).

Hadis implicira da je viđenje Poslanika u snu poput viđenja na javi za njegovog života, i ako Poslanik u snu nešto naredi ili zabrani, to se tretira kao da je to učinio na javi, i dužnost je postupiti u skladu sa zahtjevom Allahovog Poslanika, a. s. (Džumua, 2004).

Odgovor: Iako je viđenje Poslanika, a. s., u snu istinito, i šejtan se ne može prikazati u njegovom liku, ipak osoba koja sanja (tj. spava) ne smatra se sposobnom da prima, čuva i prenosi šerijatske propise, i ne može se jamčiti tačnost i očuvanje sadržaja sna (Ez-Zerkeši, 1994).

Isto tako, citirani hadis ukazuje na to da se šejtan ne može prikazati u stvarnom liku Allahovog Poslanika, a. s., ali se može prikazati u nekom drugom liku predstavljajući se kao Poslanik. To znači da osoba može vjerovati da je u snu vidjela Allahovog Poslanika, a. s., a da u stvarnosti to ne bude on (Eš-Šatibi, 2008).

U hadisu se naglašava i da onaj ko vidi Allahovog Poslanika, a. s., u snu – zaista ga je i vidio, jer se šejtan ne prikazuje u njegovom stvarnom liku. Međutim, ako i vidi Allahovog Poslanika, a. s., u njegovom stvarnom liku kako je opisan u vjerodostojnim predajama, ono što čuje tokom sna (poput glasa ili riječi) možda i nije stvarno dio tog sna, jer je Allahov Poslanik rekao: "*Ko me vidi (u snu)...*", a nije rekao: "Ko me čuje (u snu)..." Dakle, vrijednost sna vraća se na viđenje, a ne na slušanje, jer glas nije obuhvaćen

istim garancijama zaštite od šejtana i mogućnosti izobličenja, niti je potvrđena njegova autentičnost (Ibn Hadžer, 1960; El-Bermai, 2015).

Drugo: Poslanik, a. s., postupao je prema istinitim snovima, kao u slučaju kada je Abdullah b. Zejd, r. a., usnio ezan, pa je došao Poslaniku, a. s., i ispričao mu san, a Poslanik mu je rekao: "*Ovaj je san zaista istina. Pođi s Bilalom, on ima snažniji i prodorniji glas od tebe. Prenesi mu šta ti je u snu rečeno, neka na taj način poziva*."

Ovaj hadis ukazuje na šerijatskopravnu autoritativnost snova s obzirom na to da ih je Poslanik, a. s., opisao kao istinite. Isto tako, Poslanik je postupao na osnovu sna druge osobe, koja nije zaštićena od grešaka, pa je onda još preče da se postupa na osnovu sna u kojem se vidi sam Poslanik, jer je takav san zaštićen od bilo kakvog šejtanskog uplitanja (El-Džaid, 2022).

Odgovor: Što se tiče sna koji je prenesen u vezi sa ezanom, a po kojem je Poslanik, a. s., naredio da se postupi, dokaz u tom slučaju nije sam san, nego Poslanikova naredba da se po tom snu postupi, a to je validan dokaz u šerijatu, za razliku od sna čiju istinitost Poslanik, a. s., nije potvrdio (Ez-Zerkeši, 1994).

Argumenti trećeg mišljenja

Učenjaci koji zastupaju ovo mišljenje smatraju da se snovi ne smatraju dokazom, bez obzira na to da li je u snu viđen Poslanik, a. s., ili neko drugi, i da se na osnovu snova ne donosi sud o dopuštenosti ili zabranjenosti nekog postupka, niti o njegovoj pohvalnosti ili pokuđenosti, niti se na osnovu snova potvrđuje autentičnost nekog argumenta, a ovo su neki od dokaza koji na to ukazuju:

Prvo: Najviše što se može reći za osobu koja nešto vidi u snu jeste da je ona prenosilac (ravija), a rivajet (prenošenje vjerskih sadržaja) se prihvata samo od budne osobe prisebnog uma, dok onaj ko spava ne spada u kategoriju onih koji su sposobni za pouzdano prenošenje, zbog pomućenosti njegove sposobnosti da precizno zapamti ono što vidi ili čuje (Ez-Zerkeši, 1994).

Imam En-Nevevi (1972, str. 115) kaže: "Nije dozvoljeno zasnivati šerijatski propis na osnovu sna, jer stanje sna nije stanje u

kojem postoji preciznost i pouzdanost u onome što osoba čuje ili vidi. Svi su saglasni da je među uvjetima za prihvatanje prenesenog znanja to da onaj ko prenosi bude budan, ne smije biti zbunjen, lošeg pamćenja, sklon greškama, niti slabog pamćenja i preciznosti – a spavač ne posjeduje te osobine. Zbog toga se njegova predaja (ono što sanja) ne prihvata, jer mu je narušena sposobnost preciznog pamćenja."

Drugo: Izvori šerijatskopravnih dokaza u islamskom vjerozakonu jasno su definirani. Da su snovi zaista validan dokaz, Poslanik, a. s., to bi pojasnio ili barem na to ukazao. Uzvišeni Allah kaže: *Slijedite ono što vam se od Gospodara vašeg objavljuje i pored Njega ne slijedite druge kao zaštitnike!* (El-A'raf, 3); *I budite poslušni Allahu i budite poslušni Poslaniku i oprezni budite!* (El-Maida, 92; Džumua, 2004).

Nigdje se ne spominje da su snovi izvor šerijatskih propisa. U svom velikom govoru na Oproštajnom hadžu, Allahov Poslanik, a. s., rekao je: "*Ostavio sam vam nešto i ako se toga budete čvrsto držali, nikada nećete zalutati nakon mene – Allahovu Knjigu. I bit ćete pitani o meni – pa šta ćete reći?*" Prisutni su rekli: "Svjedočimo da si prenio objavu, izvršio zadatak i iskreno savjetovao." Tada je Poslanik podigao kažiprst prema nebu, a zatim njime pokazao prema ljudima i rekao: "*Allahu, budi svjedok! Allahu, budi svjedok!*" (Muslim, br. 1218).

Ovaj hadis jasno potvrđuje da se treba osloniti na objavu, a oslanjanje na snove predstavlja dodavanje nečega što nije potvrđeno u samom tekstu objave – i time prelazi granice definisanih izvora vjerskog znanja (El-Džaid, 2022).

Treće: Uspostavljanje vjerskih propisa na osnovu snova imalo bi za posljedicu nastavak objave nakon smrti posljednjeg Vjerovjesnika, a. s., a to je jednoglasno zabranjeno (Eš-Šatibi, 2008).

Četvrto: Propisi se ne grade na sumnjivim dokazima. Osoba koja sanja nije imuna na greške, a to je dovoljan razlog za sumnje u san i njegovu istinitost, naročito kada se u obzir uzme da hadisi o vrstama snova potvrđuju da ima snova koji su od šejtana, a da su neki snovi refleksija misli koje obuzimaju čovjeka na javi i nisu istiniti snovi (Eš-Šatibi, 2008).

Peto: Uzvišeni Allah nije naredio Svojim robovima da postupaju prema onome što im se desi u snu. Naprotiv, čovjek koji

spava nije šerijatski obveznik, jer se ne smatra svjesnim ni odgovornim, pa samim tim ni ono što doživi u snu nije obavezujuće u vjerskom smislu.

Allahov Poslanik, a. s., rekao je: "*Pero je podignuto* (tj. nema odgovornosti) *sa trojice: onoga ko spava – dok se ne probudi, djeteta – dok ne odraste, i ludog – dok ne dođe sebi ili ne ozdravi*." (Tirmizi, br. 1423; Hakim, br. 949)[9]

Imam Eš-Šatibi na kraju govora o snovima konstatuje da snovi nemaju šerijatskopravnu autoritativnost i da oslanjanje na njih u donošenju propisa ukazuje na nedostatak znanja ili pogrešno razumijevanje izvora vjere (Eš-Šatibi, 2008).

Zaključna razmatranja

Nakon proučavanja i analiziranja mišljenja učenjaka dolazimo do zaključka da su argumenti na strani učenjaka koji smatraju da nepogrešivost nije bila svojstvena nijednom čovjeku osim vjerovjesnicima, pa prema tome snovi osobe koja nije poslanik ne mogu samostalno služiti kao dokaz za utvrđivanje šerijatskih propisa.

San, osim snova vjerovjesnika, nema šerijatskopravnu autoritativnost, i ne postoji nijedan jasan tekst koji potvrđuje njegovu validnost kao izvora propisa.

Šerijatski tekstovi povlače jasnu liniju između sna i onoga što se može smatrati dokazom u vjeri. Snovi se ne mogu uzdići na nivo validnih šerijatskih izvora, sami po sebi nisu dovoljan dokaz za izvođenje propisa, ne mogu ukinuti opće propise, ne mogu ograničiti univerzalne principe niti specificirati generalna načela.

Osoba koja sanja (tj. spava) ne smatra se sposobnom da prima, čuva i prenosi šerijatske propise, jer nije pouzdana u pogledu preciznog pamćenja i razumijevanja onoga što vidi u snu, i zato je osoba koja spava izuzeta od šerijatske odgovornosti, kao što to potvrđuje poznati princip: "Pero je podignuto od spavača dok se ne probudi".

Dovoljan pokazatelj statusa snova u okviru izvora šerijatskog prava jeste činjenica da se pitanje argumentacije snovima ne

[9] Hadis je autentičan i zadovoljava uvjete Buharija i Muslima prema ocjeni Hakima.

spominje u većini relevantnih djela iz metodologije islamskog prava kod predstavnika priznatih pravnih škola. Naime, nije zabilježeno da se ova tema tretira ni u okviru poglavlja o dokazima o kojima postoji saglasnost, niti među dokazima u pogledu kojih postoji razilaženje, što u standardnim referencama metodologije islamskog prava nedvosmisleno ukazuje na to da snovi, u šerijatskopravnom smislu, nemaju autoritativnu snagu, niti ih učenjaci smatraju legitimnom osnovom za izvođenje pravnih propisa.

Snovi koji su u suprotnosti s jasnim šerijatskim tekstovima nemaju nikakvu vrijednost, prema jednoglasnom stavu učenjaka. Ako pozivaju na ostavljanje obaveznog djela, činjenje zabranjenog, zabranu dozvoljenog ili kršenje temeljnog šerijatskog principa – takvi snovi sigurno nisu od Allaha, već su od šejtana.

Snovi koji nisu u suprotnosti sa šerijatskim principima mogu poslužiti kao dodatna motivacija, ali ne kao obavezujući šerijatski propis. Uz to, osoba ne smije vjerovati da je to Allahov konačni sud, niti smije postupati po tome kao da je obavezno, a posebno ne smije time obavezivati druge.

Primjer kada snovi mogu poslužiti kao dodatna motivacija jeste kada san podstiče na činjenje pohvalnog (mendub) djela. U tom slučaj san se može uzeti kao lična podrška i podsticaj na njegovu realizaciju.

U situacijama kada postoji dvojba i neodlučnost u vezi sa preferiranjem jednog od više relevantnih mišljenja učenjaka, san se može tretirati kao pomoćno sredstvo za prevagu i odabir, ali u okviru lične prakse, a ne kao objektivni dokaz za druge.

Ako okolnosti ukazuju na vjerodostojnost sna, može se tretirati kao subjektivni pokazatelj koji pomaže u donošenju odluke, u stvarima koje su u osnovi dozvoljene, a gdje osoba ne zna da li je korisnije učiniti ili izostaviti određeno djelo.

Literatura

Al Abid, H. B. (2007). *Er-Ru'as-sadika – hudžijjetuha ve davabituha diraseten usulijjeten fikhijja.* Medželetu Džamiati Ummil-Kura li ulumiš-šeria, br. 42 (19. tom).

Albani, M. N. (1992). *Silsiletul-ehadisid-daifa vel-mevduati ve eseruha es-seji fil-umma*. Rijad: Darul-mearif.

Buhari, M. I. (1422. h. g.). *Sahihul-Buhari (El-Džamiul-musned el-muhtesar li umuri Resulillahi, a. s., ve sunenih ve ejjamih)*. Bejrut: Daru Tavkin-nedžat.

Džumua, A. (2004). *Meda hudžijjetir-ru'a indel-usulijjin,* Kairo: Darur-risala.

Ed-Debusi, A. O. (2001). *Takvimul-edileti fi usulil-fikh*. Darul-kutubil-ilmijja.

El-Bermavi, Š. A. (2015). *El-Fevaidus-senijja fi šerhil-Elfijja* (5. tom). Džiza: Mektebetut-ev'ijjetil-islamijja.

El-Džaid, I. S. (2022). *Er-Ru'as-sadika ve eseruha fi isbatil-ahkamiš-šerijja inde Ibnil-Kajjim.* Medželetu Kulijjetid-dirasatil-islamijjeti vel-arabijjeti lil-benat. Damanhour, br. 7 (1. tom).

El-Hejsemi, A. E. (1994*). Medžmeuz-zevaid ve menbeul-fevaid*, (10. tom). Kairo: Mektebetul-kudsi.

El-Karafi, Š. I. (1994). *Ez-Zehira* (13. tom). Bejrut: Darul-garbil-islami.

El-Kurtubi, M. A. (1996). *El-Mufhim lima eškele min telhisi kitabi Muslim* (6. tom). Damask – Bejrut: Daru Ibn Kesir.

En-Nevevi, M. J. (1972). *El-Minhadžu fi šerhi Sahihi Muslim bin el-Hadždžadž – Šerhun-Nevevi ala Sahihi Muslim*. Bejrut: Daru Ihjait-turasil-arabi.

Es-Sehavi, M. A. (1985). *El-Mekasidul-hasene fi bejani kesirin minel-ehadisil-muštehireti alel-elsine*. Bejrut: Darul-kitabil-arabi

Es-Semerkandi, A. M. (1984). *Mizanul-ususli fi nitadžil-ukul* (1. tom). Katar: Mektebetud-Devhatul-hadisa.

Eš-Šatibi, I. M. (1997). *El-Muvafekat* (1. tom). Giza: Daru Ibn Affan.

Eš-Šatibi, I. M. (2008). *El-I'tisam* (2. tom). Rijad: Daru Ibnul-Dževzi.

Ez-Zerkeši, B. M. (1994). *El-Bahrul-muhit fi usulil-fikh* (8. tom). Darul-Kutbi.

Hakim, M. A. (1411. h. g.) *El-Mustedrak ales-sahihajni*. Bejrut: Darul-kutubil-ilmijja.

Ibn Arabi, M. A. (1999). *El-Futuhatil-mekijja* (4. tom). Bejrut: Darul-kutubil-ilmijja.

Ibn Dekik el-Id, M. A. (1995). *Ihkamul-Ihkami šerhu Umdetil-ahkam*. Darul-džil.

Ibn El-Dževzi, A. A. (1968). *El-Mevduat*, Medina:El-Mektebetus-selefijja.

Ibn Hadžer, El-Askalani, A. A. (1960). *Fethul-Bari šerhu Sahihil-Buhari* (12. tom). Bejrut: Darul-ma'rifa.

Ibn Hazm, A. A. (1996). *El-Faslu fil-mileli vel-ehvai ven-nihal* (3. tom). Bejrut: Darul-kutubil-ilmijja.

Ibn Madža, M. J. (1417. h. g.) *Sunenu Ibni Madža*, valorizacija hadisa: Muhammed Nasiruddin Albani, Rijad: Mektebetul-mearif.

Ibn Tejmijja, A. A. (1995). *Medžmuul-fetava* (27. tom). Medina: Mudžemeul-meliki Fahd.

Korkut, B. (1992). *Kur'an s prevodom*. Medina: Kompleks Hadimul-haramejniš-šerifejni – Melik Fahd.

Mehanović, M. (2021). *Kur'an – Prijevod značenja na bosanski jezik utemeljen na Ibn Kesirovom tumačenju*. Tuzla.

Muslim, H. N. *Sahihu Muslim (El-Musnedus-sahihul-muhtesar bi naklil-adli onil-adli ila Resulillah*). Bejrut: Daru Ihjajit-turasil-arabi.

Tirmizi, M. I. *El-Džamius-sahih – Sunenut-Tirmizi*. Bejrut: Daru ihjait-turasil-arabi.

THE STATUS OF DREAMS IN SHARIA: METHODOLOGICAL FRAMEWORK AND LEGAL RELEVANCE

Hakija Kanurić, PhD

Abstract

Dreams are affirmatively mentioned in the primary sources of Islamic law—the Noble Qur'an and the authentic Sunnah—and as such, they hold a special place within the Islamic legal and spiritual tradition. It is essential to understand their role and status precisely, so as to avoid either neglecting them or unjustifiably elevating them beyond the level assigned to them by Islamic sources.

This paper explores the issue of dreams in terms of their role in the substantiation and argumentation of Sharia rulings. In this context, it analyzes different types of dreams and emphasizes their significance, presents matters upon which there is scholarly consensus among Islamic jurists, clearly defines the subject of disagreement, outlines the arguments of differing views, and gives preference to a particular opinion based on criteria of scholarly validity. The paper also provides examples of justified reliance on dreams in accordance with the rules of Sharia methodology.

Keywords: dreams, Islamic law, evidence, Sharia rulings

مكانة الرؤى في الشريعة الإسلامية: الإطار المنهجي والصلة الفقهية

الملخص

تُذكر الرؤى بشكل إيجابي في المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي، أي في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، ولذلك فهي تحظى بمكانة خاصة ضمن التراث الإسلامي. ومن الضروري فهم دورها ومكانتها بدقة، لتجنّب إهمالها من جهة، أو المبالغة في رفع شأنها فوق المنزلة التي حددتها لها مصادر الإسلام من جهة أخرى.

يتناول هذا البحث مسألة الرؤى من ناحية دورها في الاستدلال والتعليل للأحكام الشرعية. وفي هذا السياق، يتم تحليل أنواع الرؤى وإبراز أهميتها، وبيان المسائل التي حصل فيها إجماع بين العلماء المسلمين، وتحديد مواضع الخلاف بدقة، وطرح أدلة الآراء المختلفة، ثم ترجيح أحد الآراء استناداً إلى معايير الصحة العلمية. كما يعرض البحث أمثلة على الاعتماد المشروع على الرؤى وفقاً لقواعد المنهجية الشرعية.

الكلمات المفتاحية: الأحلام، الفقه الإسلامي، الأدلة، الأحكام الشرعية

DOI: 10.51728/ZRIPF202501023S
Pregledni naučni rad
Review article
Primljeno 30.07.2025.

Hamdo Solo, MA
Fakultet islamskih nauka Univeryiteta u Sarajevu
hamdo.solo@fin.unsa.ba

KIRAETI U TEFSIRU *AL-MUḤARRAR AL-WAĞĪZ* IMAMA IBN ʿAṬIYYE

Sažetak

Ovaj rad pruža uvid u porijeklo, odrastanje i ličnost imama Ibn ʿAṭiyye. Riječ je o jednom od istaknutih učenjaka muslimanske Andaluzije, a njegovo obrazovanje i intelektualni razvoj bili su u velikoj mjeri oblikovani odrastanjem u porodičnom naučnom ambijentu kao i bogatoj naučnoj atmosferi tog vremena. Navode se brojni pohvalni komentari od strane muslimanskih učenjaka o tefsiru imama Ibn ʿAṭiyye. Glavni dio rada se bavi analizom Ibn ʿAṭiyyine metodologije prilikom upotrebe i navođenja kiraeta u djelu al-Muḥarrar al-wağīz. Razmatra se Ibn ʿAṭiyyin stav prema različitim vrstama kiraeta, način na koji navodi kiraete, te postupak njihove argumentacije..

Ključne riječi: Kiraet, Kur'an, Tefsir, Ibn ʿAṭiyya, al-Wağīz, argumentacija

Uvod

Kur’an je živi i vječni Allahov govor, objavljen preko meleka Džibrila Muhammedu, a.s. Smatra se središnjim tekstom islama iz kojeg muslimani crpe svoju duhovnu snagu i svjetonazor. Prenošen je u pismenoj i usmenoj formi. Jedna od specifičnosti kur’anskog jezika jesu kiraeti. Često se postavlja pitanje da li su riječi Kur’an i kiraet sinonimi? Naime, opširniji pojam je Kur'an, jer on predstavlja cjelokupan tekst Svete knjige islama, dok se kiraeti odnose na različite fonetsko-fonološke, leksičke, morfološke i

sintaksičke varijacije koje su dozvoljene prilikom učenja Kur'ana. U ovom radu tretiramo metodologiju upotrebe i navođenja kiraeta u tefsiru al-Muḥarrar al-wağīz. Glavni razlog bavljenja ovom temom je potpuna naučna praznina na bosanskohercegovačkom području, odnosno nedostatak radova naših autora ili čak prijevoda koji tretiraju život i naučni doprinos pomenutog mufessira. Važno je istaknuti da postoje usputna spominjanja Ibn ʿAṭiyyinog tefsira, navođenja njegovih mišljenja, stavova i argumentacije u djelima bosanskohercegovačkih autora Fatića, Latića, Adilovića i Šošića. Međutim, nismo pronašli zasebne članke i djela koja tretiraju tefsirski i kiraetski doprinos ovog znamentiog učenjaka. S druge strane, Ibn ʿAṭiyyin tefsir česta je tema magistarskih i doktorskih radova na arapskom jeziku.

Kroz ovaj rad upoznat ćemo se sa Ibn ʿAṭiyyinim porijeklom, odrastanjem, ličnošću kao i statusom koji njegov tefsir uživa u naučnim krugovima. Cilj istraživanja je ostvariti dublji uvid u Ibn ʿAṭiyyin pristup tumačenju Kur'ana, naročito s aspekta upotrebe kiraetā kao jednog od važnih elemenata u razumijevanju kur'anskog teksta. S obzirom na činjenicu da su kiraeti predstavljali jedan od značajnih oslonaca u Ibn ʿAṭiyyinoj tefsirskoj metodologiji, istraživanje se usmjerava na analizu njegovog pristupa u navođenju i argumentaciji različitih kiraetskih varijanti ali i načinu navođenja kiraetskih imama.

Biografija imama Ibn ʿAṭiyye

Njegovo ime je Abū Muḥammad ʿAbdulḥaqq b. Gālib b. ʿAbdurraḥmān b. Gālib b. ʿAbdurraʾūf b. Tamām b. ʿAbdullāh b. Tamām b. ʿAṭiyya b. Ḫālid b. ʿAṭiyya al-Muḥāribī al-Dāḫil. (ʿAbduššāfī Muḥammad, 1971) Rođen je u Granadi, 481. godine po Hidžri a preselio je 25. ramazana 541. godine po Hidžri. (Ǧīlālī b. Ḥaddāda, 2020) Prema an-Nubāhīju, andaluzijskom historičaru, porodica Ibn ʿAṭiyye je bila kuća mudrosti (bayt ʿilm), zasluga (faḍl), plemenitosti (karam) i intelekta (nabl). (an-Nubāhī, 1980) U literaturi je opisana kao jedna od uglednijih porodica Granade. Nadimak Ibn ʿAṭiyya potiče od njegovog djeda. Po njemu je bio poznat i njegov otac Abū Bakr Gālib b. ʿAṭiyya, a koji je također bio ugledni imam, hafiz, fekih, muhaddis i pobožnjak. Zbog toga ih često i zamijene. Abū Bakr Gālib b. ʿAṭiyya znanje je stjecao od

poznatih učenjaka Andaluzije, poput hafiza Abī ʿAlī al-Ǧiyānīja al-Gassānīja, a putovao je i na Istok 469. godine po Hidžri, gdje je učio od tamošnjih učenjaka, kao što je mekkanski učenjak Abū ʿAbdullāh al-Ḥusayn b. ʿAlī b. al-Ḥusayn at-Ṭabarī aš-Šāfiʿī. U toku obnašanja funkcije kadije u Granadi, brojni učenici su se okupljali u njegovoj kući željni znanja koje je posjedovao. Takva naučna atmosfera bila je poticaj i mladom Ibn ʿAṭiyyi da od rane dobi krene putem nauke.

Njegova želja za naukom vodi ga u gradove širom Andaluzije, gdje se susreće sa mnogobrojnim učenjacima, prisustvuje njihovim halkama i uzima brojne idžaze iz različitih naučnih oblasti, poput tefsira, hadisa, fikha, pjesništva i arapskog jezika. Ibn ʿAṭiyya je pripadao tradicionalnom krugu ehlisunnetskih učenjaka. To znači da je cijenio naslijeđe prethodnih generacija i koristio se njime u svojim radovima. Uz to, poznat je i po izuzetnoj umnoj nadarenosti i sposobnosti razumijevanja, tako da nije tek tako preuzimao naslijeđe prethodnih učenjaka, nego mu je kritički pristupao. Birao je ono što je vjerodostojno, a često je iznosio vlastite stavove i zaključke. Neki učenjaci navode da je bio stručan u svim islamskim disciplinama koje su se tada izučavale. Najprepoznatljivi je po obimnom tefsiru poznatom pod nazivom: *Al-Muḥarrar al-waǧīz fī tafsīr Kitāb al-ʻazīz*. Za njega kao mufessira mnogi su izrekli pohvale, tvrdeći da je među najboljim mufessirima ili da je čak najbolji komentator Kur'ana uopće. (al-Fārūq, aš-Šāfī Ṣādiq, Ibrāhīm, al-Anṣārī, 2007)

Abū Ḥayyān u uvodu svog tefsira za Ibn ʿAṭiyyu kaže: "On je najistaknutiji od svih mufessira i najbolji od svih koji su se bavili pisanjem i revizijom tefsirske građe."(aḏ-Ḏahabī, 2000, str. 172.) Čuveni as-Suyūṭī, ʻpak, kaže: "On je istaknuti imam i uzor ostalim mufessirima. (...) Bio je izuzetno čestit, iz ugledne ulemanske porodice, krajnje oštrouman, bistar i vrijedan."(al-Fārūq, 2007, str. 15-16.) Pored tefsira istakao se i u fikhu, tako da ga mnogi smatraju jednim od velikana malikijskog fikha. Zbog toga i jeste dugo godina radio kao kadija. Ibn Farḥūn ga u djelu Dibāǧ ubraja u autoritete malikijskog mezheba, dok ga as-Suyūṭī u djelu Bugyat al-wuʿāt ubraja u prvake i najistaknutije gramatičare arapskog jezika. (Adilović, 2003) Sve discipline arapskog jezika dobro je poznavao i primjenjivao ih u svom tefsiru. Pored tefsira, napisao je knjigu al-Ansāb – o nasljedstvu. Također, pripisuje mu se i jedno

manje djelo nazvano al-Barnāmiğ ili al-Fihrisa, koje je još uvijek u rukopisu, a u kojem piše o svojim učiteljima među kojima je prvi bio njegov otac. (al-Fārūq, 2007) Osim toga, pisao je poeziju i ostavio iza sebe brojna pisma u kojima kao ugledan učenjak poziva vladare tog vremena da pruže pomoć zemljama koje su okupirane od strane neprijatelja. Pretpostavlja se da je Ibn ʿAṭiyya napisao još djela koja zbog dešavanja na prostoru Andaluzije nisu sačuvana do danas.

Metodologija upotrebe kiraetā u *al-Wağīzu*

Na samom početku pisanja svog tefsira razvija vlastitu metodologiju trudeći se da njegovo tumačenje dosljedno slijedi uspostavljena pravila i principe. Manja odstupanja, zbog svoje rijetkosti, ne narušavaju njegov pristup, već su prirodan slijed dugog istraživačkog procesa, u kojem se okolnosti i uvjeti mijenjaju, što ponekad može navesti istraživača da u određenoj mjeri odstupi od postavljenih okvira. To je prihvatljivo, posebno u vremenu kada je naučno istraživanje zavisilo isključivo od individualnog napora, snažne memorije i kognitivne sposobnosti pamćenja. Kroz ovo poglavlje izvršit ćemo analitički pregled upotrebe kiraetâ s ciljem opisivanja metodologije kojom se autor koristi pri navođenju i upotrebi kiraetâ.

Kiraeti uživaju poseban status u tefsiru al-Muḥarrar al-wağīz. Praćenjem kiraetâ unutar njegovog tefsira, primjećujemo isticanje kiraetâ Sedmorice, kroz navođenje njihovih imena i iznošenje argumentacije za iste. Što se tiče tri dodana kiraeta, autor im nije pridavao jednaku pažnju kao što je to činio sa Sedmoricom. (Gazāwī, 2002)

Ibn ʿAṭiyya smatra da je uvjet ispravnosti kiraeta konsenzus (الإجماع), i to je ključni kriterij za razlikovanje autentičnih i drugih kiraeta. Pod pojmom konsenzus (الإجماع), podrazumijeva ono oko čega su se složili učači (qurrāʾ), a to se podudara sa pojmom tevātur koji je usvojen u terminologiji učenjaka poput Ibn Muğahida i drugih, a koji ispunjava uvjete prihvatanja kod učenjaka. Šazz kiraeti su oni kojima nedostaje jedan od uslova prihvatanja, i dijele se na dvije vrste:

a) Ono što je preneseno od ashaba i tabiʿina, i to se ne prihvata osim ako su prenijeli ono što su čuli. Međutim, ta vrsta

kiraetâ je prenesena putem pojedinačne predaje (āḥād) i oni nisu dostigli stepen tevātura, iako se podudaraju sa nekim oblicima arapskog jezika, ipak nedostaje uvjet usklađenosti sa Osmanovim mushafom. Poznato je da su u doba ashaba postojali i drugi mushafi, ali su oni ostali u sjeni konsenzusa ashaba o Osmanovim mushafima. To su bili individualni mushafi, koje su neki ashabi pisali za sebe, i nisu se ograničavali samo na ono što je mutevatir i što je potvrđeno posljednjim pregledom, nego su u njima sadržani i dijelovi čije je učenje derogirano, kao i različite varijacije u pogledu riječi. Ovi mushafi su se razlikovali od Osmanovih mushafa na nekim mjestima, u pogledu izostavljanja, dodataka ili redoslijeda riječi u rečenici. Analizom onoga što je Ibn ʿAṭiyya spomenuo o kiraetima prenesenim od ashaba i tabiʿina, jasno je da i oni spadaju u kategoriju šazz kiraeta. (Gazāwī, 2002) U nastavku rada navest ćemo nekoliko primjera u kojima je prikazan odnos Ibn ʿAṭiyye prema pomenutim kiraetima.

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ[10]

U Mushafu ʾUbayya b. Kaʿba i Ibn Masʿūda nalazi se ajet (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ). Ibn ʿAṭiyya navodi da je ovaj izraz odbačen konsenzusom ashaba u korist Osmanovog mushafa, a zatim navodi njihova mišljenja. Ibn ʿAbbās kaže: "Allah je uzeo zavjet od vjerovjesnika u pogledu njihovih naroda, i to je zavjet koji se odnosi na sve." Ṭāwūs tvrdi: "Allah je uzeo zavjet od vjerovjesnika da potvrde jedni druge." ʿAlī ibn Abī Ṭālib u pogledu ovog ajeta ističe da Allah nije poslao nijednog vjerovjesnika, od Adema do onih koji su došli poslije njega, a da od njega nije uzeo zavjet u vezi s Muhammedom, ako bude poslan dok je on živ, vjerovat će u njega i pomoći će mu. Na kraju zaključuje da je Allah naredio svakom vjerovjesniku da taj zavjet prenese svom narodu. Također, prenesene su riječi Ṭāwūsa gdje navodi da se početak ovog ajeta odnosi na uzimanje zavjeta od vjerovjesnika, dok je riječ (ثم جاءكم) upućena sljedbenicima Knjige, s obzirom na zavjet koji je uzet od njih. (Ibn ʿAṭiyya, 1971, str. 464)

[10] Kur'an, Al-ʿImrān, 81.

إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ[11]

Ibn Masʿūd je učio: (إلا أن يفحشن وعاشروهن). Ovo je u značajnoj suprotnosti s ortografijom Osmanovog mushafa, smatra Ibn ʿAṭiyya. (Ibn ʿAṭiyya, tom II, 1971, str. 28.)

مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ[12]

Ibn ʿAbbās je učio: (والله لأهل الإساءة غفور رحيم), a ovo više nalikuje tefsiru nego kiraetu, jer nije zabilježeno u mushafima, zaključuje Ibn ʿAṭiyya. (Ibn ʿAṭiyya, tom III, 1971, str. 70.)

يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ[13]

Prenosi se da je Ibn Masʿūd učio (يُضِلُّ) s dammom na harfu yāʾ, a drugi put (يَضِلُّ) s fethom na yāʾ. Ibn ʿAṭiyya je stava da bi ovaj kiraet bio prihvaćen u slučaju slaganja s pravopisom Osmanovog mushafa. (Ibn ʿAṭiyya, tom I, 1971, str. 112.)

b) Kiraeti preneseni od Abū as-Simāla i njemu sličnih su kiraeti koji su odstupali od prihvaćenih kiraeta. Ibn ʿAṭiyya je naglasio da se ovi kiraeti ne mogu smatrati vjerodostojnim (غير مقبول) i da ih treba odbaciti (مردود). Oni nisu prihvaćeni niti se mogu koristiti u namazu ili bilo kojem drugom vjerskom obredu. Iz ovoga se može zaključiti da Ibn ʿAṭiyya pravi razliku između sedam priznatih kiraeta, koji su *mutevatir* i prihvaćeni, i *šazz* kiraeta, kojima nedostaje jedan ili više uvjeta da bi bili prihvaćeni. (Gazāwī, 2002)

Način navođenja kiraetā u *al-Wağīzu*

Uvidom u način navođenja kiraetâ u al-Muḥarrar al-wağīz, primjećuje se da autor nije posvećivao veliku pažnju prenošenju lanca prenosilaca određenog kiraeta, ostavljajući tako više prostora za analizu značenja i refleksiju. Međutim, kroz analizu kiraetâ koje je Ibn ʿAṭiyya naveo, može se zaključiti da postoje dvije vrste kiraetâ s obzirom na njihovu atribuciju i artikulaciju:

[11] Kur'an, An-Nisā, 19.
[12] Kur'an, Tawba, 91.
[13] Kur'an, Al-Baqara, 26.

a) ***Kiraeti koji su pripisani i navedeni sa svojim prenositeljima***

Najčešće se u ovom tefsiru uz kiraet navodi i ime kiraetskog imama. Kada pripisuje kiraet njegovom imamu, prvo navodi ime, pa onda spominje način artikulacije. Na taj način redoslijed imama dolazi prije samog kiraeta. Na primjer, kaže: "Taj i taj proučio je ovako" (قرأ فلان وفلان كذا).

U nastavku ćemo predstaviti stilove koje autor koristi u izlaganju kiraeta *Sedmerice*.

- *Detaljno navođenje*: Autor jasno spominje imena svih sedam imama u kiraetu ili većinu njih, uz navođenje kiraetske verzije koju se učili.
- *Sažeto navođenje*: Autor spominje većinu kiraetskih imama jednim općim izrazom, prilikom čega upotrebljava različite termine:

Ponekad jasno (po imenu) spominje manje od sedam kiraetskih imama, dok *većinu* navodi izrazom *preostali* (الباقي) ili *ostatak sedmorice* (باقي السبعة).

Povremeno koristi izraz *Sedmorica* (السبعة) ili dodaje neki drugi izraz, poput većina kiraetskih imama (أكثرهم), dok za manjinu jasno navodi njihova imena. (Gazāwī, 2002)

Navest ćemo tri primjera za stil *detaljnog razmatranja*:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ [14]

Ibn ʿAṭiyya navodi da se različite kiraetske verzije odnose na izgovor riječi (وَالْكُفَّارَ). Ibn Kaṯīr**,** Nāfiʿ**,** Ibn ʿĀmir**,** ʿĀṣim i Ḥamza ovu riječ uče u akuzativu, dok Abū ʿAmr i al-Kisāʾī uče u genitivu. (Ibn ʿAṭiyya, tom II, 1971, str. 209)

يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ ۖ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ [15]

Ibn ʿAṭiyya navodi da Nāfiʿ**,** Abū ʿAmr**,** Ibn ʿĀmir**,** Ḥamza**,** al-Kisāʾī i Abū Bakr u kiraetu ʿĀṣima uče (يا بني) sa kesrom i tešdidom na harfu yā. Ḥafṣ od ʿĀṣima prenosi da se riječ (يا بني) izgovara sa tešdidom i fethom na harfu yā. Ibn Abī Barah od Ibn

[14] Kur'an, Al-Māʾida, 57.

[15] Kur'an, Luqmān, 13.

Kaṯīra uči sa sukunom na harfu yā (يا بني) u ovom ajetu, dok u 16. ajetu sure Luqmān harf yā uči s kesrom, također, u ajetu (يا بني أقم الصلاة)[16] izgovara sa fethom na trećem harfu, dok Qunbul od Ibn Kaṯīra prenosi rivajet sa sukunom na prvom i trećem harfu, i sa kesrom na srednjem. (Ibn ʿAṭiyya, tom III, 1971, str. 248)

لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ [17]

Ibn ʿAṭiyya ističe da su Ibn Kaṯīr, Nāfiʿ, Abū ʿAmr, Ḥafṣ od ʿĀṣima, Ḥamza i al-Kisāʾī učili (لإيلاف قريش إيلافهم) na osnovu glagolske forme ifʿāl pri čemu je drugo hemze zamijenjeno sa yāom. Ibn ʿĀmir uči (لألآف) prema obliku afʿāl s yāʾ na drugom mjestu, dok ravija Abū Bakr u kiraetu ʿĀṣima uči dva hemzeta, pri čemu je drugo hemze sa sukunom. (Ibn ʿAṭiyya, tom V, 1971, str. 525)

Spomenuti primjeri pokazuju kako je autor uobičajeno navodio svih sedam kiraetskih imama. Međutim, povremeno je izostavljao nekoga od njih. Na primjer u ajetu:

وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّه [18]

Ibn ʿAṭiyya spominje da Nāfiʿ, Abū ʿAmr i Ibn ʿĀmir uče (صَدَّقَ) bez tešdida na harfu dāl, dok ʿĀṣim, Ḥamza i al-Kisāʾī uče (صَدَّقَ) sa tešdidom na dālu. (Ibn ʿAṭiyya, tom IV, 1971, str. 417) Ovdje nije spomenuo Ibn Kaṯīra.

عَمَّا يَقُولُونَ[19]

Ibn Kaṯīr, Nāfiʿ, ʿĀṣim i Abū ʿAmr uče (يَقُولُونَ) s harfom yā, dok Ḥamza i al-Kisāʾī čitaju *taqūlūna* sa tā. (Ibn ʿAṭiyya, tom III, 1971, str. 459) Ovdje nije spomenuo Ibn ʿĀmira.

Navest ćemo i nekoliko primjera *sažetog pristupa*:

لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ[20]

[16] Kur'an, Luqmān, 13.
[17] Kur'an, Qurayš, 1.
[18] Kur'an, Sabaʾ, 20.
[19] Kur'an, Al-Isrāʾ, 43.
[20] Kur'an, Al-Baqara, 83.

Ibn Kaṯīr, Ḥamza i al-Kisāʾī uče (لا يَعْبدون) s harfom yāʾ, dok *ostali* (الباقون) uče sa harfom tā. (Ibn ʿAṭiyya, tom I, 1971, str. 172)

أَن صَدُّوكُمْ[21]

Abū ʿAmr i Ibn Kaṯīr uče (إن صدوكم) sa kesrom na hemzetu, dok *ostali* (الباقون) uče s fethom na hemzetu. (Ibn ʿAṭiyya, tom II, 1971, str. 150)

تَصْلَى نَارًا حَامِيَةً[22]

Šest imama i Ḥafṣ od ʿĀṣima uče (تَصْلَى) s fethom na harfu tā i sukunom na ṣādu. Abū Bakr od ʿĀṣima i Abū ʿAmr uče drukčije. Također, došlo je neslaganje u kiraetu kod Nāfiʿa i al-Aʿrağa, neke ravije uče (تصْلى) sa dammom na tā i sukunom na ṣādu. (Ibn ʿAṭiyya, tom V, 1971, str. 472)

Metoda pripisivanja kiraetskih verzija upotrebom različitih izraza koji ukazuju na imame koji su učili određenu kiraetsku verziju, bez izravnog navođenja imena, odnosi se na implicitna čitanja bez navođenja imena učača. Ova metoda je manje uobičajena u odnosu na direktno navođenje imena onoga kome je kiraet pripisan. Shodne navedenome, postoje brojni izrazi kojima autor opisuje skupine kiraetskih imama i njihove kiraetske verzije. Najčešće spomenuti izrazi su:
(جمهور), (معظم), (بعض), (طائفة), (قوم), (فرقة), od kojih je izraz (فرقة) najzastupljeniji.

Među načine atribucije kiraeta spada i druga metoda koju autor koristi tako što precizira ime kiraetskih imama i direktno navodi ko prenosi određeni kiraet, a ova metoda ima tri oblika: (Gazāwī, 2002)

1. Autor ne precizira imena imama odmah, već naknadno objasni ko je učio određeni kiraet. Primjer za navedeni oblik su sljedeće riječi:
   "Jedna skupina je učila (واستفتحوا) s kesrom na tā, a to su Ibn ʿAbbās, Muğāhid i Ibn Muḥayṣin" (Ibn ʿAṭiyya, tom III, 1971, str. 330)
2. Spominjanje imena nekih imama, a druge koji su se složili s njima opiše ne precizirajući njihova imena.

[21] Kur'an, Al-Māʾida, 2.
[22] Kur'an, Al-Gāšiyya, 4.

Upotreba ovog oblika vidljiva je u tumačenju kur'anskog ajeta:

يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَن تُنَزَّلَ[23]

Abū ʿAmr i skupina s njim (و جماعة معه) uče (أن تنْزَل) sa sukunom na nūnu i bez tešdida na harfu zā, dok al-Ḥasan, al-ʾAʿrağ, ʿĀṣim i al-ʾAʿmaš uče riječ (أَن تُنَزَّلَ) s fethom na nunu i tešdidom na zā. (Ibn ʿAṭiyya, tom III, 1971, str. 54) Tako možemo vidjeti iz ovog primjera da Ibn ʿAṭiyya direktno spominje Abū ʿAmra ali ne i one koji se slažu s njim (وجماعة معه), a to su Ibn Kaṯīr, Yaʿqūb, Ibn Muḥayṣin i al-Yazīdī.

3. Autor precizira jednu kiraetsku verziju koja je bila predmet razilaženja, a za drugu navede imena učača kojima se pripisuje.

إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ[24]

Većina (الجمهور) uči (يُوحَى) sa dammom na yā i fethom na harfu ḥā, dok jedna skupina (فرقة) uči (يوحى) sa dammom na yā i kesrom na ḥā, a ʿĀṣim u Ḥafṣovom rivajetu uči (نوحي) s nūnom i kesrom na ḥā, a ovo je kiraet Ibn Masʿūda, Ṭalḥa bin Muṣarrifa i Abū ʿAbdurraḥmāna. (Ibn ʿAṭiyya, tom III, 1971, str. 395)

Ovdje autor ne precizira ko je učio (يوحى) s dammom na yā i kesrom na ḥā, već koristi izraz *jedna skupina* (فرقة), dok navodi ime Hafṣa i onih koji su se slagali s njim (ومن وافقه) za kiraet (نوحي) s nūnom i kesrom na harfu ḥā.

b) Kiraeti koji nisu pripisani niti navedeni sa svojim prenositeljima

Autor ponekad navodi kiraetske varijante bez njihovog pripisivanja kiraetskim imamima i bez korištenja prethodno spomenutih izraza kojima se kiraeti grupišu. U ovim slučajevima Ibn ʿAṭiyya koristi samo izraze (قرئ) ili (قرأت).

U nastavku ćemo navesti dva primjera koji pobliže prikazuju ovaj aspekt autorove metodologije:

[23] Kur'an, At-Tawba, 64.

[24] Kur'an, An-Naḥl, 43.

قرىء بضم الدال مراعاة للضمة بعد الساكن الذي بعد الدال، وقرىء بكسر الدال على عرف الالتقاء

"*Učeno je* s dammom na harfu dāl, radi usklađivanja s dammom nakon suglasnika koji slijedi dāl, a *učeno je* s kesrom na dālu prema uobičajenom pravilu susreta suglasnika."

و يقرأ بضم النون من أن احكم مراعاة للضمة في عين الفعل المضارع، ويقرأ بكسرها على القانون في التقاء الساكنين

"*Uči se* s dammom na nūnu kako bi se uskladilo s dammom na srednjem harfu glagola u prezentu, dok *se uči* s kesrom na nūnu u skladu s pravilom o susretu dva suglasnika." (Gazāwī, 2002)

Njegov pristup u argumentaciji mutevatir i šazz kiraetā

U cilju ispravnog razumijevanja argumentacije kiraetā u samom uvodu ovog poglavlja navest ćemo leksičko i terminološko značenje pojma *tevdžīh,* kao i značaj koji ovaj postupak ima u svrhu ispravnog poimanja kur'anskog teksta.

Leksičko značenje pojma *tevdžīh*:

Riječ *tevdžīh* (توجيه) je infinitiv glagola *wağaha* (وَجهَ) – juwağihu (يوجه). Rečenica (توجه إلى ناحية) nosi značenje "okrenuo se prema određenom pravcu". Ova riječ u jeziku ima više značenja koja se u osnovi svode na istraživanje (تنقيب), ispitivanje (البحث), usmjeravanje (المقصود) i sučeljavanje s nečim (المقابل لشيء). (al-Fayrūzābādī, 2005)

Terminološko značenje pojma *tevdžīh:*

U djelu *Iz kur'anskog beskraja: stilistika kiraeta* Drkić navodi da termin *ʿilm tawǧīh al-qirāʾāt* (علم توجيه القراءات) prvi u svome djelu *el-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān* spominje imam az-Zarkašī (umro 794. h.g.), koji ističe da je "ovo veoma cijenjena nauka, pomoću koje se otkrivaju veličanstvena i potpuna značenja, a najpoznatiji učenjaci koji su o njoj pisali su Abū ʿAlī al-Fārisī u djelu (الحجة), Makkī u djelu (الكتف) i al-Mahdawī u djelu (الهداية). (Drkić, 2022) Među ranim učenjacima koji su definisali ovu nauku bio je Ibn ʿAqīla al-Makkī (umro 1150. h. g.), ističući da je ovo "nauka u kojoj se pojašnjava dokaz ispravnosti određenog kiraetskog predanja sa aspekta arapskog jezika i gramatike, kako bi učač razumio osnovu kiraeta." (al-Makkī, 2006, str. 216)

Argumentacija kiraeta odnosi se na dokazivanje njegove ispravnosti s aspekta arapskog jezika, a ne s aspekta lanca

prenosilaca ili predanja. Ovaj postupak se razlikuje i od objašnjavanja razloga za kiraet, odnosno pokazivanja jezičke osnove tog kiraeta. Argumentacija za kiraet može biti kroz Kur'an, kada se isti kiraet spomene na drugom mjestu u Kur'anu ili kada gramatičko pravilo potkrepljuje taj kiraet. Također, može biti kroz hadise i predanja koja potvrđuju kiraet, kao i kroz oslanjanje na jezička i gramatička pravila arapskog jezika. (Gazāwī, 2002, str. 88)

Ibn ʿAṭiyya smatra da je ključni kriterij za ispravnost kiraeta konsenzus (idžmaʿ). Kada je kiraet potvrđen konsenzusom, ima osnovu u arapskom jeziku, slaže se s ortografijom Osmanovog mushafa i ima vjerodostojan lanac prenosilaca, tada se smatra autentičnim kiraetom. Sedam kiraeta, prema Ibn ʿAṭiyyi, su ispravni, te se njima može učiti i klanjati. S druge strane, šazz kiraeti nisu prihvaćeni konsenzusom, jer im nedostaje jedan od tri uvjeta koja su učenjaci postavili za prihvatanje kiraeta i njima se namaz ne može obavljati. Iščitavajući tefsir Ibn ʿAṭiyye primjećujemo da je bio vrlo precizan u sakupljanju kiraeta, jer je navodio samo one kiraete koji su zaista bili učeni. Zbog toga je kritikovao Makkī ibn Abī Ṭāliba, jer je u svom tefsiru spomenuo izraze koji su teoretski mogući u Kur'anu, ali nisu korišteni u čitanju, smatrajući to nepotrebnim opterećenjem u tefsirima i nečim što nije prikladno spominjati. (Fāʾid, 1973)

Ibn ʿAṭiyya se nije previše bavio argumentacijom onih kiraeta koji su jasni po značenju. Prilikom tumačenja kur'anskog ajeta:

أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ[25]

Ibn ʿAṭiyya spominje da je Abū ʿAmr učio (يَبْغُونَ) s fethom na harfu yā, i (ترجعون) s dammom na tā, dok je imam ʿĀṣim u oba slučaja (يَبْغُونَ) i (يُرْجَعُونَ) učio sa harfom yā. Ostali su učili obje riječi sa harfom tā. (Ibn ʿAṭiyya, tom I, 1971, str. 466) Na kraju zaključuje da se do značenja i razumijevanja ovih kiraeta dolazi čak i uz površno razmišljanje.

[25] Kur'an, Al-ʿImrān, 83.

Morfološki aspekt kiraetā

Ukoliko se eksplikacija kiraeta vrši sa stanovišta morfoloških promjena riječi, onda nam se otkriva morfološki aspekt kiraeta. U nastavku ćemo navesti primjer gdje se odvija morfološki proces promjene riječi iz participa aktivnog u particip pasivni.

قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ[26]

Ibn ʿAṭiyya navodi da postoje dva kiraeta za riječ (يَخَافُونَ). Prvi je s fethom na yā, a drugi s dammom na yā. Zatim pripisuje ove kiraete njihovim ravijama i nudi više eksplikacija za oba kiraeta, a svako od njih odražava ispravnost njegovog razmišljanja. Ibn ʿAṭiyya bilježi da su Ibn ʿAbbās, Saʿīd ibn Ǧubayr i Muǧāhid učili (يُخافون) s dammom na yā, dok je većina učila (يَخَافُونَ) s fethom yā. Taberi navodi da se riječ (يَخَافُونَ) odnosi na strah od Allaha, dok (أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا) znači da im je Allah podario ispravnu vjeru, čvrstoću i ustrajnost na istini. Drugi kažu da to znači da su se bojali neprijatelja, ali im je Allah podario vjeru i čvrstoću uprkos njihovom strahu. Prvo tumačenje potvrđuje kiraet Ibn Mesʿūda: قال رجلان من الذين يخافون الله أنعم عليهما

Što se tiče kiraeta s dammom na yā, može nositi tri značenja:

Prvo se odnosi na dva čovjeka – silnika - moćnika, koji su povjerovali u Musaa, a.s., i slijedili ga, pa su oni bili oni kojih su se ljudi bojali (من الذين يخافون), ali im je Allah podario vjeru u Musaa, a.s., (أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا), te su rekli: "Mi najbolje poznajemo svoj narod."

Drugo se odnosi na Yūšuʿa i Kalūṯa, jer su bili među onima koji su poštovani i čiji se govor sluša, te ih se zbog njihove pobožnosti i vrline boje.

Treće, glagol dolazi iz izraza *aḫāf* (أخاف), te se odnosi na one koji se boje Božijih naredbi i zabrana, Njegovih prijetnji i ukora. (Ibn ʿAṭiyya, tom II, 1971, str. 174-175.)

U tom kontekstu, to bi bila pohvala za njih, slično pohvali u ajetu:

إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِندَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ ۚ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ

[26] Kur'an, Al-Māʾida, 23.

One koji utišaju glasove svoje pred Allahovim Poslanikom – a to su oni čija je srca Allah prekalio u čestitosti (Al-Ḥuğurāt, 3. Prijevod Korkutov)

Zaključak

Na samom kraju našeg istraživanja nastojat ćemo sumirati značaj i važnost izučavanja al-Muḥarrar al-wağīza, kao i vrijedna saznanja i zapažanja do kojih smo došli prilikom pisanja ovog rada. Obzirom da je cilj istraživanja prikazati Ibn ʿAṭiyyinu metodologiju u kontekstu korištenja kiraeta i istaknuti specifičnosti njegovog pristupa u odnosu na druge učenjake tog doba, podsjećamo da metodologija ovog istraživanja obuhvata analitički pristup primarnim izvorima, uključujući tefsir al-Muḥarrar al-wağīz, te detaljnu analizu korištenja kiraeta u tom djelu. U nastavku, spomenut ćemo nekoliko zaključaka do kojih smo došli istraživajući životopis, naučni doprinos i metodologiju Ibn ʿAṭiyye:

a) Tefsir al-Muḥarrar al-wağīz predstavlja sažetak tefsirske literature dostupne do vremena njegovog autora. Ibn ʿAṭiyya je razvio sopstvenu metodologiju tumačenja Kur'ana, pristupajući kritički djelima prethodnih učenjaka, pažljivo ih analizirajući i dajući prednost stavovima koji su bili potkrijepljeni jačim argumentima, čime je dao originalan doprinos tefsirskoj nauci.

b) U svom tefsiru pokazao je obimno znanje iz različitih disciplina arapskog jezika, gramatike, poezije, fikha, usul al-fikha, akaida, a posebno kiraeta. Poznat je kao imam Andaluzije svoga vremena, obzirom da je akumulirao znanje iz svih poznatih islamskih nauka koje su za vrijeme njegovog života bile razvijene i proučavane.

c) Kiraeti su predstavljali važan oslonac u Ibn ʿAṭiyyinom tefsiru, koji se može smatrati integralnim dijelom njegovog metodološkog pristupa tumačenju Kur'ana Kur'anom. U njegovom tefsiru kiraeti se ne spominju tek usputno, već predstavljaju važan oslonac u tumačenju i razumijevanju kur'anskog teksta.

d) Izvori na koje se oslanja u argumentiranju kiraeta su: Kur'an, kiraeti, hadis, arapska poezija, dijalekti arapskog jezika i ortografija Osmanovih mushafa.

e) Posebnu pažnju posvetio je argumentaciji kiraeta, pri čemu se nije ograničavao isključivo na *mutevatir* kiraete, već je

spominjao i *šazz* kiraete, pružajući vrijedna i originalna pojašnjenja.

f) Nastojao je praviti razliku među kiraetima različite vjerodostojnosti na način isticanja prednosti *mutevatir* kiraeta, kao i ukazivanja na slabost i nedostatak *šazz* kiraeta. Stoga se njegov tefsir smatra važnim izvorom za razumijevanje kako *mutevatir*, tako i *šazz* kiraeta.

g) Ibn ʿAṭiyya nije navodio lance prenosilaca određenog kiraeta, kako bi njegov tefsir bio manjeg obima i precizniji.

Literatura na bosanskom jeziku

Adilović, A. (2003). *Velikani tefsirskih znanosti*. Travnik: Elči Ibrahim-pašina medresa.

Drkić, A. (2022). *Iz kur'anskoga beskraja: stilistika kiraeta*. Sarajevo: El-Kalem i FIN.

Literatura na arapskom jeziku

Fāʾid, A. (1973). *Manhağ Ibn ʿAṭiyya fī tafsīr al-Qurʾān al-Karīm*. Kairo: al-Hayʾa al-ʿāmma li šuʾūn al-maṭābiʿ al-amīriyya.

Ibn ʿAṭiyya, (1971). *al-Muḥarrar al-waǧīz fī taſsīr al-Kitāb al-ʿazīz*. Bejrut: Dār al-Kitāb al-ʿilmiyya, Predgovor napisao: ʿAbduššāfī Muḥammad.

Fayrūzābādī (-al), M. (2005). *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ.* Bejrut: Maktaba taḥqīq at-turāṯ fī muʾassasat ar-risālah.

Ibn ʿAṭiyya, (2007). *al-Muḥarrar al-waǧīz fī taſsīr al-Kitāb al-ʿazīz*. Katar: Wizārat al-awqāf wa šuʾūn al-islāmiyya. Predgovor napisali: al-Fārūq, aš-Šāfī Ṣādiq, Ibrāhīm, al-Anṣārī.

Gazāwī, F. (2002). *Manhaḏ al-imām ibn ʿAṭiyya al-Andalusī fī ʿarḍ al-qirāʾāt wa aṯar ḏālika fī taſsīrihi* (neobjavljena doktorska disertacija). Ǧāmiʿat Umm al-Qurā - Kullīyat ad-daʿwa wa-uṣūl ad-dīn. Mekka.

Ǧīlālī b. Ḥaddāda, (2020). *al-Manhağ al-istidlālī li al-Qurʾān ʿind Ibn ʿAṭiyya min ḫilāl kitābihi al-Muḥarrar al-Waǧīz* (neobjavljen magistarski rad). Kullīyat al-ʻulūm al-insānīya wa al-Iǧtimāʻīya wa-l-ʻulūm al-islāmīya. Adrār.

Ibn ʿAṭiyya, *al-Muḥarrar al-wağīz fī tafsīr al-Kitāb al-ʿazīz*. Wizārat al-awqāf wa aš-šuʾūn al-islāmiyya, Katar, 2007.

Ibn ʿAṭiyya, (1971). *al-Muḥarrar al-wağīz fī tafsīr al-Kitāb al-ʿazīz*. Bejrut: Dār al-Kitāb al-ʿilmiyya.

Al-Makkī, (2006). *az-Zijāda wa al-iḥsān fī ʿulūm al-Qurʾān*. Šardža: Centar za istraživanja i studije Univerziteta u Šardži.

An-Nubāhī, A. (1980). *Tārīḫ Quḍāh al-Andalus: Kitāb al-marqabah al-ʿulyā fī-man yastaḥiqqu al-Qaḍāʾ wa al-fatāyā*. Bejrut: Dār al-Āfāq al-ğadīdah.

Aḏ-Ḏahabī, M. (2000). *at-Tafsīr wa al-mufassirūn*. Kairo: Maktabat Wahība.

QIRĀʾĀT IN THE TAFSIR AL-MUḤARRAR AL-WAĞĪZ OF IMAM IBN ʿAṬIYYA

Hamdo Solo, MA

Abstract

This article offers a comprehensive overview of the background, upbringing, and character of Imam Ibn ʿAṭiyya, one of the most distinguished scholars of Muslim al-Andalus. His education and intellectual formation were deeply influenced by a scholarly family environment and the vibrant intellectual climate of his era. The work highlights the high regard in which Muslim scholars have held his tafsir. The central focus of the article is an analysis of his methodological approach to the use and citation of qirāʾāt in al-Waǧīz. It explores Ibn ʿAṭiyya's position on various types of qirāʾāt, the manner in which he presents them, and the rationale he employs in their interpretation.

Keywords: Qirāʾāt, Qur'an, Tafsir, Ibn ʿAṭiyya, al-Waǧīz, Argumentation

DOI: 10.51728/ZRIPF202501014P

Stručni članak

Professional paper

Primljeno 03.07.2025.

Eniz Patković, MA
Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici
eniz.patkovic@unze.ba

DANTE, ISLAM I EVROPSKI NARATIVI ISLAMOFOBIJE: KULTUROLOŠKA ANALIZA BOŽANSTVENE KOMEDIJE U SVJETLU ISLAMSKE ESHATOLOGIJE

Sažetak

U ovom preglednom radu istražuju se rani kulturni i književni temelji islamofobije u evropskoj tradiciji, s posebnim fokusom na Danteovo remek-djelo Božanstvena komedija. Analiziran je prikaz Poslanika Muhammeda, a.s., i Alije, r.a., u osmom krugu pakla, pri čemu se razmatraju istorijski, teološki i književni konteksti koji su oblikovali ovaj negativni narativ. Posebna pažnja posvećena je utjecaju srednjovjekovne kršćanske misli, osobito djelima Ivana Damašćanskog, kao i mogućoj povezanosti Danteovog djela s islamskom eshatološkom literaturom, prije svega s Kitāb al-Miʿrāǧ. Rad razmatra složen odnos između stvarnog znanja o islamu i kulturnih stereotipa koji su se oblikovali u evropskoj imaginaciji toga doba. Cilj rada je ukazati na načine kako je islam prikazivan u kanonskoj evropskoj književnosti te analizirati dubinske uzroke i posljedice tih prikaza u širem okviru kulturne historije Evrope.

Ključne riječi: Dante Alighieri, Božanstvena komedija, islamofobija, Kitāb al-Miʿrāǧ i islamska eshatologija.

Korijeni islamofobije: Dante, njegova Commedia divina i islam

Islam je religija koja je svojom pojavom ali i naučavanjem na Arabijskom poluotoku u 7. stoljeću percipirana kao prijetnja

kršćanskom svijetu. On je došao kao korektiv iskrivljenih dogmi i krivotvorina u Isusovim naučavanjima. 'Nova' religija opovrgnula je glavne doktrine kršćanske religije negirajući trojstvo ali i uskrsnuće Kristovo. Stvaranje mitova staro je koliko i sam čovjek, dok je stvaranje mitova i krajnje ljubavi ili averzije prema pečatnom Poslaniku, prema islamskom stajalištu najboljem od svih stvorenja, počelo nekako sa javnom obznanom njegove poslaničke misije. Od tih vremena ta mržnja i netrpeljivost, a s druge strane ljubav i pretjerivanje razvijali su se, dosezali vrhunce svojih dometa, pa s vremenom opadali i opet se obnavljali i izdizali iz pepela poput feniksa. I jedno i drugo doveli su lik Poslanika do granica imaginarnog izdižući ga na taj način na nivo bića neljudskog porijekla. Samu pojavu huljenja, izmišljanja raznih događaja, odvratnosti i prljanja bijelih i mošusnih suhufa Poslanikovog života možemo tumačiti na više načina ili posmatrati iz nekoliko uglova, a sve shodno ubjeđenjima na kojima je čitatelj napisanog. Malo je onih koji nisu čuli za čuvenog Dantea Alighierija, pisca centralnog epskog spjeva talijanske književnosti pod naslovom *Commedia divina,* a koja je bila nagovještaj novog razdoblja-renesanse, po mnogima najkreativnijeg perioda za književnost, kulturu i umjetnost. U ovom radu ćemo pokušati predstaviti lik Dantea, ali i predstaviti kakav je utjecaj imao islam, kršćanstvo te okolnosti u kojima je živio na njegov život, rad i spisateljstvo.

Hronologija i razlozi pisanja o islamu, Poslaniku i Kur'anu

Islam je svojim dolaskom, iako je po tradicionalnom islamskom naučavanju, oduvijek prisutan među ljudima, u svijetu izazvao veliku pometnju, kao nova kulturno-povijesna činjenica koja je donijela za to vrijeme radikalne preinake. Najmlađa među abrahamovskim religijama počela je od transformacije pojedinaca, ali i društva u cjelini, da bi nakon tog perioda od trinaest godina odgajanja i transformacije, napokon, se etablirala i brzo organizirala kao politička zajednica. Najmlađa među etabliranim monoteističkim religijama postupno je osvajala prihvatanje među populacijom, čime je doprinijela i ekspanziji na nove teritorije. Ovaj period je, itekako, bio zabrinjavajući za kršćanski Zapad koji "je bio u svojoj duši i tijelu povijesno zbiljski opsjednut bojazni

posljednje faze arapskog osvajanja, koje se odnosilo na periferne oblasti: u Španiji, južnoj Italiji, južnoj Galiji" (Saltaga, 1998:36). Voljeti Muhammeda, istinskom i pravom ljubavlju, značilo bi ostavljanje i napuštanje Crkvenog učenja. Ta bojazan bila je uzrokom kako to navodi Saltaga (1998) da kršćani islam i muslimane poistovijete sa barbarskim invazijama, a čije su žrtve i sami bili. Bilo je to, kako historija bilježi, kukavičko i nepravedno, počesto i "bolesno" napadanje na čast osobe koju muslimani smatraju najboljom od svih stvorenja.

Percepcija islama i muslimana na kršćanskom Zapadu bila je iskrivljena, a sve zbog straha od širenja islama. Evropa je na islam gledala kao na "kršćansku herezu", koja "odbacuje ono što predstavlja samu religioznu supstanciju ili okomicu kršćanske vjere, tj. vjerovanje u Božiju otkupiteljsku objavu po Isusu Kristu, Njegovom Logosu" (Silajdžić, 2003:44). Demonizacija Poslanika koji je u svom, direktno od Boga, primljenom naučavanju odbacivao kršćanske dogme Trojstva i raspeća, prema riječima Reeves (2018:114) postat će "glavni instrument za izgradnju kršćanske Evrope".

Među prvim orijentalnim kršćanima koji su zajedno sa svojim djelima zaslužni za "negativnu predodžbu o Muhammedu je i Ivan Damašćanski" (Reeves, 2018:127). On je Poslanika islama predstavio kao čovjeka nezasitog seksualnog apetita, ali i ljubavi prema ratu. Njegov brak sa Hatidžom je predstavio kao koristoljublje iz kojeg je Muhammed dobio njeno bogatstvo. Damaskinovo naučavanje se ogledalo u tome da je Muhammed i svoju epilepsiju uspio iskoristiti u ostvarenju svoje misije i postavljenih ciljeva pa je istu predstavljao kao posljedični čin posjete veličanstvenog meleka Džibrila/Gabrijela. Prema Reeves (2018:127) "on je u Muhammedu vidio 'zavodnika i zavedenog' sjedinjene u jednoj osobi" i ovo će gledište dugo vremena preovladavati na tlu Evrope. Kasnije će prema Saltagi (1998) križarski ratovi, koji su vođeni, prije svega, protiv ekspanzije islama, iznjedriti ili samo potpomoći Damaskinovu imaginarnu sliku islama i muslimana, i Muhammeda kao izopačenog vođe na čelu izopačenog naroda.

Ovdje smatramo svrsishodnim napomenuti da netolerancija ili pak arogancija nisu uvijek bili jedini razlozi zbog kojih su islam i Kur'an bili izučavani, naprotiv, oni nisu isključivali individualna,

naučna zanimanja kako za Kur'an tako i za tu "novu" religiju. Tada u Španiji, tačnije 1142. godine u Toledu, javlja se čovjek koji podiže glas protiv krstaških ratova. Opat po imenu Petar Časni je zagovarao "umjerenost i kršćanske poruke o ljubavi i suosjećanju, tvrdeći da nasilje i krvoproliće ne mogu umanjiti utjecaj islama" (Reeves, 2018:135). Opat iz Klunia, želio je ozbiljnije proučiti "novu" religiju, s ciljem ukazivanja na "slabosti" u Kur'anu, kako bi na taj način muslimane odvratio od islama, a u korist kršćanske religije. Ovo je bio ujedno i jedan od povoda zbog kojih je želio prijevod Kur'ana na latinskom jeziku, a posao će povjeriti "četvorici prevoditelja pod vodstvom Roberta iz Kettona. Među njima bili su Herman Dalmatin i Petrus iz Toleda. Nije poznato koliki je Hermanov udio bio u tom prevođenju. Prijevod je dovršen godine 1143, a potpisao ga je Robert" (Zečić, 2004:71-78). Ovaj prijevod će pružiti jednu realističniju sliku islama u kršćanskoj Evropi. Poslije, tokom dvanaestog i trinaestog stoljeća, do pojave Dantea i njegove, svjetski poznate Komedije, kojoj će Bokačo kasnije dodati epitet Božanstvene, pojavit će se mnoga imena i djela koja će islam i Poslanika predstaviti nekad u pozitivnom, ali i često u negativnom svijetlu.

Činjenice bitne za nastanak Komedije

Analizirajući život i biografiju Dantea, sagledavajući okolnosti u kojima je živio, moguće je pretpostaviti, odakle dolaze ovi, u najmanju ruku kontroverzni stavovi koje Dante iznosi u svom spjevu Commedia Divina, prvenstveno kada je u pitanju pakao, čiji likovi su "strasniji, snažniji, upečatljiviji od likova drugih dvaju dijelova spjeva" (Alighieri, 1990:12). Njegov život i djela koja je pisao su refleksija vremena u kojem živio. Društvene promjene imale su snažan odjek na njegovo pisanje, tako da su oblikovale njegov pogled na život, ali su ga i usmjerile na teme koje će opjevavati u svojim djelima. Ti stavovi nisu ništa novo, a što nismo spomenuli u prethodnim odjeljcima ovog eseja. Kako izvori navode rođen je u Firenci, na razmeđu dva stoljeća. Bio je uključen u društvena dešavanja, tako da se "intenzivno uključuje u politički život Firence" (Alighieri, 1990:265). Politička previranja i nesuglasice uveliko će doprinijeti nastanku djela Commedia divina, jer kao posljedica tih previranja je protjeran, a "zahvaljujući između

ostalog i svojoj izgnaničkoj sudbini, postao slavan pjesnik cijele Italije" (Alighieri, 1990:12). U Commedii divini Dante je upravo iskoristio putovanje kroz raj, pakao i čistilište da prikaže moralne i društvene propuste svog vremena. Kroz različite krugove pakla osuđuje negativne pojave u društvu, a samim tim pobornike tih pojava, posebno političke vođe i druge moćnike.

Druga bitna stvar iz njegovog života, a koja je bila dio njegovog srca, i koja će uveliko doprinijeti nastanku njegovih djela kao i 'Commedie divine' jeste njegova ljubav prema ženi po imenu Beatrice. Nakon njihovog susreta ona postaje "ideal njegova života, uvijek živi izvor, predmet i cilj njegova pjesničkog stvaranja" (Kozelj, 1921:21-24). Ta velika, neostvarena i čista ljubav prema Beatrice, koja se udaje, a kasnije i ubrzo umire bit će pretočena u stihove. Nakon njene smrti "stekli su se uslovi da se ljubavna strast, i sva njena snaga, slije u pjesničku strast, koja je uvijek bila osnovna strast Danteova" (Alighieri, 1990). Njegova ljubav je toliko idealna, da mnogi Beatricu i ne smatraju osobom, nego je smatraju "ili apstrakcijom rimsko-njemačkog carstva ili koje filozofske ideje, a Gietmann drži, da je Beatrica simbol Crkve, i prema tome tumači duševni razvoj i djela Danteova" (Kozelj, 1921:21-24).

Naravno, neizostavno je spomenuti da pored političkih previranja i Danteove ljubavi prema Beatrice, za vrijeme Dantea bila su prisutna i religijska previranja i borbe. S obzirom da je bio vjernik na njega je veliki utjecaj imala i kršćanska religija koja se izdvaja kao temelj njegovog pogleda na život. Čitajući sekundarne izvore koji govore o spjevu ‘Commedia Divina’ razumljivo je da je vjera u Boga odigrala veliku ulogu u pretakanju njegovih osjećanja na papir, jer upravo mu kršćanstvo pruža smisao i sredstva za razumijevanje svijeta, ali i njegove uloge u tom svijetu.

Ono što Guenon (2002:8) primjećuje jeste i Danteova povezanost sa udruženjem pod imenom "Fede Santa" gdje je, kako navodi "Dante bio jedan od poglavara", a što će opravdati to da će na kraju svog božanskog putovanja za vodiča uzeti "svetog Bernarda, koji je ustanovio pravilo Templarskog reda" Ovo je, kako to i Guenon primjećuje, Dante iskoristio kako bi na sugestivan način pokazao da je "pristup najvišem stepenu duhovne hijerarhije" moguć samo zahvaljujući Bernardu.

Islam i Dante

Smrt, putovanje na budući svijet, opisi zagrobnog života i podzemlja, kao i onoga šta čovjeka čeka u životu poslije smrti bili su i ostali važni književni motivi. Ljudska radoznalost, čini mi se, nekako kroz sve historijske epohe, čovjekovog života na zemlji, iznjedrila je bezbrojne priče i pjesme o "putnicima" koji su odlazili tamo i vraćali se sa zapanjujućim pričama i prizorima. Tako je svjetska književnost iznjedrila nekoliko poznatih epova i spjevova koji su se temeljili "na biblijskom poimanju svijeta, tematici i simbolici koji se razvijaju na latinskom kao dominantnom jeziku kršćanstva, ali i na pojedinim nacionalnim jezicima koji su tako stvorili nezaobilazna djela važna za ponajprije nacionalnu povijest naroda. Ta temeljna djela su prvi nacionalni epovi: Beowulf (engleski), Pjesma o Rolandu (francuski), Pjesma o Cidu (španjolski), Pjesma o Nibelunzima (njemački), Slovo o Igorovu pohodu (ruski) i Kalevala (finski). Tu se ubrajaju još i ciklusi priča o kralju Arthuru i vitezovima Okruglog stola (engleski)" (Maksimović, 2019). Kod nas u islamskom svijetu taj putnik je Muhammed, alejhi selam, a "verzija njegova odlaska na nebo i povratka ima takvih i toliko da čine zasebnu književnu vrstu po imenu Miʿrāğ" (Gudžević, 2007:152-153). O tom putovanju nas i Uzvišeni obavještava, u časnoj knjizi, Kur'ani kerimu, u poglavlju al-Isrāʾ: "*Uzvišen bez ikakve mahane je Onaj koji je u jednom času noći preveo Svoga roba iz Hrama časnog u Hram daleki, čiju smo okolinu blagoslovili kako bismo mu neka znamenja Naša pokazali. – On, uistinu, sve čuje i sve vidi*" (Kur'an, al-Isrāʾ, 1). Iz tefsirskih tumačenja ovog Kur'anskog ajeta, jasno je da se nakon ovog događaja *Al-'Isrā'a* desio i Miʿrāğ, uznesenje i noćno putovanje časnog Poslanika, alejhi selam, na nebesa, kada je bio primljen kod Gospodara svijetova (Ibn Kesir, 2002).

Jedan od tih putnika, koji se odlučuje na jedno slično putovanje je i Dante Alighieri, koji srednjem vijeku donosi novi, po mnogima zahvaljujući svojoj sposobnosti imaginacije, potpuniji nego ikad prije, opis zagrobnog svijeta, koji kršćanski svijet nije poznavao. No, desit će se to da će mnogi istraživači, koji su se suočavali sa Commediom divinom, ali i sa islamskom eshatologijom i literaturom, uočiti mnoge sličnosti, te na taj način dovesti u pitanje autentičnost Danteovog spjeva. "Pitanje islamskog

utjecaja na Dantea uvedeno je u raspravu 1919. Godine sa knjigom Muslimanska eshatologija u "Božanstvenoj komediji"/La tologia musulmana en la "Divina Comedia" španjolskog arabiste Miguela Asina Palaciosa" (Neimarlija, 2021: 7-8). S početka, zaljubljenici u Danteov rad, kategorički su odbacivali tu tezu, da je to odbacivanje prema riječima Gudževića dobilo razmjere skandala, ali napominje on da je ipak broj onih koji su Asinovu tezu dočekali sa oduševljenjem veći (Gudžević, 2007).

Glavni razlog tomu, ali i argument koji im je išao u prilog jeste to da u islamu nije postojalo slično djelo "kao direktni tekstualni uzor Božanstvenoj komediji, jer španski arabista nije predočio takvo djelo, i da se Dante nije mogao upoznati s islamskim eshatološkim tekstovima i predajama, jer nije znao arapski jezik" (Neimarlija, 2021: 10).

Preobrat u istraživanjima islamskog utjecaja na Danteovo djelo dogodio se četiri godine nakon smrti Miguela Asína Palaciosa. Pojavljuju se prijevodi Kitāb al-Miʿrāğa, "istodobno 1949. u Vatikanu i Madridu, (…) sadržavala su prijevode anonimnog muslimanskog djela o Al-'Isrā'u i al-Miʿrāğu poslanika Muhammeda na latinski i starofrancuski jezik, te skraćenu verziju kastiljanskog prijevoda. Sve tri prijevoda nastala su u drugoj polovici trinaestog stoljeća" (Neimarlija, 2021: 10). Arapski izvornik Kitāb al-Miʿrāğa je izgubljen, ali kroz ove prijevode koji će na tlo Italije doći prije kraja 13. Stoljeća, Dante će, vjerovatno, imati dodira sa njima, s obzirom da je poznavao oba jezika. Tako, Neimarlija (2021) u predgovoru Asinove knjige dokazujući tezu o islamskom utjecaju na Dantea navodi istraživanje Marie Corti, koje kaže da je Dante imao to djelo u svojim rukama. Time se, bez umanjivanja estetske i književne vrijednosti Božanstvene komedije, ukazuje na moguću inspiraciju Dantea islamskim izvorima, prije svega Kitāb al-Miʿrāğom.

Zašto su Muhammed, alejhi selam i Alija, r.a., kod Dantea u paklu?

Iščitavanjem *Božanstvene komedije* (*Commedia Divina*), posebno njezina dijela koji se odnosi na opis Pakla, pažljiv muslimanski čitatelj teško može zanemariti pojavljivanje likova posljednjeg Božijeg poslanika, Muhammeda, alejhi selam, te

njegovog amidžića i zeta Alije, radijallahu anhu. Iako je *Božanstvena komedija* jedno od najpoznatijih djela svjetske književnosti, a njen autor Dante Alighieri općepriznat kao jedan od najznačajnijih pjesnika srednjeg vijeka, malo je onih koji su upoznati s činjenicom da Dante u XXVIII pjevanju *Inferna* (Pakla) smješta Poslanika Muhammeda, a.s., i Aliju, r.a., u osmi krug Pakla, konkretno u devetu bolgiu (jamu), koja je prema Danteovoj viziji namijenjena onima koji su izazivali razdore unutar vjerskih zajednica. Ova činjenica otvara brojna pitanja o percepciji islama u srednjovjekovnom kršćanskom imaginariju i motivima takve Danteove karakterizacije. Devet krugova, osmi je rezervisan za prevarante i sijače nesloge i raskola, koji su veliku štetu nanijeli društvu i zajednici. Zašto Dante, između ostalih, kao takve vidi pečatnog Poslanika, alejhi selam, i Aliju, radijallahu anhu? Da bismo bolje razumjeli Danteovu namjeru i simboliku iza ovog smještaja, potrebno je obratiti pažnju na konkretne stihove iz pjevanja *Inferna*, gdje se ovi likovi opisuju na način koji otkriva duboko ukorijenjene predrasude i teološke nesporazume koji su obilježavali srednjovjekovni kršćanski pogled na islam. Proučavanje ovih stihova omogućava jasniji i slikovitiji uvid u Danteovu poetsku imaginaciju, ali i ideološki kontekst unutar kojeg je njegovo djelo nastajalo. Pogledajmo sada stihove da bismo imali jasniji i slikovitiji prikaz.

U prijevodu Commedie Divine, koji je uradio Mihovil Kombol stoji:

19 i da tko ranjen, tko sakat krvari –
sve je to ništa spram pojava grdih
devetog rova, punog strašnih stvari.

22 Kad bačvi spadne duga srijeđ tvrdi,
ne zja ko jedan kojem ondje zijeva
truplo od brade donle gdje se prdi:

25 između nogu ispala mu crijeva,
i vidi mu se drob i gadna vreća
gdje govnom biva što se u nju slijeva.

28 Taj mi, dok moja pažnja bi sve veća,
otvoriv grudi sam na znanje dade?

„Gle kako huda raskoli me sreća,

31 i kakve rane Muhamed imade!...
Preda mnom plače Ali, kome zja
rasječen obraz od kike do brade.

34 I sve što vidiš, cijela družba ta,
jer sija raskol i sablazan gore,
zato je tako rasječena sva.

37 Straga je vrag, što ljut je poput more,
sijekuć nas mačem, i kazna se ova
ponavlja svima kad se pred njim stvore,

40 obišav bolni put okolo rova;
jer ove rane sve zacijele nama,
dokle se pred njim ne nađemo snova.[27]

Anlizirajući ovaj odjeljak Karić (2021) u svome eseju navodi sljedeće:

> "Ovo je taj, u to nema nikakve sumnje, strašni odjeljak o Poslaniku Muhammedu iz Božanstvene komedije. Prije njegova čitanja, zatim posred i nakon čitanja ove nemile dionice La Divina Commedia, trebamo samo reći: 'Bože sačuvaj!' (Na'ūḏu billāh!). Ali moramo i trebamo nastaviti analizirati stvari, već prema tome kakvi su nam pogledi i kakva su nam opredjeljenja." Ovi stihovi su uistinu odraz onog mraka koji je vladao Evropom, i koji je obilježio ovu epohu, pa je stoga i nazvan mračno doba, ali nije ni čudo što je to tako, jer je bilo odsutno pravo i istinsko svjetlo- svjetlo Upute i Objave.

Za razliku od pojedinih nemuslimanskih autora koji su, poput Dantea, u svojim književnim djelima prikazivali islamske ličnosti na način koji muslimanski svijet doživljava kao uvredljiv i nepravedan, muslimanski autori se nikada nisu usuđivali pisati

[27] Dante Alighieri, Pakao, preveo s italijanskog Mihovil Kombol, priredio Tvrtko Kulenović, 2. izdanje. Veselin Masleša, Sarajevo, 1990. str. 196-197.

pogrdno ili s omalovažavanjem o Isusu/Isau, alejhi selam, ili drugim biblijskim prorocima. Takva suzdržanost ne proizlazi iz estetskih ili literarnih ograničenja, već iz dubokog teološkog uvjerenja u islamu, prema kojem su svi poslanici i vjerovjesnici, od Adema do Muhammeda, alejhimu selam, članovi iste duhovne porodice i nosioci istine poslani od Jednog Boga. Kur'ansko učenje podcrtava njihovu čestitost, nepogrješivost u prenošenju Objave i posebnu ulogu u historiji spasenja, te muslimanima nalaže poštovanje i vjerovanje u sve Božije poslanike bez izuzetka. Stoga, islamska tradicija ne poznaje literarne izraze koji bi vrijeđali ili umanjivali dostojanstvo proroka priznatih u prethodnim objavama. Prema riječima Danijela Normana "neki od komentatora Dantea mislili su da je prorok nekromant (prizivač duhova), a pisci koji su reproducirali priču o Corozanu znali su ga kao maguss perfectissimus (savršeni mag) ili nequissimus (najopakiji)" (Daniel, 1980:87). Ovi pogrdni epiteti ilustriraju ne samo duboko ukorijenjene predrasude, već i pogrešne predodžbe o Poslaniku islama koje su dominirale srednjovjekovnim kršćanskim diskursom. Takva karakterizacija, uključujući i percepciju Muhammeda, a.s., kao "lažnog Krista" ili "lažnog Mesije", predstavljala je uobičajenu matricu kroz koju su kršćanski autori i teolozi tumačili islam, percipirajući ga ne kao zasebnu objavljenu vjeru, već kao devijaciju unutar kršćanske paradigme. Ove interpretacije značajno su oblikovale mentalne slike o islamu u srednjovjekovnoj Europi i ostavile dubok trag u kasnijim percepcijama muslimanskog svijeta. Ovdje ćemo navesti i viđenje i pojašnjenje Saida (1999: 90) koji kaže:

> "Muhammedova je kazna, što je ujedno i njegov vječni usud, posebno gnusna: on je zauvijek raskoljena tijela od brade do čmara, poput, kako to Dante kaže, bačve kad joj duge spadnu. Danteov stih tu ne pošteđuje čitaoca ni jedne eshatološke pojedinosti što je ta živopisna kazna obuhvaća: Muhammedova utroba i njegov izmet opisani su krajnjom točnošću. Muhammed objašnjava Danteu svoju kaznu, pokazuje mu Alija, koji mu je prethodio u nizu grešnika koje vrag raskoljuje; istodobno, on moli Dantea da upozori nekog fra Dolcina, odmetnutog svećenika čija sljedba zagovara zajedničko vlasništvo nad ženama i dobrima i

> kojega su optužili da je imao ljubavnicu, na to šta ga čeka. Čitaocu neće promaknuti da je Dante vidio paralelu između Dolcina i Muhammeda u njihovoj odbojnoj senzualnosti te unjihovoj pretenziji na teološku važnost."

Dakle, Muhammed je kod Dantea osuđen na osmi krug pakla, u devetoj bolgii, zbog toga što je, po njemu bio varalica i pravio razdor, pa je upravo zbog toga i njegovo tijelo razderano kako Dante kaže: od brade (dal mento) pa skroz do tamo gdje je anus. Naravno, tu nije kraj, ta razderanost tijela nastavlja se na Aliji, koji je po Danteu nastavio podjele, jer upravo njega vidi kao krivca za nastanak Šiizma, tj. još više je podijelio društvo. Danteovim opisom Poslanika bit će užasnuta i njemica Annemarie Schimel koja će, čudeći se, kazati "heroj istinskog miʿrāğa, Poslanik Muhammed, smješten od strane Dantea među raskolnike u najnižem dijelu pakla" (Schimmel, 1987:174).

Mnoštvo je intrigantnih prizora, kao i ovaj gdje "Muhamed traži samilost kod Dantea, koji to odbija, otvarajući prsa rukama, a ovaj gest se također može povezati s dva otvaranja prsa (od kojih bi ovaj u Danteovom tekstu bio treći) koje je mladom proroku učinio arhanđeo Gabriel" (Zizza, 2019).

Završno razmatranje odnosa Dantea i islama može se dopuniti jednim kontroverznim i nesvakidašnjim tumačenjem "arapskog učenjaka Fuada Kabazija prema kojem je lik Muhameda ubacio Pietro Alighieri, pjesnikov sin, kako bi izbjegao očevu reputaciju heretika (i zapravo Dolcinova smrt i kompozicija Inferna bile su gotovo istovremene), umjesto figure na koju se stihovi stvarno odnose: ona Gherarda Segarellija, također heretika, spaljenog na lomači 1296., a čiji je fra Dolcino bio sljedbenik" (Zizza, 2019).

Zaključak

Analiza prikaza islama i Poslanika Muhammeda, a.s., u *Božanstvenoj komediji* Dantea Alighierija pokazuje da ovaj književni spjev nije samo religijsko-filozofska vizija zagrobnog života, već i složen ideološki tekst koji reflektira dominantne kulturne, teološke i političke narative srednjovjekovne Evrope. Smještanjem Muhammeda, a.s., i Alije, r.a., u osmi krug pakla,

Dante učestvuje u procesu izgradnje negativnog imidža islama, koji je bio ukorijenjen u tadašnjim kršćanskim interpretacijama i orijentalističkim stereotipima.

Ovaj rad je ukazao na duboke poveznice između Danteove vizije zagrobnog svijeta i islamske eshatološke literature, prije svega Kitāb al-Miʿrāğ, čime se otvara prostor za reinterpretaciju izvora Danteove inspiracije i njegovog poznavanja islama. Time se potvrđuje da islam nije bio nepoznanica za evropski intelektualni prostor, već tema prisutna u različitim formama diskursa – od demonizacije do pokušaja racionalnog razumijevanja.

Danteovo djelo treba sagledavati kao kulturno-ideološki dokument koji oslikava i oblikuje evropski odnos prema islamu, a njegovo tumačenje mora uključivati interdisciplinarnu analizu koja objedinjuje književnost, religiju, historiju i interkulturalne studije. Takav pristup doprinosi ne samo dubljem razumijevanju srednjovjekovnih narativa, već i kritičkom preispitivanju savremenih oblika islamofobije koji imaju svoje korijene upravo u ovim historijskim slojevima.

Rezultati ovog istraživanja nude važan doprinos razumijevanju složenih kulturnih i ideoloških procesa kroz koje se islam oblikovao kao "Drugi" u evropskoj kolektivnoj svijesti. Posebno se ističe potreba da se književna djela kanonskog statusa, kao što je *Božanstvena komedija*, sagledaju ne samo u okviru njihove estetske i simboličke vrijednosti, već i u svjetlu njihovog doprinosa konstrukciji historijskih predrasuda.

Kritička analiza Danteovog prikaza Poslanika Muhammeda, a.s., otkriva da su negativni stereotipi o islamu često bili rezultat kulturnih i teoloških napetosti srednjeg vijeka, a ne nužno stvarnog razumijevanja islamskog vjerovanja. Ova spoznaja ima značajne implikacije za savremene diskusije o islamofobiji, jer pokazuje da njeni korijeni nisu novijeg datuma, već duboko historijski ukorijenjeni, prožeti ideološkim, političkim i religijskim motivima.

S obzirom na sve veći značaj interkulturalne i međureligijske pismenosti, ovo istraživanje poziva na potrebu obrazovne reforme u kojoj se analiza književnih i povijesnih tekstova koristi kao alat za razvijanje kritičkog mišljenja, empatije i historijskog razumijevanja. Tekstovi poput *Božanstvene komedije* ne bi trebali biti isključeni iz obrazovnog procesa, ali je ključno da se

interpretiraju u njihovom punom historijskom i ideološkom kontekstu.

Dodatno, otvaranje prostora za interdisciplinarna istraživanja – koja uključuju religijske studije, književnu teoriju, historiju ideja i postkolonijalnu kritiku – može omogućiti dublje razumijevanje kako su se formirali i reproducirali narativi o islamu u evropskoj kulturi. Ova vrsta istraživanja pruža osnovu za odgovorniji pristup izučavanju odnosa između islama i Zapada, izvan pojednostavljenih i binarnih okvira sukoba.

Na kraju, istraživanje podsjeća da su umjetnički i književni prikazi izuzetno moćni alati – ne samo za izražavanje stvarnosti, nego i za njeno oblikovanje. Upravo zato je njihovo kritičko čitanje i dekonstrukcija od ključnog značaja u borbi protiv savremenih oblika netrpeljivosti, predrasuda i ideoloških manipulacija.

Literatura

Alighieri, D. (1990). *Pakao* (M. Kombol, Prev.; T. Kulenović, Prir.) (2. izd.). Veselin Masleša.

Daniel, N. (1980). *Islam and the West: The making of an image*. Edinburgh University Press.

Guenon, R. (2002). *Danteov ezoterizam* (B. Kukić, Prir.). Gradac.

Gudžević, S. (2007). Latinski *Kitab al-mi'radž*. U *Noćno putovanje Poslanika Muhammeda* (str. 152–153). V.B.Z.

Ibn Kesir. (2002). *Tefsir: Skraćeno izdanje* (2. izd.). Visoki saudijski komitet za pomoć BiH.

Karić, E. (2021). Why did Dante Alighieri condemn Prophet Mohammed a.s. to Hell? *Illuminatio, 2*(2), dostupno na: https://doi.org/10.52510/sia.v2i2.31

Korkut, B. (Prev.). (1992). *Kur'an s prevodom*. Medina Munevvera: Kompleks Hadimu l-Haramejni-š-Šerifejni-l-Melik Fahd za štampanje Mushafi Šerifa.

Kozelj, I. (1921). Dante Alighieri. *Obnovljeni Život, 3*(2), dostupno na: https://hrcak.srce.hr/61321

Maksimović, I. (2019). *Simbolizam i motivi nadnaravnog u Božanstvenoj komediji* [Završni rad, Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku].

Neimarlija, H. (2021). Islam, Evropa i Dante. U M. A. Palacios, *Dante i islam: muslimanska eshatologija u*

Božanstvenoj komediji sa historijom i kritikom jedne polemike (str. 7–14). El-Kalem.

Reeves, M. (2018). *Muhammed u Evropi: Hiljadu godina stvaranja mitova na Zapadu* (S. Berberović & N. Berberović-Dizdarević, Prev.). Rijaset Islamske zajednice u BiH.

Saltaga, F. (1998). *Islam u iskrivljenom ogledalu: Eurocentrizam spram islama*. SALFU.

Said, E. W. (1999). *Orijentalizam* (B. Romić, Prev.). Konzor.

Schimmel, A. (1987). *And Muhammad is His Messenger: The veneration of the Prophet in Islamic piety*. Vanguard Books.

Silajdžić, A. (2003). *Islam u otkriću kršćanske Evrope: Povijest međureligijskog dijaloga*. Fakultet islamskih nauka.

Zečić, D. (2004). Udio Hermana Dalmatina u upoznavanju Zapada s arapskim znanstvenim i filozofskim djelima. *Zbornik radova Pedagoškog fakulteta u Zenici, 2*(2), 71–78.

Zizza, A. (2019). *La figura di Maometto nell'Inferno dantesco*, dostupno na: https://mediterraneoantico.it/articoli/la-figura-di-maometto-nellinferno-dantesco/

DANTE, ISLAM, AND EUROPEAN NARRATIVES OF ISLAMOPHOBIA: A CULTURAL ANALYSIS OF THE DIVINE COMEDY IN THE LIGHT OF ISLAMIC ESCHATOLOGY

Eniz Patković, MA

Abstract

This review paper explores the early cultural and literary foundations of Islamophobia within the European tradition, with a particular focus on Dante's masterpiece, The Divine Comedy. It analyzes the depiction of the Prophet Muhammad (peace be upon him) and ʿAlī (may Allah be pleased with him) in the eighth circle of Hell, examining the historical, theological, and literary contexts that shaped this negative narrative. Special attention is given to the influence of medieval Christian thought—especially the works of John of Damascus—as well as the possible connection between Dante's work and Islamic eschatological literature, foremost among them the Kitāb al-Miʿrāǧ.

The paper considers the complex relationship between actual knowledge of Islam and the cultural stereotypes that formed within the European imagination of that era. The aim is to highlight the ways in which Islam was represented in canonical European literature and to analyze the deeper causes and consequences of such portrayals within the broader framework of European cultural history.

Keywords: Dante Alighieri, Divine Comedy, Islamophobia, Kitāb al-Miʿrāǧ, Islamic eschatology

DOI: 10.51728/ZRIPF202501001H
Stručni članak
Professional paper
Primljeno 26.02.2025.

Dženan Hasić, MA
Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici
hasic.hasicdz@gmail.com

Prof. dr. Mensur Valjevac
Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici
mensur.valjevac@unze.ba

NEGATIVNI TIPOVI LJUDI O KOJIMA GOVORI ČASNI KUR'AN

Sažetak

U radu se razmatraju negativni tipovi ljudi kojima govori Kur'an. Jedna od glavnih tema Kur'ana jeste čovjek. Kur'an govori o pozitivnim i negativnim tipovima ljudi. Na prvom mjestu na kojem se u Kur'anu spominje čovjek, spominje se da je stvoren slabim i nejakim. Prema tome, to nejako i krhko biće ima potrebu za pomoći Onoga Koji ga je stvorio, kako bi nadvladalo svoju krhkost. Zbog toga su mu slate objave. Zapaža se da kur'anski tekst obiluje govorom o negativnim ljudskim tipovima, a cilj mu je čisto psihološki: da usmjeri čovjeka pravome putu i da mu razbudi svijest. U kategoriju negativnih ljudi spadaju nevjernici, krivovjernici, politeisti, munafici (licemjeri) i, generalno, grešnici. Što se tiče nevjernika i krivovjernika, odnosno kafira, opisani su detaljno kroz kur'anski tekst. Kufr, prema Kur'anu, predstavlja najveći oblik blasfemije, a označava apsolutno nevjerovanje. Nevjernici su oni koji niječu postojanje Boga, a krivovjernici su, međutim, svi oni koji posjeduju vjerovanja koja su suprotna vjerovanju islama. Prema islamu, status nevjernika i krivovjernika je identičan, budući da je Uzvišeni Allah u Svojoj posljednjoj i najsavršenijoj Objavi, Kur'anu, eksplicitno kazao da je islam jedina vjera koju On priznaje. Oni koji vjeruju u postojanje više bogova, Uzvišenom Allahu prirodaju sudruga, pripisuju Mu ženu

ili dijete te izjednačavaju nekoga s Njim, nazivaju se mušricima. Mnogoboštvo (širk) je oblik nevjerovanja ili krivovjerja. Ono što čeka na ahiretu nevjernike i krivovjernike, čeka i mušrike. Munafici su oni koji se pred ljudima predstavljaju vjernicima, mada su u suštini nevjernici. U Kur'anu se govori da će se zbog nifaka boraviti u najnižoj razini Džehennema. Kur'an poimenice spominje sljedeće nevjernike iz ljudskog roda: Džaluta, Azera, Faraona, Hamana, Karuna, Samirijju i Ebu Leheba. Razlog za to jesu njihovi grijesi i namjera da preko njih drugi uzmu pouku.

Ključne riječi: Kur'an, kur'anska / islamska antropologija, čovjek, kafir, mušrik, munafik, grijeh

UVOD

Uzvišeni Allah je stvorio čovjeka s ciljem da Mu se klanja i da Ga obožava. Klanjanje Allahu je temeljni princip islamske antropologije. (Küng, 2023: 175; Ali, 2021) Ta prvenstvena intencija Allahovog stvaranja čovjeka eskplicitno je iskazana u časnom Kur'anu: „Džine i ljude sam stvorio samo zato da Me obožavaju.“ (Ez-Zarijat, 56) Časni Kur'an, za koga Uzvišeni Allah kaže da je putokaz vjerujućim ljudima (En-Nahl, 77) i svjetlost koja upućuje na puteve spasa (El-Maide, 15), objavljen je kako bi vjernika usmjeravao kojim putem da ide. Dakle, čovjek je taj kome se časni Kur'an objavljuje. On je, drugim riječima kazano, adresat časnog Kur'ana. Ukoliko se bude pridržavao naredbi i zabrana koje mu se u njemu saopštavaju i tako se bude Gospodaru i Njegovom Poslaniku, sallallahu alejhi ve sellem, pokoravao, postići će spas i istinski uspjeh (En-Nur, 52), koji je opisan kao sačuvanost od Džehennema i ulazak u Džennet. (Alu 'Imran, 185) U suprotnom, ukoliko bude okretao glavu od časnog Kur'ana, živjet će na ovome svijetu tjeskobnim životom i na ahiretu će stradati. (Taha, 124)

Kur'an časni koristi pojam *insān* / إِنْسَانٌ kao temeljni naziv za čovjeka. Arapski jezikoslovci kao jednu od tri mogućnosti[28] u vezi

[28] Jedno od značenja riječi *insān* vezano je za glagol *nesije – jensa – nisjan* (نَسِيَ – يَنْسَى – نِسْيَانٌ –), tj. zaboraviti, pa bi to značilo da je čovjek biće koje je sklono zaboravu / zaboravko. Na to značenje ukazuje i sam Kur'an u kazivanju o našem praocu, Ademu, alajehisselam. Treće značenje riječi *insan* je sjena, sjenka, tako Arapi koriste termin *insanu 'l-'ajni* (إِنْسَانُ الْعَيْنِ) za očnu zjenicu, tj. sjena na oku.

s etimologijom tog pojma navode pojam *uns* / أُنْسٌ (ar. druževnost, druželjublje, društvenost, prisnost, ljubaznost, prijaznost). Dakle, prema toj etimologiji *insān* (čovjek) je društveno biće, tj. biće koje je upućeno na druge ljude i koje ne može živjeti samo. To znači da je čovjek podložan utjecaju okoline; drugim riječima, na njega utječu drugi ljudi, sredina, kao i životne okolnosti, a i on može utjecati na druge. (Halilović, 2012: 17-18; Karić, 2005: 162) Čak su i stari filozofi prepoznali čovjekovu osnovnu osobinu, društvenost. Naime, Aristotel je čovjeka definirao kao *zoone politikone* ili *društvena životinja.* (Aristotel, 1998: 4) Činjenica da je društveno biće ukazuje na to da se njegovi postupci ne tiču samo njega samoga, već da imaju i reperkusije na njegovu okolinu, koju sačinjavaju drugi ljudi te animalni i biljni svijet, kao i svijet nežive materije. Drugim riječima, njegovo ispravno ili pogrešno ponašanje tiče se i njega i onih oko njega. Međutim, budući da se vjerovanje koje je ograničeno na srce može prepoznati samo preko postupaka, neizbježno je da vjerovanje ima aspekte koji se praktično odražavaju u životu. S obzirom na to da je religija satkana od faktora koji usmjeravaju ljude u njihovim životnim praksama, ona sadrži mnoge naredbe i zabrane i traži od svojih sljedbenika da ih se pridržavaju te da svoje živote obliku spram njenih vrijednosti. (Okuyan, 1998: 137)

Čovjek je biće kojem je Uzvišeni Stvoritelj dao pravo izbora da li će vjerovati ili neće. (El-Kehf, 29) Sljedstveno tome, ljudi se primarno dijele na one koji vjeruju i one koji ne vjeruju. Iz činjenice da ljudi mogu da biraju između vjerovanja i nevjerovanja proizilazi neizbježan zaključak: ljudska ponašanja nisu identična. Dakle, ljudi koji vjeruju i ljudi koji ne vjeruju ne ponašaju se identično, budući da oni koji vjeruju svoje živote oblikuju prema postulatima vjere koju ispovijedaju. Važno je napomenuti da se sintagma „ljudi koji vjeruju“ prema časnom Kur'anu odnosi samo na sljedbenike islama (Alu 'Imran, 19), jedine istinske vjere danas na Zemlji (Bilmen, 2022: 11; Eš-Šurunbulali, 2021: 42), pa se, shodno tome, ponašanja vjernika u principu drastično ne razlikuju, zato što se ponašaju prema istom vjerozakonu. Međutim, mogu se razlikovati prema ličnim karakternim osobinama. Ako je osoba vjernik, nužno ne implicira da će se doslovno i u svemu ponašati shodno principima vjere, jer nijedan vjernik nije bezgrešan i besprijekoran. Karakter osobe koja vjeruje je dobrano uslovljen

njezinom posvećenošću i vezanošću za vjeru, tj. religioznošću. Neki istraživači su ustanovili da je religioznost studenata poslovnih studija bila prediktor njihove etičke savjesnosti te da je smanjivala prihvatljivost etički neprihvatljivih scenarija njima postavljenih tokom istraživanja. (Conroy i Emerson, 2004) „Dozvoljena ponašanja“ vjernika mogu biti jedino kulturološki obojena i omeđena njihovom pripadnošću mezhebu, geografskom podneblju i sl. Prema slovu časnog Kur'ana, dakle, neki ljudi mogu biti vjernici, a neki mogu biti nevjernici; neki mogu imati lijep i prihvatljiv moral, a neki ogavan i neprihvatljiv.

Časni Kur'an načelno govori o vjernicima i nevjernicima. Kategorija vjernika obuhvata i grešnike, ali ne i one koje čine teške, velike grijehe koji vode u Džehennem i izazivaju Allahovu srdžbu i prokletstvo (Sedić, 2004: 10), zato što takvi grijesi vode u nevjerovanje. (El-Gazali, 2019: 45) Izuzetak je ukoliko se osoba pokaje i okani činjenja takvih grijeha.

Dakle, časni Kur'an zastupa generalnu dihotomnu podjelu ljudskih bića (vjernici i nevjernici) te izlaže i njihove postupke i karakteristike. No, duž kur'anskog teksta nailazimo na neke poput sljedećih antonimnih opisa čovjeka, koji se navode sukcesivno: mu'min - fasik / vjernik - teški grešnik (Alu 'Imran, 110); Allahu i Poslaniku pokoran - Allahu i Poslaniku nepokoran (En-Nisa, 13-14); muttekī - zālim / bogobojazan - nepravedan (Ez-Zumer, 24); muttekī - kāfir / bogobojazan - nevjeran (El-Hakka, 48-51; Er-Ra'd, 35); muhsin - zālim / dobročinitelj - nepravednik (El-Ahkaf, 12); muslim - mudžrim / predan Allahu - zločinitelj (El-Kalem, 35); dobro - nepravda (En-Neml, 11); muhtedī - dāll / pravoupućeni - zabludjeli (En-Nedžm, 30); tajjib - zālim / pravedan - nepravedan (En-Nahl, 28, 32); muslih - mufsid / onaj koji uspostavlja red - onaj koji čini nered (El-Bekare, 220); ebrār - fudždžār / čestiti - poročni (El-Infitar, 13-14); se'īd - šekijj / sretan - nesretan (Hud, 105); hajrul-berijje - šerrul-berijje/ najbolja stvorenja - najgora stvorenja (El-Bejjine, 6-7); džennetlije - džehennemlije (El-Hašr, 20); ashabu-l-mejmene-ashabu-l- meš'eme / usrećeni - unesrećeni (El-Beled, 18-19)... Nema sumnje da se kroz kur'anski tekst može pronaći još mnogo ovakvih primjera. (Okuyan, 1998: 138) Namjera ove dualnosti jeste da se čovjeku skrene pažnja na postojanje samo dva puta: put vjere i put nevjere. Dakle, trećeg puta nema!

U ovom radu bavit ćemo se postupcima i karakteristikama kojima se odlikuju oni koje Božija Riječ kudi, tj. kako ih opisuje časni Kur'an. Prvenstveno ćemo se baviti onima koji ne vjeruju, zato što su oni uglavnom nosioci tih prezrenih i pokuđenih osobina. Identifikovat ćemo, prema kur'anskim ajetima, tipove ljudi koji sačinjavaju tu kategoriju pokuđenih osoba i navesti njihove postupke i osobine po kojima se prepoznaju.

Na kraju uvodnog dijela, spomenimo da je vjerovanje glavni kriterij prema kojem se ljudi klasificiraju u časnom Kur'anu. Što se tiče onih koji vjeruju, oni se, prema kur'anskom tekstu, generalno dijele na (1) one koji su se prema sebi ogriješili (2) oni čija će dobra i loša djela podjednako teška biti i (3) oni koji će svojim dobrim djelima druge nadmašiti. (Fatir, 32) Prva skupina (oni koji su se prema sebi ogriješili) jesu oni koji su vjerovali, ali koji su činili grijehe (naravno ne one koji izvode iz vjere). Čineći grijehe, na koje su bili potaknuti željom za dunjalukom, sami su se prema sebi ogriješili. Sud u vezi s njima ovisi o Uzvišenom Allahu: oprostit će im ukoliko bude htio, a kaznit će ih ukoliko bude htio. Druga skupina (oni čija će dobra i loša djela podjednaka biti) jesu oni koji su činili naređeno i pohvalno, ali koji su ponekad ostavljali ono što je pohvalno i činili ono što je pokuđeno. Treća skupina (oni koji će svojim dobrim djelima druge nadmašiti) jesu oni koji su činili ono što je naređeno i pohvalno i koji su usrdno izbjegavali ono što je zabranjeno i pokuđeno. Samim tim, takvi su dostojni da ih se slijedi i uzima za uzore. Kod njih je prevladavala želja za ahiretom. (El-Haseni, 2016: 73; Ibn Kesir, 2002: 1147; Et-Tusteri, 2016: 177) Allahov Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, bi proučio taj ajet, a zatim bi govorio: „Oni ljudi iz moga ummeta koji prednjače u dobru ući će u Džennet bez polaganja računa. Oni koji su na srednjem stanju, njihovo polaganje računa će biti lahko. A oni koji su se prema sebi ogriješili, bit će kažnjeni shodno veličini njihovih grijeha, a potom će ući u Džennet.“ (Ahmed, El-Musned, 5/194, 6/444; Hakim, El-Mustedrek, 2/426; Hejsemi, Ez-Zevaid, 7/95, prema: El-Haseni, 2016: 73)

Što se pak tiče onih koji ne vjeruju, oni su primarna tema ove naše studije. No, iz gorespomenutog da se uočiti i da prva skupina vjernika (oni koji su se prema sebi ogriješili) predstavljaju kategoriju koja nije baš pohvaljena. Prema tome, i ta kategorija posjeduje osobine koje nisu pozitivne i prihvatljive. Ali, iman koji

je u njihovim srcima jeste faktor koji će ih spasiti, budući da će u Džennet ući i ona osoba koja Uzvišenom Allahu ne bude pripisivala sudruga (El-Munziri, 2008: 49) i koja u svom srcu bude imala makar i trun imana. (Et-Tirmizi, 2010: 381)

U narednim redovima predstavit ćemo te skupine negativnih tipova ljudskih bića te njihova djela i osobine. Govorit ćemo o nevjernicima i njihovim negativnim osobinama koje se spominju u ajetima. Zapaža se da kur'anski tekst obiluje govorom o negativnim ljudskim tipovima, a cilj mu je *čisto psihološki:* da usmjeri čovjeka pravome putu i da mu razbude svijest. (Rahman, 2011: 61, 66)

NEGATIVNI TIPOVI LJUDI S OBZIROM NA PITANJE NE/VJEROVANJA

Nevjernici i krivovjernici (kafiri)

Prema učenju islama, nevjernici mogu biti oni koji nikako ne vjeruju u Uzvišenog Allaha, kao što su, primjerice, ateisti, osobe koje ne vjeruju u postojanje Boga; naturalisti, sljedbenici vjerovanja da ne postoji ništa izvan prirode, odnosno materije-energije i prostora-vremena; materijalisti, zastupnici filozofskog gledišta koje tvrdi da je jedini gradivni element prirode materija (Taslaman, 2024a: 13-14); evolucionisti, zastupnici vjerovanja da je sve nastalo procesom evolucije; agnostici, oni koji niti niječu, a niti priznaju postojnje Boga; sljedbenici religija u kojima Bog nikako ne postoji, kao što je budizam; šintoisti, oni koji Suncu pripisuju božanske osobine (Taslaman, 2024a: 15); deisti, sljedbenici vjerovanja u postojanje Boga, u racionalnom smislu, bez vezanja za ijednu od trenutnih religija, i bez vjerovanja da se Bog objavio svijetu preko ijedne svete knjige... (Taslaman, 2024b) Krivovjernici su, međutim, svi oni koji posjeduju vjerovanja koja su suprotna vjerovanju islama (kao što su, primjerice, vjerovanja da je Bog rođen, da ima dijete, da je u ljudskom obliku i sl.) kao i sljedbenici iskrivljenih nebeskih vjera koje su dokinute islamom. Prema islamu, status nevjernika i krivovjernika je identičan, budući da je Uzvišeni Allah u Svojoj posljednjoj i najsavršenijoj Objavi, časnom Kur'anu, eksplicitno kazao da je islam jedina vjera koju On priznaje. (Alu 'Imran, 19)

Kufr (كُفْرٌ), prema časnom Kur'anu, predstavlja najveći oblik blasfemije, a označava apsolutno nevjerovanje. U rječniku ovaj koncept ima značenje *sakriti, zakriti* ili *prikriti*. (Karić, 2005: 172; Abd al-Karim, 2019) Noć se također opisuje pojmom *kāfir* /كَافِرٌ, budući da pokriva ljude i predmete. I zemljoradnik se naziva istim pojmom zbog toga što zemljom prekriva sjemenje. Tako se u suri El-Hadid, u 20. ajetu, kaže: „Znajte da život na ovome svijetu nije ništa drugo do igra, i razonoda, i uljepšavanje, i međusobno hvalisanje i nadmetanje imecima i brojem djece! Primjer za to je bilje čiji rast poslije kiše oduševljava *zemljoradnike (el-kuffāre)*, ono zatim buja, ali ga poslije vidiš požutjela, da bi se na kraju skršilo.“ Dakle, osnovno jezičko značenje koncepta *kufr* jeste *prikrivanje* ili *skrivanje*, budući da nevjernik skriva svoju inherentnu sposobnost da prihvati islam (tevhid). Čak se i nezahvalnost Uzvišenom Allahu u ajetima imenuje istim konceptom (Izutsu, 2019: 26-27), iz razloga što nezahvalnik prekriva Njegovu blagodarnost, budući da je zahvalnost priznavanje Darodavca. U 28. ajetu sure Ibrahim predmetni pojam se javlja u tom značenju: „Zar ne vidiš *one koji su umjesto zahvalnosti Allahu na blagodatima – nezahvalnošću uzvratili* (*beddelū ni'matallāhi kufren*)[29] i narod svoj u Kuću propasti doveli.“[30] Također, taj pojam nosi i značenje poricanja i negiranja. Naime, u 94. ajetu sure El-Enbija, stoji: „Ko bude dobra djela činio i uz to vjernik bio, trud mu *neće biti poreknut* (*la kufrāne*), jer smo mu ga, sigurno, Mi pribilježili.“, dok u 115. ajetu sure Ali 'Imran kaže: „Kakvo god dobro da urade, *neće im biti negirano* (*felen jukferūhu*), a Allah dobro zna one koji se Njega boje.“ Kada je,

[29] I u sljedećim ajetima pojam *kufr* se javlja u smislu nezahvalnosti: El-Bekare, 152, Eš-Šu'ara, 19. U sljedećim alejtima pojam *kefūr* fungira u značenju *nezahvalan:* Ez-Zuhruf, 15; Hud, 9; El-Hadždž, 38, 66; Eš-Šura, 48; El-Isra, 67; El-Insan, 3; Ibrahim, 34. Inače, kur'anski koncept za nezahvalnika se javlja u sljedeća tri oblika: *kefūr* (كَفُورٌ), *keffār* (كَفَّارٌ) i *ekfer* (أَكْفَرُ). Najviše se koristi koncept *kefūr* (11 puta), a zatim *keffār* (5 puta). Koncept *ekfer* (jako, mnogo, neopisivo puno nezahvalan), koji je u formi „mubalege“ ili formi koja ukazuje na veoma jak semantički intenzitet, javlje se u 17. ajetu sure Abese: „Proklet neka je čovjek! Koliko je on samo nezahvalan!“ /قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ (Öztürk, 2012)

[30] U časnom Kur'anu postoji još jedan pojam kojim se označava osoba koja je Gospodaru svome nezahvalna. Riječ je o pojmu *kenūd*, koji se spominje u 6. ajetu aure El-Adijat. (Okuyan, 1998: 140)

međutim, u pitanju tehničko značenje pojma *kufr,* nedvojbeno se radi o poricanju Allahove jednoće, Poslanika i šerijata.“ (El-Isfahani, 2012: 918; Kara, 2016:148)

Ibn Manzur navodi da pojam *kufr* kroz časni Kur'an javlja u četiri tehnička značenja: očitog nevjerovanja u Boga ili ateizma (*inkār*/إِنْكَارٌ), svjesnog poricanja (*džuhūd*/جُحُودٌ), prkošenja (*mu'ānede*/مُعَانَدَةٌ) i hipokrizije (*nifak*/نِفَاقٌ).

Što se tiče očitog nevjerovnja, ateizma, koje se odlikuje srčanim nepriznavanjem Boga i verbalnim očitovanjem toga, primjer je 6. ajet sure El-Bekare: „Onima koji neće da vjeruju doista je svejedno – opominjao ih ti ili ne opominjao – oni neće vjerovati.“

Druga vrsta kufra, svjesno poricanje, jeste kufr Iblisa i mnogobošca Umejje b. Ebi Salta te njima sličnih. Spominje se u 89. ajetu sure El-Bekare: „I kada im dolazi ono što im je poznato, oni u to neće da vjeruju, i neka zato stigne nevjernike Allahovo prokletstvo!“ Takve osobe srcima znaju za postojanje Boga, ali Ga jezikom poriču.

Treća vrsta kufra, kufr prkosa, jeste kufr onih koji su poput Ebu Džehla i Ebu Taliba. Naime, takve osobe, premda znaju za postojanje Boga i to povrđuju verbalnim putem, iz zavisti, opiranja ili nekih drugih razloga, kao što je strah od osude javnosti, ne žele da prihvate i ispovijedaju vjeru.

Četvrta vrsta jeste kufr hipokrizije, odnosno nifaka, koji se očituje u tome da osoba ne vjeruje u Boga srcem, iako jezikom potvrđuje Njegovo postojanje. Takve osobe se nazivaju munaficima. Također dodaje da Allah neće oprostiti onome ko pri sebi bude imao neku od tih vrsta kufra, a da ostale grijehe, mimo tog, može oprostiti onome kome hoće. (Ibn Manzur, s.a., V/144)

Politeisti ili mnogobošci (mušrici)

Širk / شِرْكٌ, jezički gledano, ima značenje udruživanje imetaka ili nečega drugog. U časnom Kur'anu navodi se dova Musaa, alejhisselam: „*Udruži ga* (ar. *ve ešrikhu*) u zadatku mome.“ (Taha, 32) Molio je Uzvišenog Allaha da ga pomogne njegovim bratom Harunom, alejhisselam, prilikom dostavljanja poziva u vjeru oholom faraonu koji se proglasio za božanstvo. Dakle, ima značenje udruživanja ili pridodavanja. (El-Isfahani, 2012: 548) Oni

koji vjeruju u postojanje više bogova, Uzvišenom Allahu prirodaju sudruga, pripisuju Mu ženu ili dijete te izjednačavaju nekoga s Njim, nazivaju se mušricima. Mnogoboštvo (*širk*) je oblik nevjerovanja ili krivovjerja. Ono što čeka na ahiretu nevjernike i krivovjernike, čeka i mušrike. Dakle, njihov status je identičan statusu onih koji se nazivaju kafirima.

Primjer za širk ove vrste, prateći kur'anski tekst, bilo bi vjerovanje jevreja da je Allah Sebi za sina uzeo Uzejra (Et-Tevbe, 30), kršćansko vjerovanje u trojstvo (El-Maide, 17, 72, 73), vjerovanje dijela stanovnika Mekke da su meleki Allahove kćeri (En-Nahl, 57; Ez-Zuhruf, 19 ili obožavanje bilo kakvih ljudi, kipova ili predmeta sa željom približavanja Allahu (Ez-Zumer, 3; Nuh, 23). Međutim, neophodno je napomenuti da se koncept širka, u koji su uključeni neki sljedbenici Knjige, i onaj po kojem su okarakterisani mekanski mušrici, međusobno razlikuju po svojoj prirodi i posljedicama. Zbog ove razlike, iako je muslimanima dozvoljeno da jedu hranu sljedbenika Knjige i da se žene njihovim ženama (El-Maide, 5), strogo im je zabranjeno da se žene politeistkinjama (El-Bakare, 221). Jer, sljedbenici Knjige ipak posjeduju neku vezu s nebeskom vjerom. (Okuyan, 1998: 140)

Širk o kojem smo govorili u literaturi se naziva „velikim širkom“, kojeg Uzvišeni Allah u časnom Kur'anu naziva „velikom nepravdom“ (Lukman, 13) i kojeg neće oprostiti. (En-Nisa, 48) Pored tog velikog širka, postoji i mali širk, tj. oprostivi i neoprostivi. (El-Isfahani, 2012: 548; El-Džewzijje, 2003: 192) U posljednjem, 110. ajetu, sure El-Kehf, Uzvišeni Allah kaže: „Ko žudi da od Gospodara svoga bude lijepo primljen, neka čini dobra djela i neka, klanjajući se Gospodaru svome, Njemu nikoga ne pridružuje!“ Pridruživanje Gospodaru nekoga ravnim u ibadetima i djelima koja se obavljaju izričito radi Njega naziva se prijetvornošću, *rijalukom* ili malim širkom, koji se očituje neiskreno činjenje djela sa željom da nas neko vidi. Allahov Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, je rekao: „Najviše čega se bojim za vas jeste mali širk.“ “Šta je to mali širk?”, prisutni upitaše. “Rijaluk (činjenje dobrih djela da bi ih ljudi vidjeli)!”, odgovori Poslanik i nastavi: “Na Sudnjem danu, kada bude sudio ljudima prema njihovim djelima, Allah će reći: 'Idite onima zbog kojih ste radili dobra djela pa pogledajte hoće li vam oni ikakvu nagradu dati.'“ (Sedić, 2004: 34-35) Inače, iz citiranog ajeta da se razaznati

da postoje dva uvjeta da bi djelo bilo primljeno: iskreno vjerovanje da je samo Allah Bog, iz čega proističe da je djelo učinjeno samo iz želje za postizanjem Njegova zadovoljstva, a ne iz nekih drugih pobuda i interesa, i da je u skladu s islamskim, šerijatskim propisima. (Halilović, 2024b: 356)

Munafici

Kur'anski pojam *munafik* / مُنَافِقٌ(dvoličnjak, licemjer) izveden je iz riječi *nifak* / نِفَاقٌ, koja prema El-Isfahaniju, čuvenom jezikoslovcu, znači: ulaženje u djelokrug vjerozakona (šerijata) na jedna vrata, a izlazak iz njega na druga. Dakle, munafik predstavlja sebe drugim ljudima drugačijim nego što je u svojoj stvarnosti; predstavlja se vjernikom, dok u suštini to nije. Jezikom iskazuje vjerovanje, dok u srcu skriva nevjerovanje. Riječ *nifak* (dvoličnjaštvo, licemjerstvo) u osnovi označava tunel koji je iskopan pod zemljom i koji ima dvije rupe, vidljivu i nevidljivu (kao što su to tuneli krtica), zato što munafik svojim riječima formalno ulazi u islam (kao što krtica ulazi u tunel na jedan ulaz), a izlazi iz njega nevjerovanjem koje skriva u srcu. Kao što je taj tunel ispunjen tamom, tako je i život munafika obavijen i ispunjen tamom! U časnom Kur'anu se na mnogo mjesta govori o munaficima, na nekih dvije stotine mjesta. Čitava jedna kur'anska sura, El-Munafikun, koja je objavljena u Medini i ima jedanaest ajeta, nazvana je po munaficima. Objavljena je povodom munafika u Medini koji su ometali Allahovog Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem. U velikom broju ajeta sure Et-Tevbe govori se o munaficima. Iznesene su njihove karakterne osobine i ukazano na njihovu podmuklost i opasnost po islam i muslimansku zajednicu. Zbog toga se ta sura u tefsirima spominje i kao *El-Fadiha* ili *Ona koja sramoti,* s obzirom da ih je razotkrila i ukazala na njihovo štetno ponašanje. Zanimljivo je da se riječ munafik u ovom obliku, odnosno u jednini, ne navodi u časnom Kur'anu, a što bi moglo aludirati na zaključak da je ova kategorija ljudi u većem broju prisutna u svakoj ljudskoj zajednici i da njihova prava prijetnja dolazi zbog toga što ih ima više. Toliki broj ajeta i posebna sura koji govore o toj vrsti ljudi ima za cilj skretanje pažnje vjernicima da budu oprezni jer je u pitanju izuzetno opasna skupina ljudi. (El-

Isfahani, 2012: 1079; Halilović, 2024a: 61; Halilović, 2024b: 69; Halilović, 2024c: 113; El-Gazali, 2021: 53; El-Kahtani, 2005)

Također, smatramo da bi jedno od značenja riječi munafik (مُنَافِقٌ), s obzirom na njenu etimologiju (*nefeka* / نَفَقَةٌ: trošak, rashod, izdatak, izdržavanje, nafaka) i značenje recipročnosti treće vrste glagola u arapskom jeziku iz koje je izveden ovaj aktivni particip, tj. *munāfik*, moglo biti „skriveni koristoljubnik.“ Na to značenje su ukazuje u 67. ajetu sure Et-Tevbe kojeg ćemo kasnije analizirati, kao i u hadisu koji bilježi imam Ahmed: „Najteži namazi munaficima (skrivenim koristoljubnicima) su jacija i sabah, a da znaju šta je u njima otišli bi na njih, makar, i puzeći. Da neko od njih zna da će dobiti tetivu od debele ovce ili žlapu između papaka išao bi na svaki…“[31]

Nifak je dvovrstan: *en-nifak el-'akadi* (akaidski) i *en-nifak el-'ameli* (praktični). Prva vrsta se odnosi na vjeru i ubjeđenje. Dakle, munafik ove vrste pred ljudima se predstavlja vjernikom, mada je u suštini nevjernik. U časnom Kur'anu se govori da će se zbog tog nifaka boraviti u najnižoj razini Džehennema (*fi 'd-derki 'l-esfeli mine 'n-nār*)[32], što je strašna prijetnja i upozorenje. Druga vrsta nifaka označava radnje i osobine koje se odnose na munafike, kao što su: laž, varanje, neizvršavanje preuzetih obaveza, bestidnost i slično, čega se svaki vjernik treba čuvati izgradnjom vlastitog ahlaka i duhovnim uzdizanjem. (Halilović, 2024a: 61-62; Okuyan, 1998: 146)

Kroz časni Kur'an nailazimo na sljedeće osobine kojima se opisuju munafici s obzirom na akaidski nifak:

1. Prikazuju se i ponašaju se kao da su vjernici, premda u dubini duša skrivaju kufr. Cilj im je da na taj način zavaraju druge ljude i vjernike. (El-Bekare, 9, 14; En-Nisa, 138, 141, 143; Et-Tevbe, 56, 62)
2. Bolesnih su, sumnjičavih srca i razjedinjenih srca te na Zemlji nered čine. (El-Bekare, 10-11; El-Hašr, 14; Muhammed, 22)
3. Vjernike smatraju bezumnim. (El-Bekare, 13)
4. U zabludi su i umjesto vjerovanja odabrali su nevjerovanje. (El-Bekare, 16, 17)

[31] Ahmed.

[32] En-Nisa, 145.

5. Gluhi su, slijepi, nijemi, neiskreni, sumnjaju u istinu i zaboravljaju da ne mogu umaći Allahu. (El-Bekare, 18-20)
6. Prevrtljivi su i kalkulišu ko će biti u boljoj poziciji da im se priklone. Kada vjernici pobjeđuju, uz njih su, a kada pobjeđuju nevjernici, uz njih su. Također, skloni su pravdanjima. (En-Nisa, 141, 143; Et-Tevbe, 66)
7. Kada hoće da obave namaz, lijeno se dižu, i to čine samo da bi se prikazali pred drugima. (En-Nisa, 143; Et-Tevbe, 54)
8. Spletkare protiv vjernika, lažu, izbjegavaju borbu na Allahovom putu i kad bi u njoj učestvovali, predstavljali bi samo poteškoću vjernicima, jer bi širili nered i smutnju i izazivali nesigurnost. (Et-Tevbe, 41-47; 49; 74; 77-79; 82-83; 86; El-Munafikun, 1)
9. Odvraćaju vjernike od vjere i udaljavaju ih od Allahovog puta. (Et-Tevbe, 48; El-Hašr, 16)
10. Tužni kada se nešto lijepo dogodi Allahovome Poslaniku, sallallahu alejhi ve sellem. Skloni su izrugivanju Allaha, Njegova Poslanika i Njegovih ajeta. (Et-Tevbe, 50; 65; El-Munafikun, 5)
11. Ono što tobože potroše na Allahovom putu neće im biti primljeno. (Et-Tevbe, 53-54)
12. Ne treba se zanositi njihovim vanjskim izgledom, jer Allah želi da ih još za života na ovom svijetu kazni njihovom imovinom i djecom te da umru kao nevjernici. Oni su, s obzirom na vanjštinu, poput šupljih balvana. (Et-Tevbe, 55; 85; El-Munafikun, 4)
13. Plašljivi su, kukavice i škrtare. Plaše se vjernika više nego Allaha, zato što se plaše gubitka dunjaluka i zato što su nerazumi i nevjernici u Allaha. Munafici u vrijeme Allahova Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, plašili su se da bi mogla biti objavljena sura koja će ih razotkriti. Također, objavljene sure povećavale bi im sumnju i nifak. (Et-Tevbe, 56, 57; 64; 75-76; 125; El-Hašr, 13; El-Ahzab, 19)
14. Prigovaraju Allahovom Poslaniku, sallallahu alejhi ve sellem, zbog raspodjele zekata i vrijeđaju ga.

Zadovoljni su samo u slučaju da im se dadne. (Et-Tevbe, 58; 61)

15. Boravit će u vječnoj džehennemskoj vatri, na njenom dnu, zajedno s nevjernicima; pravi su nevjernici i pogan, slični jedni drugima kao i davnašnjim narodima koji su uništeni. (Et-Tevbe, 67-70; 86-88; 95; En-Nisa, 140, 145)
16. Uzvišeni Allah im neće oprostiti, pa čak i da Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, zamoli da im bude oprošteno. (Et-Tevbe, 80; El-Munafikun, 6)
17. Uzvišeni Allah je Svom Poslaniku, sallallahu alejhi ve sellem, zabranio da klanja dženaza-namaz nekom od munafika kada umru. (Et-Tevbe, 84)
18. Munafici iz redova beduina su gori od munafika iz urbanih područja. (Et-Tevbe, 97, 101)
19. Čak i neko zdanje kao što je džamija, a koje izgrade munafici, uzrokovat će nanošenje štete. (Et-Tevbe, 110)
20. Munafici ni u iskušenju ne uzimaju potrebne pouke i ne podržavaju Allahova Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, ashabe i vjernike. (Et-Tevbe, 126-127; El-Munafikun, 7-8)
21. Munafici su prijatelji sljedbenicima Knjige koji ne vjeruju i slični su šejtanu koji čovjeka nagovora na nevjerstvo. Prijatelji su i nevjernika, uzimaju ih za zaštitnike i kod njih traže čast. (El-Hašr, 11, 14, 16; En-Nisa, 139)
22. U vrijeme Allahova Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, nisu htjeli da mu dođu i zamole ga da za njih zatraži oprosta od Uzvišenog Allaha. (El-Munafikun, 5)
23. Munacifi su sušta suprotnost vjernicima. Vjernici traže da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvraćaju, i namaz obavljaju i zekat daju, i Allahu i Poslaniku Njegovu se pokoravaju (Et-Tevbe, 71), dok munafici traže da se čine nevaljala djela, a odvraćaju od dobrih, i ruke su im stisnute, zaboravljaju Allaha, pa je i On njih zaboravio. (Et-Tevbe, 67)

Iz kur'anskog *in extenso* opisa munafika, možemo zaključiti da posjeduju svojstva koja su identična svojstvima nevjernika. Munafici su, međutim, opasniji od nevjernika, zato što se prikazuju

i ponašaju kao da su vjernici, dočim su im srca ispunjena nevjerom i netrepljivošću prema vjernicima. Pored spomenutih kvalifikacija, vjerovatno postoje i neke druge, njima slične, koje nismo spomenuli.

OPIS NEVJERNIKA, KRIVOVJERNIKA I MNOGOBOŽACA KROZ KUR'ANSKI TEKST

Kada je riječ o nevjernicima ili krivovjernicima te mnogobošcima, oni su kroz kur'anski tekst opisani na sljedeći način:

Ne mare za opomenu

Prva osobina ateista koji neće da vjeruju jeste nemar spram opomene. Naime, nakon što je došao opis pravih i bogobojaznih vjernika u prvih pet ajeta sure El-Bekare, dolazi opis ateista koji negiraju i poriču istinitost Kur'ana i onoga što dostavljaju Božiji vjerovjesnici, čiji je pečat i kruna Muhammed, sallallahu alejhi ve sellem. Njihova bitka odlika je inat, prkos i tvrdoglavo ustrajavanje u grijehu, čime zaslužuju da im se srca i uši zapečate, a pred oči postavi koprena, što ne dopušta da vide istinu i prepoznaju Pravi put. (Halilović, 2024a: 57) Budući da se u prvih pet ajeta sure El-Bekare govori o pravim vjernicima i njihovim osobinama, može se zaključiti da se ovdje govori o pravim nevjernicima, ateistima koji ne žele da vjeruju i koji ne dopuštaju da im se predstavi i objasni vjera, koje svaki spomen vjere iritira. Rekli bismo da je riječ o „zakletim neprijateljima vjere.“

Srca, oči i uši su im zapečaćeni

U 7. ajetu sure El-Bekare stoji: „Allah je zapečatio srca njihova i uši njihove, a pred očima njihovim je koprena; njih čeka patnja golema.“ Zbog zapečaćenosti srca, očiju i ušiju, ne mogu pojmiti, vidjeti i čuti istinu.

I sljedeći ajeti govori o zapečaćenosti srca i njihovoj nemogućnosti da shvate istinu: Et-Tevbe, 93; Muhammed, 24; Fussilet, 5, El-Isra, 46; El-En'am, 25; El-A'raf, 129; El-Hadždž, 46.

Srca su im otvrdnula i okamenila

Njihova srca su otvrdnula i postala okrutna poput kamena, pa na njih ne mogu djelovati savjeti. Razlog okrutnosti njihovih srca jeste ustrajavanje u grijehu. (Halilović, 2024a: 88)

Ajeti u kojima se govori o okamenjenim srcima nevjernika su sljedeći: El-Bekare, 74; El-Maide, 13; El-En'am, 25; Ez-Zumer, 22.

U časnom Kur'anu se i sljedbenici Knjige koji nisu vjerovali i koji su ubijali svoje vjerovjesnike opisuju kao oni čija su srca okorjela: „Ali zato što su zavjet prekršili i što u Allahove dokaze nisu povjerovali, što su ni krive ni dužne vjerovjesnike ubijali i što su govorili: 'Naša su srca okorjela' – Allah im je, zbog nevjerovanja, njihova srca zapečatio, pa ih je samo malo vjerovalo.“ (En-Nisa, 155)

Slijepi, nijemi i gluhi su

Oni nevjernici koji ne žele da čuju istinu i da povjeruju u ajetima se opisuju slijepima, nijemima i gluhim. (El-Bekare, 18, 171; Junus, 42-43; El-En'am, 25; En-Neml, 80)

Nemarni su gori od stoke

Uzvišeni Allah kaže: „Mi smo za Džehennem mnoge džine i ljude stvorili; oni srca imaju - a njima ne shvataju, oni oči imaju - a njima ne vide, oni uši imaju - a njima ne čuju; oni su kao stoka, čak i gori - oni su zaista nemarni.“ (El-A'raf, 179)

Poput mrtvaca su

Uzvišeni Allah kaže: „I ne možeš mrtve dozvati ni gluhe dovikati kada se leđima okrenu.“ (En-Neml, 80) Kao što se mrtva osoba ne može dozvati, tako se ni nevjernici koji ne žele da vjeruju ne mogu dozvati.

Odvraćaju druge od Kur'ana

Uzvišeni Allah kaže: „Oni koji ne vjeruju govore: 'Ne slušajte ovaj Kur'an, nego pravite buku da biste ga nadvikali!'“ (Fussilet, 26)

Oholi su i arogantni

Oholost je veliki grijeh. Allahov Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, je rekao da u Džennet neće ući onaj ko u srcu bude imao i trun oholosti. (El-Munziri, 2008: 50; Sedić, 2004: 119) Oholost se u hadisu definiše kao neprihvatanje istine, viđenje sebe boljim i većim od drugih te omalovažavanje drugih.[33] Oholost je najveći pokazatelj nevjerstva. Kada se ispita historija poslanika i vjerovjesnika, lahko se zaključi da su najveća prepreka poslanicima i vjerovjesnicima u borbi između vjere i nevjere bili ljudi koji su bili zarobljeni u svojoj oholosti. (Okuyan, 1998: 142) Ta osobina je upropastila Iblisa i udaljila ga iz Allahove blizine (El-A'raf, 13); navela faraona da sebi pripiše božanstvenost (En-Nazi'at, 24); potakla uglednike Nuhova naroda da mu se suprotstave (Hud, 27); zavela Ebu Džehla. O oholosti Iblisa govori se u sljedećim ajetima: El-Bekare, 34; El-A'raf, 11; El-Hidžr, 31; Sad, 74. O oholosti Nuhova naroda govori se u sljedećim ajetima: Hud, 27; Eš-Šu'ara, 111; Nuh, 7. O oholosti Ada govori se u 15. ajetu sure Fussilet. O oholosti Semuda govori se u 75. i 76. ajetu sure El-A'raf. O oholosti faraona govori se u sljedećim ajetima: El-A'raf, 146; El-Mu'minun, 45; El-Kasas, 38-39; En-Nazi'at, 24. O oholosti Velida b. Mugire, mušrika koji se suprotstavio poslaniku Muhammedu, sallallahu alejhi ve sellem, govori se u suri El-Mudessir (11-26). O oholosti se općenito govori u sljedećim ajetima: Lukman, 18-19; Es-Saffat, 35; Ez-Zumer, 59-60, 72; El-Mu'min, 27, 35, 56; El-Ahkaf, 20; El-Džasije, 8. (Okuyan, 1998: 143; Eš-Ša'ravi, 2006; Ibn Abbas, 2007: 249-250)

Skloni su izrugivanju

Nesumnjivo je da će ohole osobe biti sklone izrugivanju. Nevjernici su, vidjevši sebe boljim, ponižavali poslanike, vjerovjesnike i vjernike, kinjili ih, oholeći se nad njima, prezirali ih i izvrgavali ruglu. O tome se govori u sljedećim kur'anskim ajetima: Hud, 27; Furkan, 41; El-Enbija, 2; El-Mu'minun, 110; Eš-Šu'ara, 5.

Časni Kur'an jasno kaže da su oni koji vjeru koriste kao sredstvo zabave i igre zavedeni životom na ovom svijet, da neće

[33] Ebu Davud (وَلَكِنَّ الْكِبْرَ مَنْ بَطِرَ الْحَقَّ، وَغَمَطَ النَّاسَ)

biti spašeni i da su oni koji imaju te karakteristike nevjernici. (El-En'am, 70; El-A'raf, 50-51) Nevjernici su se izrugivali poslanicima: „Kad te vide, rugaju ti se: 'Je li ovo onaj kojeg je Allah kao poslanika poslao?'“ (El-Furkan, 41) te vjernicima: „Nevjernici se smiju onima koji vjeruju; kada pored njih prolaze, jedni drugima namiguju, a kada se porodicama svojim vraćaju, šale zbijajući vraćaju se; kada ih vide, onda govore: 'Ovi su, doista, zalutali!'“ (El-Mutaffifun, 29-32)

Prihvataju i vjeruju u ono što žele, a ne vjeruju i ne prihvataju ono što ne žele

Za one koji parčaju vjeru i prihvataju nešto od nje, a nešto negiraju, časni Kur'an kaže da su nevjernici. (Okuyan, 1998: 143) O takvima se časni Kur'an izražava na sljedeći način: „Oni koji u Allaha i poslanike Njegove ne vjeruju i žele da između Allaha i poslanika Njegovih u vjerovanju naprave razliku, i govore: 'U neke vjerujemo, a u neke ne vjerujemo', i žele da između toga nekakav stav zauzmu – oni su zbilja pravi nevjernici; a Mi smo nevjernicima pripremili sramnu patnju.“ (En-Nisa, 150-151; vidi i: El-Bekare, 85; El-En'am, 159)

Skloni su raspravi i prepirki bez posjedovanja potrebnih kvalifikacija

U časnom Kur'anu stoji:

„Kako ne vidite da vam je Allah omogućio da se koristite svim onim što postoji na nebesima i na Zemlji i da vas darežljivo obasipa milošću Svojom, i vidljivom i nevidljivom? A ima ljudi koji raspravljaju o Allahu bez ikakva znanja, bez ikakve upute i bez knjige svjetilje.“ (Lukman, 20)

„Ima onih koji dolaze da te slušaju, ali Mi smo na srca njihova zastore stavili, da Kur'an ne bi razumjeli, i gluhim ih učinili, pa i ako bi sve dokaze vidjeli, opet u njih ne bi povjerovali. A kada ti dolaze da se s tobom raspravljaju, govore oni koji ne vjeruju: 'To su samo izmišljotine naroda davnašnjih!'“ (El-En'am, 25)

Ubejj b. Halef, koji je zaboravio način na koji je stvoren, negirao ponovno proživljenje i raspravljao s Poslanikom, sallallahu

alejhi ve sellem, pitajući ga ko će oživjeti istruhle kosti[34], bio je jedan od onih koji spadaju u ovu skupinu. Osim toga, Nadr b. Haris, koji je otišao u Iran i naučio priče o Isfendijaru i Kisri i pokušao da njima zavede ljude oko Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, također se smatra jednim iz te skupine. Naravno, raspravljanje s iskrenom namjerom o istini preko istraživanja, pozitivna razmjena ideja i insistiranje na otkrivanju istine ne mogu se smatrati karakteristikama bogohulne rasprave. (Okuyan, 1998: 144)

Poriču i negiraju istinu

Nevjernici su se uvijek okretali od svih istina koje je Allah preko Svojih poslanika slao i poricali ih. Posebno se istuču nevjernici koji su poricali stine koje je donio naš Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, nazivajući ih „izmišljotinama naroda davnašnjih“ (El-En'am, 25; El-Enfal, 31; En-Nahl, 24; El-Furkan, 5; El-Kalem, 15), očitim sihirom ili vradžbinom (El-En'am, 7), lažima i neistinama (El-Ahkaf, 11) ili riječima pjesnika ili proroka (El-Hakka, 41-42). Bilo je i onih koji su mudžize i ajete poricali, bez da su ih kvalificirali spomenutim kvalifikacijama (El-En'am, 4-5; Eš-Šu'ara, 5). Te negativne atribute nevjernici su prispodobljavali svim poslanicima (El-Hadždž, 42-44; Kaf, 12-14).

Uzeli su strast sebi za boga

Uzvišeni Allah kaže: „Reci ti Meni ko će uputiti onoga koji je strast svoju za boga svoga uzeo, onoga koga je Allah, znajući ga, u zabludi ostavio i sluh njegov i srce njegovo zapečatio, a pred oči njegove koprenu stavio? Ko će mu, ako neće Allah, na Pravi put ukazati? Zašto se ne urazumite?“ (El-Džasije, 23)[35]

[34] Mudžahid, Ikrime, Urve b. ez-Zubejr, Es-Suddi i Katade vele: „Došao je Ubejj b. Halef Poslaniku, noseći u ruci truhlu kost, mrveći je i rasipajući po zraku, pa je rekao: 'Muhammede, ti tvrdiš da će Allah ovo oživiti?!' Poslanik mu na to reče: 'Da, Uzvišeni Allah će te usmrtiti, potom proživiti, a potom odvesti u Vatru.' Tada su objavljeni ti ajeti iz sure Jasin.“ (Ibn Kesir, 2002: 1162)

[35] O istom govori i 43. ajet sure El-Furkan.

Nevjernici su pomagači i zaštitnici jedni drugima

U 73. ajetu sure El-Enfal stoji da su nevjernici jedni drugima prijatelji, pomagači i zaštitnici (وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ). Također, u časnom Kur'anu stoji i da su vjernici i vjernice jedni drugima prijatelji, pomagači i zaštitnici (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ). Zanimljivo je, međutim, da se za munafike ne kažu da su prijatelji i zaštitnici jedni drugima (أَوْلِيَاءُ), budući da munafik gleda samo vlastiti i individualni interes. Dakle, spreman je izdati i sebi bliskog zbog vlastitog interesa. Časni Kur'an u 67. ajetu sure Et-Tevbe za munafike i munafikinje kaže samo da su slični jedni drugima (الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ).

Nevjernici gube nadu u milost, pomoć i olakšanje od Uzvišenog Allaha

U 87. ajetu sure Jusuf stoji: „Zaista nadu u Allahovu milost, pomoć i olakšanje (رَوْحٌ) gubi samo narod koji ne vjeruje.“

NEKI DRUGI KUR'ANSKI KONCEPTI KOJI SU U KORELACIJI S KONCEPTOM *KUFRA*

Koncept *kufra* predstavlja centralni koncept časnog Kur'ana koji fungira kao kohezivni faktor svih negativnih vrijednosti, bilo onih koje se odnose na neispravna vjerovanja bilo na nepoželjna i ogavna ponašanja. Zapravo, taj koncept je temelj svih negativnih i nepoželjnih kvaliteta. Čini se da ova činjenica implicira da pravu prirodu kufra shvatamo tek kada prepoznamo prirodu elemenata koji ga sačinjavaju. (Izutsu, 2013) Te elemente ili koncepte koji se u časnom Kur'anu navode paralelno s konceptom kufra spomenut ćemo u ovom odjeljku.

Fisk – fusuk (فِسْقٌ - فُسُوقٌ)

Osnovno značenje tog koncepta jeste „izlazak iz okvira pokornosti“, dakle, „nepokoravanje Allahu i Njegovim imperativima.“ (Izutsu, 2013) Nevjernik je osoba koja je permenentno izvan okvira pokornosti Uzvišenom Allahu i koja je čvrsto odlučila raditi zlo do samoga kraja (Rahman, 2011: 74), dok je prijestupnik ona osoba koja nije nužno nevjernik. Vjernik griješenjem trenutačno izlazi iz okvira pokornosti i tako postaje

prijestupnik, ali se kaje i ponovo vraća u spomenute okvire. Također, vjernik napušta okvire pokornosti zbog trenutačne slabosti, ali ne zbog potpune ravnodušnosti prema tom pitanju. U sljedećim ajetima, ovaj koncept, kojim se kvalifikuju nevjernici, munafici i Iblis, koristi se kao antonim koncepta „iman/vjera“, a kao što su sljedeći: El-Bekare, 99; Alu Imran, 82, 110; Et-Tevbe, 84, 99; El-Maide, 25, 81; Et-Tevbe, 24, 67, 96; El-A'raf, 102; El-Kehf, 50; El-Hadid, 16, 26; El-Hašr, 19. U ovim ajetima nevjernici, munafici i Iblis se nazivaju „fasicima“, tj. onima koji kontinuirano žive izvan granica pokornosti Uzvišenom Allahu. Međutim, kada se ovaj pojam dovodi u vezu s vjernicima, kada ima značenje trenutačnog napuštanja onog naređenog, odnosno grijeha, onda se ne upotrebljava particip aktivni, već glagolska imenica, zato što particip aktivni ukazuje na to da je taj pojam postao karakterna osobina i da je srastao s akterom, dok glagolska imenica ne ukazuje na to. U nekim ajetima „fisk“ ili glagoska imenica označava ogavan grijeh, kao što je jedenje onoga pri čijem klanju nije spomenuto Allahovo ime (El-En'am, 121), nanošenje štete pisarima i svjedocima pri sklapanju poslovnog ili kupoprodajnog ugovora te pozajmice (El-Bekare, 282), objeda i optuživanje čestitih žena da su počinile nemoral i nedovođenje četiri svjedoka (En-Nur, 4).

Zanimljivo je da Uzvišeni Allah u 19. ajetu sure El-Hašr govori o onima koji su zaboravili na Njega da su *fasici*. To ukazuje na veličinu grijeha zaborava na Uzvišenog Allaha, zato što neminovno vodi u *kufr*, budući da zaborav na Njega vodi *gafletu* (*nemar*), a nemar zapostavljanju i zaboravljanju Njegovih naredbi i zabrana. (El-Gazali, 2021: 52) Iz toga možemo zaključiti i da zikr vodi jačanju imana.

Lutov narod je činio veliki i ogavni grijeh sodomije, veliki grijeh koji vodi u kufr i Džehennem. Uzvišeni Allah ih u 34. ajetu sure El-Ankebut naziva „fasicima.“ S tim u vezi, da bismo naglasili ogavnost i veličinu tog grijeha, spomenimo kako Uzvišeni u 36. ajetu iste sure govori o Šu'ajbovom narodu i naziva ih „mufsidima“, odonosno „onima koji nered čine.“ Oni su nered činili tako što su na kantaru i litru zakidali. Prema tome, iako su oba ta naroda bila nevjernička, ogavnost grijeha prvih doveo ih je do toga da budu okarakterisani „fasicima“, zato što sodomija brže približava kufru nego zakidanje na kantaru i litru.

Zaključimo kako grijesi, posebno oni ogavni, vode u neverovanje i nagrizaju iman. Stoga, potrebno je izbjegavati sve grijehe, zato što štete imanu.

Fudžur (فُجُورٌ)

Iako pojam *fadžir* / فَاجِرٌ nužno ne označava osobu koja ne vjeruje, kroz časni Kur'an javlja se kao njezino neodvojivo svojstvo. Predmetni pojam označava osobu koja je skrenula s pravog puta i koja radi nešto što je jako nedolično. Ne radi se, dakle, o običnom grijehu i posrnuću, već o grijehu koji može rezultirati nevjerovanjem ili koji je neodvojivo svojstvo nevjernika. Naprimjer, u suri El-Kijame, od 3. do 5. ajeta, stoji: „Zar čovjek misli da kosti njegove nećemo sakupiti? Hoćemo, Mi možemo stvoriti jagodice prsta njegovih ponovo. Ali, čovjek hoće dok je živ *da griješi* (*ar. li jefdžure*).“ U 7. ajetu sure El-Mutaffifun stoji da je *knjiga teških grešnika (fudždžār) u Sidždžinu.* Sura govori o onima koji zakidaju pri mjerenju na litru i kantaru zato što ne razmišljaju o tome da će biti proživljeni i što su poricali dan proživljenja. Kao što se navodi u tefsirima, riječ je o Šuajbovom narodu koji je uništen zbog nevjerovanja i teških grijeha koji su činili, od kojih je bilo i zakidanje na vagi. *Sidždžin* koji se spominje u ajetu jeste vječiti zatvor i bolna kazna. Ova riječ istovremeno označava tjeskobu i nizak položaj, najniži stepen u kakav će u Džehennemu dospjeti teški grešnici i prijestupnici. (Ibn Kesir, 2002: 1533) U suri Eš-Šems stoji da je Gospodar čovjeku usadio u psihu shvatljivost puta dobra i puta grijeha (*fudžūr*). U suri Nuh, u 26. i 27. ajetu, stoji: „I Nuh reče: 'Gospodaru moj, ne ostavi na Zemlji nijednog nevjernika, jer, ako ih ostaviš, oni će robove Tvoje u zabludu zavoditi i samo će *grešnika* (*ar. fādžiren*) i nevjernika rađati!'“ U 42. ajetu sure Abese stanovnici Džehennema su opisani kao *fedžere.* U suri El-Infitar stoji da će *teški grešnici* (*ar. fudždžār*) zauvijek ostati u Džehennemu. U istoj suri stoji da će *čestiti* (*ar. ebrār*) zasigurno ući u Dženet. Dakle, pojam *fudžūr* je antonim pojma *birr* (*najveće dobročinstvo*), koji je u ajetu opisan kao: „Nije dobročinstvo (*birr*) u tome da okrećete lica svoja prema istoku i zapadu, nego su dobročinitelji oni koji vjeruju u Allaha, u drugi svijet, u meleke, u knjige, u vjerovjesnike, te oni koji od imetka, iako im je drag, daju rođacima i siročadi, siromasima i putnicima

namjernicima, prosjacima, i za otkup iz ropstva, oni koji namaz obavljaju i zekat daju, i koji obavezu svoju, kada je preuzmu, ispunjavaju, te oni koji su strpljivi u neimaštini i u bolesti, i za vrijeme borbe. To su oni koji su iskreni i oni koji se Allaha boje.“ (El-Bekare, 177) Uzevši u obzir i činjenicu da se pojmovi *fudžūr* i *fādžir* javlja u mekanskim surama, koje su posvećene vjerovanju, sadrže kazivanja o vjerovjesnicima i minulim narodima i prijetnje nevjernicima (Karić, 1995: 136-140), te 177. ajet sure El-Bekare, možemo zaključiti da se pod tim pojmovima podrazumijevaju veliki i teški grijesi koji izvode iz vjere i koji su odlika nevjernika, budući da se Objava u to vrijeme obraćala nevjernicima Mekke. Musliman može počiniti takav grijeh, ali njegovim činjenjem neće izaći iz okvira vjere sve dok ga ne ohalali. No, ne zaboravimo činjenicu da učestalo činjenje takvih grijeha umrtvi srce i utrne svjetlo imana u njemu. Imam Ebu Hanifa u svom traktatu o postulatima islamske vjere kaže: وَالصَّلاَةُ خَلفَ كُلِّ برٍّ وَفاَجِرٍ مِنَ المُؤْمِنِينَ جَائِزَةٌ: „Dozvoljeno je obaviti namaz za svakim predvodnikom ako je vjernik, bio on dobar ili grešan.“ (Silajdžić i Beglerović, 2016: 104, 111) Kao što se vidi, i spomenuti imam koristi predmetni pojam za imenovanje (teških) grešnika i počinioca (ogavnih i velikih) grijeha.

Zulm / zulum (ظُلْمٌ)

Koncept *zulma*, s obzirom na jezičko značenje, obuhvata sve nepravedne radnje, zakidanje drugih za njihova prava, stavljanje nečega na mjesto koje mu ne pripada, prelaženje zacrtanih granica i sl. U tom značenju i u našem jeziku fungira pojam *zulum.* To je koncept koji unutar kur'anskoga teksta zauzima važno mjesto. Predstavlja jedan od najvažnijih kur'anskih koncepata s negativnim konotacijama. (Kara, 2016: 100) Uzvišeni Allah Sebi eksplicite odriče *zulm*, i to u apsolutnom smislu. Naime, Uzvišeni u suri En-Nisa, u 49. ajetu, kaže: بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَآءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا: „Međutim, Allah oslobađa od grijeha onoga koga On hoće, i nikome se neće, *ni koliko jedan „fetīl“* nepravda učiniti.“ „Fetīl“ (فتيل) predstavlja končić koji se može uočiti na datulinoj košpici, a nalazi se preko sredine, tačnije u njenom udubljenju. Ajet je u kontekstu Allahove apsloutne pravednosti. Kada govori o ljudskim grijesima i polaganju računa za iste, Allah kaže da nikome neće biti učinjena

nepravda pa ni koliko je težina ovog končića koji se nalazi u udubljenju košpice. Isto tako, Uzvišeni Allah jasno kaže: „Ja nisam prema robovima Svojim nepravičan.“ (Kaf, 29) Uviđa se da se ovaj koncept, kada se dovodi u vezu s Njim, koristi u kontekstu polaganja računa na Sudnjem danu.[36] (Isutzu, 2013)

U vezi ljudi, ovaj koncept označava prelaženje Allahovih granica, činjenje grijeha i zabranjenog. O tome se govori u sljedećim ajetima: El-Bekare, 35, 229, 231; Alu 'Imran, 117; Jusuf, 17[37]; En-Nisa, 160-161; El-Maide, 38; Et-Talak, 1.

Kada je u pitanju ulaženja u posjed i prava drugih, u kontekstu govora o predmetnom konceptu, zanimljivo je da je mnogobožački narod kojem je bio poslan Ibrahim, alejhisselam, nazvao „zalimom“ onoga ko im je porazbijao njihove idole. (El-Enbija, 58-59)[38]

U kontekstu zulma kao zalaženja u prava drugih, poznato je da je ispovijedanje tevhida dug prema Allahu i Njegovo pravo kod robova. Zbog toga se širk u časnom Kur'anu naziva „ogromnim zulmom.“ Jer, Allahovo pravo da Mu se ispovijeda tevhid je najveće pravo, pa je, shodno tome, kršenje tog prava najveći oblik nepravde! U 13. ajetu sure Lukman stoji: „Ne smatraj druge Allahu ravnim, širk je, zaista, golem zulm!“

Sumirajmo, *zulm* se u časnom Kur'anu javlja u tri značenja:

1. *Zulm prema Uzvišenom Allahu:* najveći oblik oblik zuluma jesu kufr i širk.[39] U vezi širka i njegove veličine i

[36] Allahova apsolutna pravednost i nenaošenje nepravde se potcrtavaju i u sljedećim ajetima: El-Bekare, 281; El-Enfal, 51; Hud, 117; Gafir, 17; El-En'am, 131.

[37] U ovom ajetu se govori o kazni koju su Egipćani primjenjivali za kradljivca. Kradljivac je nazvan „zalimom“, zato što uzima ono što nije njegovo, dakle, oduzimanje ljudima njihovo pravo.

[38] Glede korištenja konecpta *zulma* kao nanošenja nepravde drugih su i ajeti: El-Hadždž, 39-40; El-En'am, 10, 52.

[39] Pogledaj: El-Enfal, 54; Lukman, 13. Također, u 29. ajetu sure Er-Rum, Uzvišeni kaže: „Ali, *nevjernici* (ar. *zalimun*) lahkomisleno slijede strasti svoje.“ Dakle, i u ovom ajetu se nevjernici imenuju zalimima, jer nanose *zulm* sebi, tako što ne vjeruju u Gospodara, ili Mu nekog pripisuju ravnim.
Uzvišeni Allah kaže: „I stanovnici Dženneta će stanovnike Vatre dozivati: Mi smo našli da je istinito ono što nam je Gospodar naš obećao, da li ste i vi našli da je istinito ono što je vama Gospodar vaš obećao? - Jesmo! - odgovorit će. A onda će jedan glasnik među njima viknuti: 'Neka Allahovo prokletstvo ostane nad

opasnosti, u ajetu stoji: „Allah, doista, neće oprostiti da se Njemu išta ravnim pridružuje, a oprostit će sve mimo toga kome On hoće! A onaj ko drugog Allahu pridružuje, on čini potvoru i grijeh veliki!“ (En-Nisa, 48)

2. *Zulm prema ljudima:* riječ je o nepravdi i zakidanju drugih za prava koja im pripadaju.
3. *Zulm prema sebi:* Uzvišeni Allah govori o tome da ljudi sebi nanose zulum griješenjem. (Fatir, 32). Zapravo, svaki grijeh, bez obzira da li bio prema Allahu, drugim ljudima ili sebi, predstavlja nanošenje zuluma sebi, zato što grijeh osobu vodi u propast. (El-Dževzijje, 1996) Oni koji se ne pokaju za grijehe, također čine sebi zulum.[40] Zanimljivo je da se u ajetima koji govore o čovjekovom nanošenju zuluma samome sebi, imenica čovjek uvijek koristi u pluralu (*en-nās*), a ne u singularu. Iz ovoga se može shvatiti da je čovjekova samookrutnost posjeduje socijalne reperkusije; čovjek i društvo su međusobno uvjetovani i u međusobnom su odnošaju. Grijesi društva utiču na individuu, ali i grijesi individue utiču na njeno socijalno okruženje. (Kara, 2016: 101; 163; Öztürk, 2012)

Zulma se, bez obzira o kojoj se vrsti radilo, treba čuvati, jer „Allah ne voli zalime“ (Alu Imran, 57, 140) i zato što „zalimi neće uspjeti.“ (El-En'am, 21)

U časnom Kur'anu postoje i neki drugi koncepti koji su u korelaciji sa koneptom zulma, poput:

1. *tugjān* (طُغْيَانٌ)

Odnosi se na prelaženje granica i svake mjere, osionost, obijest, prkos, aroganciju, neobuzdanost i sl. Iz istog korijena potiče i pojam *tagut* (lažno božanstvo, idol, kumir). Faraon je osoba koja se u časnom Kur'anu najčešće opisuje tim pridjevom. (Taha, 24, 43, 45; En-Nazi'at, 17; El-Fedžr, 11) *À propos* čovjeka kao ljudskog bića, predmetni koncept se koristi za atribuiranje

zalimima, koji su od Allahova puta odvraćali i nastojali da ga iskrive, i koji u ahiret nisu vjerovali!" (El-A'raf, 44-45) Vidimo da je i ovdje za *kafire* upotrebljen naziv *zalimi*.

[40] وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ/ “A oni koji se ne pokaju - sami sebi čine nepravdu.“ (El-Hudžurat, 11)

osoba koje se zbog materijalnih dobara osjete neovisnim i obijesnim (El-Alek, 6-7). S obzirom na navedeno, možemo zaključiti da je osjećaj samodovoljnosti i neovisnosti ono što čovjeka može dovesti u situaciju da se čak i zaboži! U tefsirima se navodi da je faraon rekao „Ja sam vaš vrhovni gospodar“ (En-Nazi'at, 24) zato što je bio vrlo imućan i što ga je dugo služilo zdravlje, te da je proživio četiristo mjeseci a da nije imao ni glavobolje niti da se preznojio. Da ga je migrena držala samo sahat, ne bi mu ta misao naumpala. Dakle, iskušenja vjernika podsjećaju da je ovisno biće i da ima potrebu za božanskom podrškom. Kada to rob uoči, onda zastaje kod postavljenih granica. (El-Iskenderi, 2000: 233)

2. *mu'tedin* (مُعْتَدٍ)

Kroz kur'anski tekst, ovaj koncept označava onu osobu koja je sklona nasilju i ne poznaje granice, uzurpatora tuđih prava, drznika i bundžiju koji ustaje protiv Allahovih normi, onoga koji bezočno gazi sve kako bi došao do vlastite koristi, koji pruža ruku prema nedozvoljenome i sl. U suri Kaf (24-25) govori se da će takvi završiti u Džehennemu, dok se u 190. ajetu sure El-Bekare spominje da ih Allah ne voli. U časnom Kur'anu, predmetnim konceptom se opisuju mušrici (Et-Tevbe, 10; El-Kalem, 12) i navodi se da takvi poriču Sudnji dan (El-Mutaffifun, 12-13), u lažu poslanike ugone pa im zbog toga Allah pečati srca (Junus, 74), te da su prokleti (El-Maide, 78). (Isutzu, 2013; Kara, 2016: 168).

No, prelaženje granica nije vezano samo za nedozvoljeno, dapače, sljedeći, 87. ajeti sure El-Maide, nam poručuje: „Vjernici, ne uskraćujte sebi lijepe stvari koje vam je Allah dozvolio, samo ne prelazite mjeru, jer Allah ne voli one koji pretjeruju.“ Dakle, vjernici se upozoravaju da ne prelaze granice, zato što Allah takve ne vole. Prema ajetu, prelaženje granica može biti i kada sebi uskraćujemo ono što se dozvoljeno, pa se tako dovedemo u opasnost. Ajetom se zabranjuje kruti asketizam koji šteti čovjeku i koji nalikuje asketizmu nekih nemuslimana. Ajet je objavljen zbog skupine ashaba među kojima su bili Ebu Bekr, Alija, Ibn Mes'ud, Abdullah b. Amr, Ebu Zerr, Salim Mevla Ebi Huzejfe, Mikdad b. Esved, Selman Perzijanac i Ma'kil b. Mukarrin, koji su se jedne prilike okupili u kući Osmana b. Maz'una i dogovorili se da će noću

klanjati, danju postiti i da neće spavati u posteljama. (El-Kurtubi, 2018: 325)

3. *musrif* (مُسْرِفٌ)

Kur'anski koncept *musrif* je u bliskoj vezi sa spomenutim pojmovima, s obzirom na njegovu etimologiju. Naime, tvore zajedničko semantičko polje, budući da označavaju u najgrubljem prelaženje postavljenih granica i prevršavanje mjere u činjenju grijeha. U ajetima, predmetni koncept opisuje one koji bespravno jedu imetke siročadi (En-Nisa, 6), nemilice na nemjestu troše svoje imetke i rasipaju imovinu (El-En'am, 141), nemilice lažu (Gafir, 28), prekomjerno čine grijehe (Ez-Zumer, 53), upražnjavaju protuprirodni blud (El-A'raf, 81), ne rade ništa osim što čine nered i koji nikada ništa ne rade kako treba (Eš-Šu'ara, 150-152), prelaze sve granice u zlu (El-Maide, 32). Također, vjernici se upozoravaju da se ne kiče i ne gizdaju previše kada se odijevaju, jedu i piju te da tako ne prelaze granice i ne pretjeruju (El-A'raf, 31).

Uzvišeni Allah eksplicite kaže da ne voli one koji su *musrifi* (El-En'am, 141), da takve ostavlja u zabludi (Gafir, 34), da će biti kažnjeni (Taha, 127) i da će biti stanovnici Džehennema (Gafir, 43).

Može se zaključiti da se predmetnim konceptom označavaju one osobe koje se ekstremno i bez grižnje savjesti ponašaju. Faraona, Lutov narod i druge osobe koje se kvalifikuju tim konceptom karakterizirali su nemoral i okrutnosti, kako bi ostvarili svoje ciljeve i interese, pa su zbog toga zanemarivali sve granice. Takva ekstravagantna ponašanja su u svrhu zadovoljenja strasti i postizanja ovozemnih dobara. Od čovjeka čine zločinitelja koji uzalud traći život, mijenja vječni ahiret za prolazni dunjaluk te zloupotrebljava znanje i inteligenciju koji su mu dati da bi spoznao istinu i činio dobra djela. (Izutsu, 2013; Kara, 2016) Vjernici se upozoravaju da ne prelaze granice u dozvoljenome, zato što ih to može, korak po korak, odvesti u ono što je zabranjeno i samim tim u propast.

4. *džebbar* (جَبَّارٌ)

Osobe koje sebe smatraju samodostatnima i koje zbog toga kinje druge i nanose im nepravdu u Kur'anu časnom se spominju pod nazivom *džebbar*. U kur'anskom tekstu ovaj se koncpet spominje 10 puta (El-Maide, 22; Hud, 59; Ibrahim, 15; Gafir, 35;

Kaf, 45; Merjem, 14; Merjem, 32; El-Kasas, 19; El-Hašr, 23; Eš-Šu'ara, 130). Ovaj koncept u nekim ajetima prate artributi *'anīd* (uporan, inadžija), *mutekebbir* (arogantan, ohol) i *'asijj* (nepokoran). Također se spominje da je Allah takvima zapečatio srca (Gafir, 35). U 13. i 14. ajetu sure Merjem govori da je Jahja, alejhisselam, bio dobar prema roditeljima i da nije bio *džebbar* i *'asijj*.

SLABOSTI KOJE SU INHERENTNE ČOVJEKU KAO LJUDSKOME BIĆU

Priroda ili narav je ono s čim je čovjek stvoren. U ovom dijelu pažnju ćemo skrenuti na neke negativne značajke čovjeka koje on nosi zapisane u svojoj naravi, dakle s kojima je rođen i koje su mu inherentne te protiv kojih se mora boriti ili koje mora kanalisati i držati u određenim granicama.

1. *Čovjek je slabašno i nejako stvorenje*

Kur'an časni kaže: „Allah želi da vam olakša – a čovjek je stvoren kao nejako biće.“ (En-Nisa, 28) Jako zanimljivo tumačenje predmetnog ajeta iznosi prof. dr. hfz. Safvet Halilović, autor prvog cjelovitog tefsira na bosanskom jeziku kojeg je napisao Bošnjak, koji ćemo parafrazirati u narednim redovima. Naime, ovo je prvo mjesto u Kur'anu časnom gdje se spominje čovjek kao ljudsko biće (ar. *el-insān /* اَلْإِنْسَانُ). Interesantno je da se pri prvom spominjanju čovjeka iznosi upravo ta njegova karakteristika. Određeni član uz pojam *el-insān* ukazuje na to da se odnosi na svakog čovjeka. Dakle, nije nejak samo onaj ko je bolestan ili star, već je to osobina svakog čovjeka. Čovjek je nejako biće i s obzirom na njegovu tjelesnu, fizičku konstrukciju. S medicinskog aspekta, čovjek se sastoji od 12 različitih sistema. Da bi čovjekovo tijelo funkcionisalo, potrebno je da radi 11 od tih 12 sistema (osim reproduktivnog). Reproduktivni sistem je potreban za održavanje i opstanak vrste, ali ne i za opstanak individue. Poremećaj nekog od tih sistema uzrokuje bolest u ljudskom organizmu, dok potpuno zatajenje znači smrt na ovom svijetu. (Halilović, 2024a: 327-328; Halilović, 2012: 91-93; Wilcox, 2007) No, čovjek nije slab samo s obzirom na njegovu fiziološku stranu, već i na psihološku. Naime,

čovjeku je teško kontrolisati i vlastite prohtjeve i vlastiti *nefs.*[41] Čovjeka s lahkoćom slamaju strasti i pada pred iskušenjima. Ukoliko želi uspjeti, čovjek mora da odgoji nefs metodama duhovnog odgoja. (Eš-Šems, 9) Da nije moguće očistiti ga, Gospodar ne bi spominjao da će uspjeti onaj koji ga očisti, tj. odgoji! Stvoritelj, prije govora o tome da će uspjeti onaj ko očisti *nefs,* kaže da mu je put dobra i put zla shvatljivim učinio, (Eš-Šems, 8) što implicira zaključak da je u narav čovjeka položen jedan duhovni predujam za duhovni odgoj. Budući da je čovjek stvoren slabim, a k tome i dvodimenzionalno je biće od tijela i psihe, te slabosti obuhvataju obje te dimenzije. Stvoritelj čovjeka najbolje poznaje njegovu prirodu pa mu je poslao Kur'an časni kao uputu, a u kojem stoji da Allah želi da mu olakša. Dakle, cilj Objave je da olakša čovjeku njegov bremeniti život. Ibn el-Kajjim navodi da je Allah objavio 104 Nebeske Knjige, koje su potom rezimirane u tri velike: Tevrat, Zebur i Indžil. Potom su one rezimirane u jednu, Kur'an. Kur'an je sažet u Fatihi, a Fatiha u ajetu: „Samo Tebe obožavamo i samo od Tebe pomoć molimo.“ Dakle, suštinska poruka svih Nebeskih Knjiga je sadržana u ajetu koji sugerira da je čovjek slabašno biće i da mu je potrebna pomoć. S obzirom na to, cilj kur'anskih propisa i odredbi je da osnaže čovjeka i uzdignu ga iznad toga da bude rob materiji, strasti, idola ili nečeg drugog. Prema tome, na prvom mjestu na kojem se u Kur'anu spominje čovjek, spominje se da je stvoren slabim i nejakim. To se može povezati sa surom El-Asr u kojoj stoji da su svi ljudi na gubitku, osim onih koji vjeruju, dobra djela čine i jedni drugima preporučuju istinu i strpljenje. Shodno tome, to nejako i krhko biće neće biti na gubitku ukoliko prihvati Božiji put, koji je oličen u vjerovanju, činjenju dobrih djela, izdržljivost i potpomaganje u dobru. (Halilović, 2024a: 328)

I u 34. ajetu sure Er-Rum spominje se čovjekova slabost, samo što se naglašava da se radi o fizičkoj slabosti, da je čovjek

[41] Nefs je koncept koji se u Kur'anu spominje stotinu četrdeset puta. U formi množine (nufūs i enfus) navodi se stotinu pedeset pet puta. Ebu Hamid el-Gazali u svome *Iḥja'u* govori o dva dominantna značenja riječi nefs. Pod prvim njezinim značenjem misli se na ukupnu moć srdžbe i strasti u čovjeku. U ovom značenju najčešće je koriste sufije. Ovim značenjem ukazuje se na sveukupna pokuđena svojstva u čovjeku. Zato sufijski autoriteti kažu da se mora boriti protiv nefsa (*mudžāheda*) u cilju njegova obuzdavanja. (Havva, 2003)

stvoren slabim i da starenjem slabi. Dakle, slab je došao na ovaj svijet i slab će s njega otići! Muslimanski učenjaci, kada govore o pokuđenosti oholosti i arogancije, navode baš taj primjer. Naime, zašto da se čovjek oholi kad je u početku bio sićušno sjeme, kad će na kraju postati prljavi leš i kad u međuvremenu u sebi nosi nešto za čim se ne želi okrenuti kad to iz sebe ispusti! (El-Gazali, 2021: 339)

2. *Čovjek je brzoplet i prenagao*

U 37. ajetu sure El-Enbija Uzvišeni Allah kaže da je čovjek stvoren brzopletim. Ta brzopletost je usađena u samu narav čovjeka, rječju, stvoren je naglim. Ta temperamentna osobina čovjeka navodi na nestrpljenje, nepromišljenost, srdžbu, grijehe... Navodi ga da želi da se nečega što prije domogne. Zbog neukroćivanja tog sebi inherentnog svojstva, mnogi ljudi žrtvuju ahiret zarad trenutačnih dunjalučkih dobara. (Kara, 2016: 83) Uzvišeni Allah Svog poslanika Muhammeda, sallallahu alejhi ve sellem, je upozorio na tu negativnu osobinu (Taha, 114), kao i Musaa, alejhisselam (Taha, 83). Brzopletost se kudi u sljedećim ajetima: Junus, 11; Er-Ra'd, 6; En-Nahl, 1; El-Isra, 11, 18; El-Hadždž, 47; En-Neml, 46. (Okuyan, 1998: 147) Užurbanost je, dakle, pokuđena, osim kada su pitanju dobra djela i želja da se udovolji Allahu (Taha, 84). Čovjek tu sklonost ka žurbi, koja je utkana u njegovu prirodu i konstrukciju i koja ga nagna na želju da ostvari sve što mu naumpadne čim mu naumpadne može da stabilizira ukoliko se poveže s Allahom. To će ga smiriti i donijeti mu strpljivost i stamenost. (Qutb, 1999: 31)

3. *Čovjek je malodušan, nestrpljiv, pohlepan i škrt* (helū' / هَلُوعٌ)

U suri El-Me'aridž stoji: „Čovjek je, uistinu, stvoren *malodušan i pohlepan* (ar. *helū'*): kada ga nevolja snađe – brižan je, a kada mu je dobro – nepristupačan je.“ (19-21. ajet) Od Ibn Abbasa, radijallahu anhuma, prenosi se da pojam *helū'* označava malodušnost, nestrpljivost i ogromnu hlepnju za onim što nije uspio postići, dok je Dahhak rekao da se pod tim misli na gramzivost i nezajažljivost. Ahmed prenosi od Ebu Hurejre, radijallahu anhu, hadis u kojem stoji: „Najgore što se može naći kod čovjeka jeste

tvrdičluk uz pohlepu i pretjerani kukavičluk.“[42] Sa'lebe je rekao da naredna dva ajeta objašnjavaju pojam *helū':* brižnost u nevolji i nepristupačnost u dobru. Dakle, čovjek je malodušan, misli samo o sebi i vlasitoj nevolji. Tada je ispunjen samosažaljenjem i obraća se i drugima za pomoć, dočim je nepristupačan kada mu se posreći, i sve to zadržava za sebe. (Asad, 2004) Čovjek tu osobinu koja mu je u narav utkana može duhovježbom otkloniti, zato što je Stvoritelj u narednim ajetima iste sure rekao: „Takvi nisu klanjači koji su u svojim namazima ustrajni, i oni u čijim imecima bude određen dio; za onoga koji prosi i koji ne prosi, i oni koji u onaj svijet budu vjerovali, i oni koji od kazne Allahove budu strahovali, a od kazne Gospodara svoga niko nije siguran. Takvi nisu oni koji stidna mjesta svoja budu čuvali, osim od žena svojih ili od onih koje su u vlasništvu njihovu. Takvi prijekor ne zaslužuju, a oni koji traže izvan toga, oni u grijeh upadaju. Takvi nisu ni oni koji povjerene im amanete budu čuvali i obaveze svoje ispunjavali, a ni oni koji dug svjedočenja svoga budu izvršavali i koji budu namaz revnosno obavljali.“ Revnosnog i posvećenog namaščiju namaz navodi na suzdržljivost od dunjaluka, pa tako ne očajava kada ga zadesi dunjalučko zlo, a niti škrtari njegovim dobrima. On dijeli drugima, strahuje od Allaha, priprema se za smrt, čuva se harama i nemorala, pazi na povjerene mu amanete i ispravno svjedoči. Namaz je, prema tome, temeljni ibadet na kojem opstoji duhovno zdravlje čovjeka. (El-Haseni, 2016a: 331-332; El-Endelusi, 2014: 220)

4. *Čovjek je „džāhil“* (جَاهِلٌ)

Džāhil je pojam kojim se generalno označava ona osoba koja nema znanja ili čija su znanja nedovoljna i nepotpuna, dakle, kao antonim pojma *'ālim – znalac.* Međutim, u Kur'anu časnom, kada se ovaj koncept koristi pri opisu čovjeka, koristi se u smislu bezumne, lahkomislene, netolerantne, neobuzdane, nezauzdane, nevaspitane osobe koja potpada pod emocije i koja se zbog svog nepoznavanja ljepote, dobrote i tolerancije te slijeđenja hirova, strasti i pohota polakomi, barbarski i ekstremno ponaša grubo, nepravedno, neotesano, ne mareći za druge i izvan granica dozvoljenog. U Kur'anu časnom se koristi uglavnom u pluralu. Jusuf, alejhisselam, je, kada su ga žene pokušale navratiti na

[42] Ebu Davud, Ahmed i Bejheki. (شَرُّ مَا فِي رَجُلٍ شُحٌّ هَالِعٌ وَجُبْنٌ خَالِعٌ)

nemoral, zavapio: „Gospodaru moj, draža mi je tamnica od ovoga na što me one navraćaju. I ako Ti ne odvratiš od mene lukavstva njihova, ja mogu prema njima naklonost osjetiti i postati od *džāhila.“* (Jusuf, 33) Predmetni koncept u ovom ajetu imenuje onu osobu koja bi zbog strasti i pohota zanemarila istinu, pravdu, dobrotu, ljepotu, te potpala pod njihov uticaj i počinila nemoral. Dakle, označava onu osobu koja bi izgubila samokontrolu i izašla izvan okvira moralnog ponašanja. Shodno tome, koristi se kao antonim pojma *hilm* (s*amokontrola*). (Izutsu, 2013; Izutsu, 2019; Kara, 2006; Öztürk, 2012) U 29. ajetu sure Er-Rum stoji: „Ali, oni koji nepravdu čine (nevjernici) *bez znanja / bezumno (bi gajri 'ilmin)* slijede strasti svoje – a ko će na Pravi put uputiti onoga koga je Allah u zabludi ostavio? – njima neće moći niko u pomoć pritećiˮ.[43] U citiranom ajetu, oni koji nepravdu čine jesu nevjernici, a opisuju se kao ljudi koji se ponašaju bez znanja i bezumno, tj. *džahilski.* Ovdje se lahko uočava semantička povezanost između konecpta *džehl* i sintagme *bi gajri 'ilmin.* S obzirom na vezu ta dva ajeta, da se ustvrditi da je *džāhil* ona osoba koja se bezumno, lahkomisleno, nepravedno i nemarno ponaša, koja, vođena pohotama, ne uzima u obzir moralna načela i norme, kojoj je cilj udovoljiti vlastitim nasladama, koja ne mari za posljedice svojih nemoralnih djela i tome sl. Nevjernici se tako ponašaju zbog svog nevjerovanja. (Kara, 2006)

U 55. ajetu sure En-Nahl stoji: „Zar zbilja sa strašću općite sa muškarcima umjesto sa ženama? Vi ste, uistinu, *džāhili!“ Džāhil* u ovom slučaju označava osobu koja je postala zatočenik strasti i koja čini ogavan grijeh sodomije, uz znanje da se radi o nečemu prezrenom.

U 111. ajetu sure El-En'am stoji: „Kad bismo im meleke poslali, i kad bi im mrtvi progovorili, i kad bismo pred njih očigledno sve dokaze sabrali - oni opet ne bi vjerovali, osim ako bi Allah htio, ali većina njih su *džāhili.“* U 64. ajetu sure Ez-Zumer stoji: „Reci: 'Zar od mene tražite da se nekome drugom, osim Allahu, klanjam, o *džāhili*?!“ U ova dva ajeta koncept *džāhili* odnosi se na nevjernike.

Iz priloženog da se zaključiti da predmetni koncept imenuje nevjernike, bezumne osobe koje se raskalašeno i nemoralno

[43] بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَهۡوَآءَهُم بِغَيۡرِ عِلۡمٖۖ فَمَن يَهۡدِي مَنۡ أَضَلَّ ٱللَّهُۖ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ

ponašaju, ne uzimajući u obzir nikakve moralne norme, koje čine ogavne grijehe i sl. Poslaniku Muhammedu, sallallahu alejhi ve sellem, je zapovijeđeno da ne bude *džāhil* (El-En'am, 35). Zabranjuje mu se da sebi dozvoli da izgubi kontrolu nad sobom i potpadne pod emocije, zato što su nevjernici brzo potpadali pod emocije i zbog toga se ponašali bezumno i lahkomisleno. (Izutsu, 2013)

U 72. ajetu sure El-Ahzab stoji: „Mi smo nebesima, Zemlji i planinama ponudili emanet, pa su se ustegli i pobojali da ga ponesu, ali ga je preuzeo čovjek - a on je, zaista, prema sebi jako nepravedan (*zalūmen*) i veliki neznalica (*džehūlen*).“ Shodno ajetu, čovjek je po prirodi sklon nepravdi i ono što ne zna predvladava ono što zna, pa su mu zbog toga potrebni duhovni odgoj i obrazovanje. Ajet govori o emanetu vjere koji je ponuđen stvorenjima u svijetu duša, a koji podrazumijeva tevhid i božanske naredbe i zabrane. Spomenuta stvorenja, koja su mnogostruko veća i jača od čovjeka, odbila su ga prihvatiti iz straha da ga neće izvršavati kako treba, dok ga je čovjek, koji je stvoren kao nejako i krhko biće, prihvatio, jer nije znao o kakom se emanetu radi i zbog čije će pronevjere nanijeti sebi veliku nepravdu. Čovjek, dakle, ima tendenciju da brzopleto i lahkomisleno prihvata ponuđeno, bez razmišljanja i uzimanja u obzir da li će na taj način nanijeti sebi ili drugima nepravu. Protiv te note u sebi mora se boriti duhovnom odgojem i usavršavanjem. (El-Haseni, 2016b; Öztürk, 2012)

Međutim, *džehl* nije primarno trajna narav čovjeka, to je trenutačno, premda ne stalno i konstantno, odsustvo umne ravnoteže. Čovjek u tom stanju postaje mentalni slijepac. Njegov pogled zastaje samo na vanjštini stvari, a opserviranje mu biva površno; sklon je postupati u svim situacijama sa tim površnim znanjem. Posljedično tome, uvijek proizvodi plitke i nepromišljene sudove o svemu. Zbog obuzetosti vanjštinom stvari, nije kadar shvatiti Božiju volju i vidjeti prirodne stvari kao mnoge Božije znakove. (Izutsu, 2019: 292-293)

Možemo zaključiti da čovjek, koji posjeduje *nefs,* koji je centar svih negativnih osobina u njemu, ima potrebu za duhovnim odgojem, kako bi ga obuzdao i kako ne bi dozvolio da se bezumno i hirovito ponaša ta da dozvoli *nefsu* da ga učini *džāhilom*. (Havva, 2005) S druge strane, čovjek posjeduje i razum i *rūh,* koji mu pomažu da odabere pravi put koji mu je objašnjen. (El-Beled, 10)

Budući da džehl nije trajna narav čovjeka, čovjeku je moguće da je duhovnim odgojem iskorijeni.

5. *Čovjek je sklon škrtarenju*

Sklonost škrtarenju je slabost koja je kodirana u čovjekovu narav i protiv koje se mora boriti. Čovjek, da bi uspio, mora da se bori protiv te negativne naravi koju nosi u sebi, koja ga priječi da drugima udjeljuje i da druge pomaže, ali koja ga istovremeno navodi da čezne za onim što je u posjedu drugih. Ta čežnja ga navodi na druge duhovne bolesti, poput zavisti i ljubomore. Također, ta ga mahana nerijetko dovodi i do prolijevanja krvi, gubljenja časti i dostojanstva i izdaje. (El-Kardavi, 2001: 241) U Kur'anu časnom škrtost se spominje pod sljedećim konceptima: *buhl* (بُخْلٌ), *šuhh* (شُحٌّ) i *katūr* (قَتُورٌ). Prvi i treći pojam označavaju tvrdičluk i stisnutu ruku, dok pojam *šuhh* uz tvrdičluk ima i značenje pohlepe i želje da se domogne još više imetka i blaga. (Kara, 2006: 92)

U časnom Kur'anu stoji da će se spasiti oni koji se sačuvaju *škrtosti svog nefsa.*[44] (El-Hašr, 9; Et-Tegabun, 16) Dakle, u *nefsu* postoji kodirana tendencija ka škrtarenju. U 100. ajetu sure El-Isra eksplicitno se kaže da je čovjeku škrtost inherentna: „Reci: 'Da vi posjedujete riznice milosti Gospodara moga, i tada biste škrtarili iz straha da ne potrošite'; čovjek je uistinu tvrdica.“ Budući da je čovjeku naređeno čišćenje nefsa (El-Bekare, 151; Eš-Šems, 9; El-A'la, 15), o čemu mu ovisi spas, samim tim mu je naređeno da ga očisti i od predmetne negativne osobine. K tome, kada se u časnom Kur'anu opisuju robovi Milostivog, spominje se da ne škrtare (El-Furkan, 67), a što upćuje na zaključak da je moguće da se čovjek očisti od te negativne osobine. Jedan od puteva kojim se čovjek čisti od toga, a koji je propisao Stvoritelj čovjeka, Koji ga najbolje poznaje, jeste i obaveza zekata. (El-Kardavi, 2001: 241)

6. *Čovjek je nezahvalan i silno voli ovosvjetska dobra*

Budući da smo već govorili o nezahvalnosti i njezinoj povezanosti s nevjerovanje, ovdje ćemo navesti šta časni Kur'an kaže o čovjeku kao nezahvalnom biću. Naime, s obzirom na to da je čovjek biće sklono zaboravu, zaboravlja na Darovatelja blagodati

[44] وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ

i ne zahvaljuje mu. U časnom Kur'anu se na više mjesta govori o tome da je čovjek nezahvalan (*kefūr)*.[45]

Postoji i još jedan koncept koji se prispodobljava čovjeku u časnom Kur'anu, *kenūd* (كَنُودٌ), a koji ima značenje nezahvalnosti. Uzvišeni Allah kaže: „Zaista, bez sumnje, čovjek je Gospodaru svome nezahvalan!“ (El-Adijat, 6)[46] Oni koji ne vjeruju u Gospodara, oni Mu nikako ne zahvaljuju, a oni koji vjeruju ne zahvaljuju Mu u dovoljnoj mjeri te ponekad koriste Njegove blagodati u činjenju grijeha. U ajetu se, dakle, iznosi bitna karakteristika svakog čovjeka, a to je da je on, u osnovi, nezahvalan Gospodaru. Razlog te nezahvalnosti je čovjekova silna ljubav prema ovosvjetskim dobrima, položajem, ugledu i sl. U 8. ajetu iste sure, Gospodar ističe da čovjek silno voli ovosjetska dobra. Zbog toga je nemilosrdan u nastojanju da ih postigne. Dok to nastoji, on zaboravlja na svog Gospodara i Njegove propise i norme. (Halilović, 2024c: 392-393)

Čovjek je inače po naravi takav da svaki uspjeh i sve ono dobro i lijepo što mu se dogodi, to pripiše sebi i svom vlastitom trudu, dok svaki neuspjeh i sve ono što je neugodno pripiše sudbini, čiji je kreator zapravo Uzvišeni Allah. Dakle, treba se truditi da tu svoju narav ispravi.

7. *Čovjek je beznadežan i sklon očaju*

U časnom Kur'anu se za čovjeka kaže da je sklon beznađu i očaju. U vezi s tim, javljaju se dva koncepta: *jeūs* (يَؤُوسٌ) i *kanūt* (قَنُوطٌ). Prvi koncept ukazuje na beznađe, a drugi na očaj i potpuno gubljenje nade. To je jedno svojstvo koje je inherentno ljudskom biće i koje se kod svake osobe očituje u različitom intenzitetu. Čovjek može u određenim okolnostima izgubiti nadu i pasti u beznađe. Međutim, gubljenje nade u Allahovu milost i pomoć je put koji vodi u nevjerovanje.[47] Zapravo, ta svojstva bivaju izraženija kod osoba koje ne vjeruju. (Kara, 2006: 97)

U časnom Kur'anu stoji: „Ako čovjeku damo da osjeti milost Našu, pa mu je poslije uskratimo, tada on, zaista, pravi očajnik

[45] Vidjeti: Ibrahim, 34; Eš-Šura, 48; El-Isra, 67;

[46] إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٞ

[47] U 87. ajetu sure Jusuf stoji da nadu u olakšanje od Allaha i Njegovu milost gube samo nevjernici.

(يَؤُوسٌ) i nezahvlanik postaje.“ (Hud, 9-10) „A kad učinimo da ljudi milost našu okuse, oni joj se obraduju, a kad ih pogodi nevolja zbog onog što su njihove ruke učinile, odjednom očajavaju (يَقْنَطُونَ).“ (Er-Rum, 36) „Čovjeku ne dosadi da dobro traži, a kada ga zlo zadesi, onda očajava (يَؤُوسٌ) i nadu gubi (قَنُوطٌ).“ (Fussilet, 49) Dakle, čovjek zapada u beznađe kada mu budu uskraćene neke blagodati u kojima je uživao, kao što su zdravlje, bogatstvo i sl. te kada bude iskušan nečim neprijatnim. (Kara, 2006: 98) Časni Kur'an zabranjuje ljudima da gube nadu u Allahovu milost zbog grijeha, zato što Allah prašta i milostiv je. (Ez-Zumer, 53)

Čovjeku ne dosadi da traži blagostanje, ali ako ga samo nesreća dotakne, odmah gubi nadu i misli da za njega nema izlaza. To je zbog toga što mu je slabo pouzdanje u Allaha i njegova veza s Njim. (Qutb, 2000: 174)

8. *Čovjek je spreman da raspravlja i da se odupire*

Čovjeku su prepirka i rasprava inherentne. O tome se govori u sljedećim ajetima: En-Nahl, 4; El-Kehf, 54.

UMJESTO ZAKLJUČKA

Jedna od glavnih tema časnog Kur'ana jeste čovjek. U njemu se govori o poslanicima i vjerovjesnicima i dobrim i pobožnim ljudima, ali i nevjernicima i grešnicima. Cilj kur'anskih kazivanja jeste da se čovjek potakne na slijeđenje puta dobrih i da se odvrati od slijeđenja puta onih zlih. Pored toga, kur'anski narativ o negativnim tipovima ljudima predstavlja upozorenje društvu da se pripaze tih tipova i kategorija, zato što te kategorije ljudskih bića žive u svakom vremenu. Među te negativne tipove spadaju nevjernici, politeisti, licemjeri i grešnici. Časni Kur'an ponajviše govori o licemjerima. Ono što je zanimljivo u kur'anskom narativu o toj ljudskoj kategoriji jeste činjenica da se riječ „licemjer/munafik“ ne spominje u singularnoj formi ni u jednom ajetu; uvijek se spominje u formi plurala, što implicira zaključak da oni djeluju timski, i da je to zapravo najveća opasnost koja dolazi od njih. Pored toga, za razliku od vjernika i nevjernika, za koje Kur'an časni kaže da su prijatelji i pomagači jedni drugima, za licemjere se to ne tvrdi, budući da oni izdaju i sebi sličnog zarad vlastitog interesa, zato što je borba za vlastiti interes njihova vodilja u životu.

Časni Kur'an govori i o negativnim osobinama koje su inherentne ljudskom biću, kao što su to sklonost škrtarenju, raspravi, nezahvalnosti, beznađu, očaju, malodušnosti, brzopletosti i sl. Cilj je da se skrene pažnja čovjeku da se liši tih osobina borbom protiv vlastitih prohtjeva i da se ukaže na njegovu potrebu za duhovnim odgojem.

U prvom ajetu u kojem se spominje čovjek kao ljudsko biće u časnom Kur'anu, spominje se da je stvoren slabim, a što ukazuje na to da mu je potrebna pomoć njegovog Stvoritelja da bi ispravno živio.

U časnom Kur'anu se spominje sljedećih sedam nevjernika po imenu: Haman, faraon, Ebu Leheb, Karun, Samirijja, Azer i Džalut, a koji simboliziraju sedam tipova ili kategorija ljudi čijeg se zla i grijeha treba posebno čuvati.

LITERATURA

Kur'an s prevodom na bosanski jezik (1991) (preveo Besim Korkut) Medina: Kompleks Hadimu al-Haremejni aš-Šerifejni al-Melik Fahd.

Abd al-Karim B. (2019). *Kur'anska terminologija.* Sarajevo: CNS.

Ali, Se'id Isma'il (2021). *Načela islamske pedagogije.* Sarajevo: El-Kalem i CNS.

Aristotel (1988). *Politika* (preveo Tomislav Ladan). Zagreb: Globus.

Asad, M. (2004). *Poruka Kur'ana.* Sarajevo: El-Kalem.

Bilmen, Ö. N. (2022). *Veliki hanefijski ilmihal.* (preveo s turskog Dženan Hasić). Sarajevo: Semerkand.

Conroy, S. J. i Emerson, Tisha L. N. (2004). „Business Ethics and Religion: Religiosity as a Predictor of Ethical Awareness among Students“, *Journal of Business Ethics*. Volume 50, pages 383–396.

Dževzijje, (el-), Ibn Kajjim (1996). *El-Dževabu 'l-kafi*. Kairo: Mektebetu Ibn Tejmijje.

Džewzijje (el-), Ibn Qajjim (2003). *Bolest i lijek.* Novi Pazar: El-Kelimeh.

Gazali (el-), Ebu Hamid (2019). *Stazama dobrih i pobožnih.* (preveo s arapskog Dženan Hasić). Sarajevo: Karađoz Group.

Endelusi (el-), Ibn Džuzejj (2014). *Olakšani komentar Kur'ana 6.* Sarajevo: Libris.

Gazali (el-), Ebu Hamid (2021). *Srčana otkrovenja.* (preveo s arapskog Dženan Hasić). Sarajevo: Karađoz Group.

Halilović, Safvet (2012). *Šta Kur'an kaže o čovjeku: uvod u kur'ansku antropologiju.* Sarajevo: El-Kalem & CNS.

Halilović, Safvet (2024a). *Tefsir – Komentar Kur'ana časnog*, sv. I. Zenica: Islamski pedagoški fakultet.

Halilović, Safvet (2024b). *Tefsir – Komentar Kur'ana časnog*, sv. II. Zenica: Islamski pedagoški fakultet.

Halilović, Safvet (2024c). *Tefsir – Komentar Kur'ana časnog*, sv. IV. Zenica: Islamski pedagoški fakultet.

Haseni, (el-), Ibn Acibe (2016). *El-Bahru-l-medid.* (preveo na turski D. Selvi). sv. VIII. Istanbul: Semerkand.

Haseni, (el-), Ibn Acibe (2016a). *El-Bahru-l-medid.* (preveo na turski D. Selvi). sv. X. Istanbul: Semerkand.

Haseni (el-), Ibn Acibe (2016b). *El-Bahru-l-medid.* (preveo na turski D. Selvi). sv. VII. Istanbul: Semerkand.

Havva, S. (2003). *Naš duhovni odgoj.* Tuzla: Behram-begova medresa.

Ibn Abbas (2007). *Tefsir.* sv. 6. Sarajevo: Libris.

Ibn Kesir (2002). *Tefsir, skraćeno izdanje*. Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć BiH.

Ibn Manzur (s.a.): *Lisanu 'l-'Areb,* sv. V. Bejrut: Dar-sadir.

Isfahani, (el-), R. (2012). *Müfredat.* Istanbul: Çıra Basın Yayın Ltd. Şti.

Iskenderi, (el-), Ahmed b. Ataullah (2000). *Mudrosti.* Sarajevo: El-Kalem.

Izutsu, T. (2013). *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. (prijevod na turski Selahattin Ayaz). Istanbul: Pinar Yayinlari.

Izutsu, T. (2019). *Bog i čovjek u Kur'anu: semantika kur'anskog Weltanschauunga.* Sarajevo: Centar za napredne studije.

Kahtani, (el-), Seid (2005). *Svjetlost imana i tama nifaka.* (s arapskog preveo Emir Demir). Sarajevo: Mektebetul-gureba.

Kara, Osman (2016). *Davranış Açısından Kur'an'da İnsan.* Istanbul: ARK.

Kardavi, (el-), Jusuf. (2001). *Ibadet u islamu.* Konjic: Medžlis IZ.

Karić, E. (1995). *Tefsir*. Sarajevo: Bosanska knjiga.
Karić, E. (2005). *Kako tumačiti Kur'an.* Sarajevo: Tugra.
Kurtubi, (el-), Ebu Abdullah. (2018). *Tefsir 5.* Sarajevo: Bookline.
Küng, Hans (2023). *Islam – prošlost – sadašnjost – budućnost.* Sarajevo: Dobra knjiga.
Qutb, S. (1999). *U okrilju Kur'ana 17.* Sarajevo: Fakultet islamskih nauka.
Qutb, S. (2000). *U okrilju Kur'ana 24.* Sarajevo: Fakultet islamskih nauka.
Munziri, (el-), Zekijjudin Ebu Muhammed (2008). *Muslimova zbirka hadisa – sažetak.* sv. I. (preveo s arapskog Muhamed Mrahorović). Sarajevo: El-Kalem.
Okuyan. M. (1998). „Kur'an'da Olumsuz İnsan Tipleri“, *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*, avgust-septembar-oktobar, 98, br. 10, 11, 12, str. 137-151.
Öztürk, Y. N. (2012). „Kur'an'da İnsan Kavramı“. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* (3).
Rahman, Fazlur (2011). *Glavne teme Kur'ana.* Sarajevo: El-Kalem & CNS.
Sedić, F. (2004). *Veliki grijesi.* Bihać: Islamska pedagoška akademija.
Silajdžić, Adnan; Beglerović, Samir (2016). *Akaidska učenja Ebu Hanife: hanefijska tradicija tumačenja osnova islamskog vjerovanja.* Sarajevo: El-Kalem.
Ša'ravi, M. Mutevelli (2006). *Kasasu 'l-enbija.* Kairo: Hasan Mahmud – Daru-l-kuds.
Šurunbulali, (eš-), Hasan b. Ammar (2021). *Stepenice sreće: maturidijski akaid i hanefijski fikh.* (s arapskog preveo Dženan Hasić). Sarajevo: Semerkand.
Taslaman, C. (2024a). *12 Allahovih znakova.* (s turskog prevela A. Ćehajić). Sarajevo: Dobra knjiga.
Taslaman. C. (2024b). *Zašto sam musliman?*. (s turskog prevela A. Ćehajić). Sarajevo: Dobra knjiga.
Tirmizi, (et-), Ebu Isa Muhammed (2010). *Tirmizijin Džami'-sunen.* sv. V (preveo s arapskog Mahmut Karalić). Novi Pazar: El-Kelimeh.
Tusteri (el-), Sehl (2016). *Tefsir*. (preveo s arapskog Nedžad Ćeman) Fojnica: Štamparija Fojnica.

Wilcox, L. (2007). *Sufizam i psihologija.* Tuzla: Medžlis islamske zajednice.

THE NEGATIVE TYPES OF PEOPLE MENTIONED IN THE HOLY QUR'AN

Dženan Hasić, MA
Mensur Valjevac, PhD

Abstract

The paper discusses the negative types of people to whom the Qur'an speaks. One of the main themes of the Qur'an is man. The Qur'an talks about positive and negative types of people. In the first place where man is mentioned in the Qur'an, it is mentioned that he was created weak and powerless. Therefore, that weak and fragile being needs the help of the One who created it, in order to overcome its fragility. That's why he was sent revelations. It is noted that the Qur'anic text abounds in talking about negative human types, and its goal is purely psychological: to direct man to the right path and awaken his consciousness. The category of negative people includes unbelievers, heretics, polytheists, hypocrites and, in general, sinners. As for unbelievers and heretics (kafirs), they are described in detail through the Qur'anic text. Kufr, according to the Qur'an, is the greatest form of blasphemy, and it means absolute disbelief. Infidels are those who deny the existence of God, and heretics, however, are all those who hold beliefs that are contrary to the beliefs of Islam. According to Islam, the status of unbelievers and heretics is identical, since Allah Almighty has explicitly said in His last Revelation, the Qur'an, that Islam is the only religion He recognises. Those who believe in the existence of more than one god, attribute partners to the Almighty Allah, ascribe a wife or child to Him, and equate someone with Him, are called polytheists. Polytheism (shirk) is a form of unbelief or heresy. What awaits unbelievers and heretics in the hereafter

also awaits polytheists. Hypocrites are those who present themselves as believers in front of people, although in essence they are unbelievers. The Qur'an mentiones that because of hypocrisy, nifak, one will stay in the lowest part of Hell. The Qur'an mentions by name the following unbelievers from the human race: Jalut, Azer, Pharaoh, Haman, Qarun, Samiriyya and Abu Laheb. The reason for this are their sins and the intention that others learn a lesson from them.

Keywords: Quran, Quranic anthropology, man, kafir, polytheist, hypocrite, sin

DOI: 10.51728/ZRIPF202501005P
Stručni članak
Professional paper
Primljeno 12.05.2025.

Nihad Podžić, MA
Medžlis Islamske zajednice Zenica
npodzic@gmail.com

SAVREMENI NAPADI NA BUHARIJEV *SAHIH*

Sažetak

Hadis, kao drugi izvor islama, skupa s Kur'anom, čini osnovu islamske nauke. Ta dva izvora služe za donošenje šerijatskopravnih propisa. Dok Kur'an često iznosi opće smjernice, hadis detaljno pojašnjava pravila. Poslanik Muhammed, sallallahu alejhi ve sellem, prenosio je te detalje na temelju Objave. Otuda i veliko interesovanje islamskih učenjaka za hadis, njegovo zapisivanje i valorizaciju. Među onima koji su se bavili sakupljanjem i zapisivanjem hadisa posebno se isticao imam Buhari. Njegova zbirka hadisa El-Džami'u-s-sahih, u narodu poznata i kao Buharijev Sahih, slovi za najvjerodostojniju zbirku hadisa Allahovog Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem. Apsolutna većina islamskih učenjaka sve hadise u Buharijevom Sahihu smatra autentičnim, dok mnogi od njih spominju i konsenzus u vezi s tim. Unatoč tome, određene skupine i pojedinci pokušavali su osporiti njegov rad i dovesti u pitanje vjerodostojnost spomenute zbirke. U ovom radu navedeno je nekoliko savremenih kritika na Buharijev Sahih, kao i odgovori hadiskih stručnjaka na te kritike, uz zaključak da su one neosnovane i da su rezultat ili loše namjere, ili nepoznavanja oblasti hadisa, te da nema sumnje u vjerodostojnost hadisa koji su zabilježeni u toj zbirci.

Ključne riječi: Buharijev Sahih, hadis, savremene kritike, odgovori, hadiski stručnjaci

Uvod

Hadis je, nakon Kur'ana, drugi izvor islama, i ta dva izvora služe kao osnova i polazište za sve ostale grane islamske nauke: akaid, fikh, tefsir itd. Na osnovu Kur'ana i hadisa donose se šerijatskopravni propisi, zaključuje se šta je dopušteno, a šta zabranjeno, šta nam je obaveza – farz izvršavati, a šta preporučeno – mustehab. Neraskidiva je veza između Kur'ana i hadisa jer mnogi propisi u Kur'anu nisu detaljno pojašnjeni. U Kur'anu se pravila i propisi najčešće spominju općenito, bez iznošenja detalja i pojedinosti, a Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, je u svojim hadisima pojašnjavao te propise i pokazivao njihovu praktičnu primjenu. Tako se u Kur'anu nigdje ne navodi koliko rekata ima koji namaz, šta se uči na kojem rekatu, koliko se, procentualno, izdvaja zekata, niti koji je nisab za zekat. Sve te pojedinosti pojasnio je Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, u hadisima, a on nije govorio po hiru svome, kaže Uzvišeni Allah u Kur'anu (53: 3-4):

„On ne govori po hiru svome, to je samo Objava koja mu se obznanjuje!“

Otuda i veliko interesovanje islamskih učenjaka za hadis, njegovo zapisivanje i valorizaciju. Među onima koji su se bavili sakupljanjem i zapisivanjem hadisa, posebno se isticao imam Buhari, koji je, tragajući za hadisima obišao skoro cijeli islamski svijet. Tvrdio je da poznaje stotinu hiljada vjerodostojnih, i duplo više nevjerodostojnih hadisa. O njegovom ogromnom znanju iz oblasti hadisa svjedoči i slučaj koji se desio u Bagdadu kada su tamošnji učenjaci uzeli stotinu hadisa, ispremetali njihove senede (lance prenosilaca) i podijelili ih deseterici ljudi. Svaki od njih pitao je imama Buharija šta misli o tim hadisima. On je svakom od njih ponovio ono što je rekao, zatim je ukazao na greške koje su napravili, a nakon toga citirao svaki od tih hadisa s ispravnim senedom. (El-Bagdadi, 2002)

Zbog silnog znanja iz oblasti hadisa koje je imao dobio je počasnu titulu *emirul-mu'minine fil-hadis* – predvodnik muslimana iz oblasti hadisa. Zbog toga se njegova zbirka hadisa *El-Džami'u-s-sahih*, u narodu poznata kao Buharijev *Sahih*, smatra najvjerodostojnijom zbirkom hadisa Allahovog Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem.

Poznajući sve to, neprijatelji islama od davnina su, na razne načine, pokušavali da ubace sumnju u vjerodostojnost hadisa koje bilježi ovaj velikan i da ih ospore, kako bi osporili jedan od glavnih izvora islama. Nekada su, opet, te kritike bile posljedica nedovoljnog poznavanja hadiske znanosti.

U ovom radu bit će navedene neke od savremenih kritika Buharijevog *Sahiha* i, ukratko, spomenuti odgovori hadiskih stručnjaka na te kritike. U početnom dijelu rada bit će date naznake o *Sahihu* i navedeni stavovi hadiskih stručnjaka o tom djelu.

U bosanskoj akademskoj javnosti o *Sahihu* je ranije pisao prof. dr. Šefik Kurdić, čiji rad *Buharijin i Muslimov Sahih i njihove karakteristike* predstavlja ozbiljan pokušaj analize metodologije dvojice najuvaženijih muhaddisa. U spomenutom djelu naglašava se preciznost i strogoća kriterija koje je Buhari primjenjivao pri odabiru hadisa.

1. Buharijev Sahih

Buharijev *Sahih* najvjerodostojnija je zbirka hadisa Allahovog Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, i proglašen je za najvrednije djelo poslije Kur'ana. To je prva zbirka koja je napisana s namjerom da se saberu samo sahih – vjerodostojni hadisi. Puno ime ove zbirke hadisa je: *El-Džami'u-s-sahihu – El-Musnedul-muhtesaru min ehadisi Resulillahi, sallallahu alejhi ve selleme, ve sunenihi ve ejamihi.* (*Zbirka vjerodostojnih hadisa – Skraćena zbirka hadisa i prakse Allahovog poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, sa spojenim lancima prenosilaca*)

Na osnovu imena njegove zbirke može se zaključiti da je Buhari pri sakupljanju hadisa postavio sebi sljedeće uvjete:

1. da sabere hadise iz raznih oblasti vjere (akaid, fikh, tefsir i dr.),
2. da sakupi samo vjerodostojne hadise,
3. da sakupi samo hadise s potpunim i spojenim lancima prenosilaca,
4. da sačini skraćenu zbirku hadisa, tj. da mu nije cilj da uvrsti sve vjerodostojne hadise nego samo one s najvišim stepenom vjerodostojnosti. (Ibnul-Mulekkin, 2008, Kurdić, 2005).

Zbirka se sastoji od 97 poglavlja. Prvo poglavlje je: *Početak objave,* a zadnje: *Et-Tevhid* – vjerovanje u Božiju jednoću.

Buhari je ovu zbirku pripremao šesnaest godina i bio je vrlo kritičan i oprezan pri odabiru i zapisivanju hadisa koji će biti uvršteni u nju. Prije zapisivanja svakog hadisa temeljno bi ga izučio, zatim bi se konsultovao s drugim hadiskim stručnjacima, a potom klanjao dva rekata istihara-namaza, tražeći Allahovu pomoć i podršku u odabiru hadisa.

Uvjeti koje je Buhari postavio za uvrštenje određenog hadisa u *Sahih*:

- Da svi prenosioci hadisa moraju biti pouzdani, sve do ashaba, te da su se učenjaci složili u vezi s njihovom pouzdanošću. To znači da su iskreni i pravedni, da imaju čvrstu memoriju, ispravno uvjerenje i da su te osobine kod njih na visokom nivou.
- Da ne smije biti prekida u lancu prenosilaca (sened).
- Ako je hadis prenesen metodom *an'ane* (gdje jedan ravija prenosi hadis od svog prethodnika riječima *an* – od, a ne izrazom *rekao mi je* ili obavijestio me je), tada je neophodno dokazati da je došlo do susreta između tih prenosilaca.
- Da su se muhaddisi koji su živjeli prije njega, kao i njegovi savremenici, složili u vezi s vjerodostojnošću tog hadisa.
- Da hadis ne posjeduje bilo kakav skriveni nedostatak i da se ne suprotstavlja nekoj drugoj, jačoj predaji. (Ibn Hadžer: 1960)

Zbog tako preciznih uvjeta Buharijev *Sahih* i slovi za najvjerodostojniju zbirku hadisa Allahovog Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem.

1.1. Mišljenja islamskih učenjaka o Buharijevom Sahihu

Apsolutna većina islamskih učenjaka sve hadise u Buharijevom *Sahihu* smatra autentičnim, dok mnogi od njih spominju konsenzus u vezi s tim. Kada bi se navele sve pohvale

koje su izrečene o ovoj zbirci hadisa, zahtijevalo bi to prilično obimnu studiju, stoga će ovdje biti spomenuti samo učenjaci koji su imali jednoglasan stav u pogledu vjerodostojnosti ove hadiske zbirke.

Hanefijski učenjak i komentator Buharijevog *Sahiha*, imam Bedruddin el-'Ajni je rekao: "Učenjaci iz prvih i potonjih generacija, bez razilaženja, prihvataju Buharijevu hadisku zbirku." (El-'Ajni 2001:1/2)

Ebu Nasr es-Sidžzi tvrdi da su vjerodostojni svi hadisi iz Buharijevog *Sahiha*. (Ibn Salah, 2002)

Imam Džuvejni sve hadise iz Buharijevog i Muslimovog *Sahiha* smatra vjerodostojnim. (Ibn Hadžer, 2013)

Imam Nevevi, govoreći o *Sahihu* imama Buharija i *Sahihu* imama Muslima, kaže: "Islamski je ummet jednoglasan u pogledu toga da su ove dvije knjige ispravne, te da je dužnost postupati po hadisima koji su zabilježeni u njima." (Nevevi 2007:1/218)

U vezi s Buharijevim *Sahihom* Ibn Kesir kaže: "Učenjaci su jednoglasno prihvatili ovu knjigu i hadise zabilježene u njoj smatraju ispravnim." (Ibn Kesir 1997:11/27)

A imam Ibn Mulekkin kaže: "Islamski ummet zastupa jedinstven stav u pogledu toga da su Buharijeva i Muslimova hadiska zbirka vjerodostojne, a to znači da je obaveza postupati u skladu s hadisima koji se nalaze u njima."(Ibn Mulekkin 2008:27)

Imam Dehlevi je rekao: "Što se tiče dva sahiha, hadiski učenjaci jednoglasni su u vezi s tim da su, bez sumnje, vjerodostojni svi hadisi koji su zabilježeni u tim knjigama s kompletnim lancem prenosilaca. Svako ko ih potcijeni smatra se novotarom koji ne slijedi put vjernika." (Dehlevi 1992: 1/386–387)

Imam Ševkani je rekao: "Dozvoljeno je dokazivati svim hadisima iz dva sahiha ili iz jednog, bez ikakvog ispitivanja. Buhari i Muslim obavezali su se da će bilježiti samo ispravne hadise, a ummet je prihvatio sve što se nalazi u tim hadiskim zbirkama." (Ševkani 2010: 1/50)

Hadiski stručnjak Ahmed Šakir kaže: "Istina je, bez imalo dvojbe, da hadiski stručnjaci i drugi učenjaci koji su hodili njihovim stopama smatraju vjerodostojnim sve hadise zabilježene u dva sahiha. U tim knjigama nema nijednog slabog hadisa." (Šakir 2015: 27–28)

Navedene izjave predstavljaju kap u moru pohvala koje su najveći islamski učenjaci izrekli o hadisima imama Buharija i njegovog *Sahiha*, ali zbog kratkoće ovog rada dovoljno je ovo što je spomenuto.

1.2. *Kritičari Buharijevog Sahiha*

U ovom poglavlju treba navesti glavne skupine koje iznose kritike u vezi s Buharijevim *Sahihom*. To su:

1.2.1. Mu'tezile

Mu'tezile su racionalistička sekta koja zastupa brojna mišljenja oprečna stavovima učenjaka ehlus-sunneta vel-džemata, u šta spada i odbacivanje svih hadisa koji se, po njihovom mišljenju, suprotstavljaju razumu, kao i onih hadisa koji nisu u skladu s njihovim akaidskim uvjerenjima, kao npr. hadisi koji govore o šefa'atu (zauzimanju) Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, za velike grešnike na Sudnjem danu, zbog njihovog pogrešnog ubjeđenja da će veliki grešnici nužno boraviti vječno u Džehennemu. (El-Husejn, 1987)

1.2.2. Rafidije

Rafidije su ši'itska sekta koja smatra da se većina ashaba nakon smrti Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, odmetnula od vjere, zbog čega ih vrijeđaju, a posebno ispoljavaju mržnju, čak i u vjerskim obredima, prema Ebu Bekru, Omeru i Aiši, radijallahu anhum, i zbog toga odbacuju sve hadise koje oni bilježe. (El-Musevi, 2007)

1.2.3. Kur'anije

Kur'anije su sekta koja ne priznaje i ne prihvata sunnet kao izvor vjere, te smatraju da je Kur'an jedini izvor vjere i da je on sasvim dovoljan. Pojavili su se početkom dvadesetog stoljeća u Egiptu. Njihov osnovni postulat je da je Kur'an sasvim dovoljan muslimanima i da nemaju potrebe za sunnetom, za ashabima niti za ulemom ummeta, jer Allah čuva Kur'an od bilo kakvih izmjena, za razliku od sunneta ili riječi ashaba i uleme koje su sklone

izmjenama i zaboravu. Smatraju da jedino oni ispravno slijede Kur'an. (Zejnu, 2011)

Međutim, oni, ustvari, niti rade po Kur'anu niti ga prihvataju kao izvor vjere. Oni, zapravo, prihvataju jedan dio Kur'ana, a odbacuju drugi dio, jer Allah, dž. š., u Kur'anu naređuje strogu pokornost Poslaniku, sallallahu alejhi ve sellem, i rad po onome što je Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, naredio.

1.2.4. Orijentalisti

Orijentalizam je intelektualni pravac koji se bavi proučavanjem civilizacija istočnih naroda općenito, a posebno islamske i arapske civilizacije. Orijentalisti su zapadni učenjaci, nemuslimani, koji su se bavili proučavanjem islama i arapskog jezika. Josef Šaht, jedan od njih, napisao je knjigu pod nazivom *Temelji muhamedanskog vjerozakona* koja je postala osnova za sve kritičare islama i posebno sunneta Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem. (El-'Amri, 2015)

1.2.5. Neki modernisti

Neki modernisti su, očarani zapadnom kulturom, pali pod utjecaj mu'tezila i njihovog negiranja hadisa kao drugog izvora islama, pokušavajući da iznesu razne sumnje u vezi s tim, pod izgovorom da time žele napredak i prosperitet islama i muslimana. Zbog toga su hadise Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, a posebno hadise iz Buharijevog *Sahiha*, pokušavali da protumače prema zapadnim standardima, smatrajući ih zastarjelim historijskim naslijeđem čije je vrijeme prošlo. (En-Nabulsi, 2010) Također, odbacuju „ahad" hadise, zato što po njima oni upućuju samo na relativno znanje (*zann*). (Adilović, 2013)

2. Savremene kritike Buharijevog *Sahiha*

U ovom poglavlju bit će spomenuto nekoliko savremenih kritika Buharijevog *Sahiha*.

2.1. ***Prva kritika:*** Buhari je običan čovjek koji može da pogriješi, nije bezgrešan, stoga ne možemo da tvrdimo da je njegova knjiga potpuno ispravna i tačna. (Ejlal, 2017)

Odgovor:

Prvo: Činjenica da nije bezgrešan ne znači da mora biti prisutna greška u svakom njegovom djelu. Mnoga djela s kojima se susrećemo dovedena su skoro do perfekcije i u njima gotovo da se ne može naći greška. Također, logički je moguće, a i praksa je pokazala da čovjek može da uradi nešto potpuno ispravno bez greške. Stoga, onaj ko tvrdi da postoji greška u nekom radu i djelu mora da pruži dokaz za postojanje te greške, dok tvrdnja o postojanju greške samo zbog mogućnosti njenog nastanka nije valjan argument. Samim tim, to što Buhari nije bezgrešan, ne znači da u njegovom *Sahihu* postoji greška, a greške koje se navode kao razlog za nepovjerenje u njega izmišljene su i nema dokaza za njih. (El-'Akl, 2019)

Drugo: Imam Buhari doveo je *Sahih* do perfekcije, posebno u pogledu autentičnosti hadisa, postavljajući vrlo stroge uslove za autentičnost hadisa koje niko drugi, ni prije a ni poslije njega, nije postavio. Mnoge hadise izostavio je zbog sitnih nedostataka ili sumnji. I pored toga je, prilikom zapisivanja svakog hadisa, klanjao dva rekata i molio Allaha da ga nadahne i uputi na ono što je ispravno. Jedan od učenika imama Buharija, El-Ferabri je rekao: „Rekao mi je Muhammed ibn Ismail el-Buhari: „Nisam zapisao ni jedan hadis u svoj *Sahih* a da se prije toga nisam okupao i klanjao dva rekata dobrovoljnog namaza.“ (El-Bagdadi, 2002: 2/327)

Treba napomenuti i da je imam Buhari proveo dug vremenski period radeći na reviziji i pažljivom pregledu *Sahiha*, kako je rekao: „Napisao sam svoju knjigu *Sahih* u periodu od šesnaest godina, odabirući zapisane hadise između šest stotina hiljada hadisa koje sam sakupio, i postavio sam je kao argument između mene i Uzvišenog Allaha." (El-Bagdadi, 2002: 2/327)

Treće: Imam *Buhari* je, kao što prenosi istaknuti hadiski stručnjak El-Ukajli, *Sahih* predočio najistaknutijim učenjacima hadisa u svom vremenu, kao što su Ali ibn Medini, Jahja ibn Me'in, Ahmed ibn Hanbel i drugi, pa su to njegovo djelo oni prekontrolisali i potvrdili da je ispravno i tačno. (Ibn Hadžer, 1984)

2.2. *Druga kritika*: Ne postoji šest stotina hiljada hadisa, a i da postoji kako je moguće da ih je Buharija mogao proučiti i prostudirati, analizirajući njihove lance prenosilaca i tekstove, u periodu od šesnaest godina koliko mu je trebalo da napiše knjigu? To podrazumijeva da je proučavao više od stotinu hadisa dnevno,

čak ako uzmemo u obzir dane bolesti i dugih putovanja u taj račun, pa kako tek ako ih izbacimo iz ukupnog broja dana ?! (Ejlal, 2017)

Odgovor na ovu kritiku je sljedeći:

Prvo: Raniji hadiski učenjaci su pod pojmom *hadis* podrazumijevali lanac prenosilaca, pa kada je Buhari spomenuo broj od šest stotina hiljada hadisa, nije mislio na šest stotina hiljada pojedinačnih hadisa, i svaki hadis sa lancem prenosilaca i tekstom koji se razlikuje od drugih hadisa, već se misli na hadise s ponovljenim lancima prenosilaca i različitim putevima kojima je taj hadis prenesen. To znači da jedan hadiski tekst koji prenosi nekoliko ashaba hadiski učenjaci računaju kao nekoliko hadisa, shodno broju ashaba koji ga prenose.

Dakle, jedan hadiski tekst može da dosegne do desetina hadisa u terminologiji ranijih hadiskih učenjaka.

Rekao je Nedžmuddin el-Kamuli: „Ono što je Buharija mislio spominjući taj broj hadisa je raznolikost puteva, lanaca prenosilaca i predaja ashaba, tabi'ina i drugih, pa je sve nazvao hadisima, a raniji muhaddisi su običavali koristiti za to termin hadis." (Ez-Zerkeši, 1998: 1/181)

Drugo: Raniji hadiski stručnjaci su u hadise ubrajali i predaje koje se bilježe od ashaba i tabi'ina, kao što tvrde imam El-Bejheki i Es-Sujuti. (Es-Sujuti, 1993)

Također, veliki hadiski stručnjak Ibnus-Salah, objašnjavajući Buharijevu izjavu da je zapamtio stotinu hiljada ispravnih hadisa, i dvjesto hiljada neispravnih, kaže da se u to ubrajaju i predaje ashaba i tabi'ina, kao i to da se jedan hadis koji je prenesen s više lanaca prenosilaca računa kao više hadisa, shodno tome koliko ima tih lanaca. (Ibn Salah, 2002)

Treće: Imam Buhari bio je intelektualna gromada čiji je talenat i genijalnost posvjedočio ummet. Svoj život on je usredsredio na memorisanje i izučavanje sunneta, proučavanje stanja ljudi i mana koje mogu utjecati na ispravnost hadisa; bio je neko kome nije trebalo puno vremena za proučavanje jednog hadisa. Ako se tome doda i berićet u vremenu koji Allah daje istinskim učenjacima, a imam Buhari jedan je od njih, onda ne treba da nas čudi da je uspio da prouči tako veliki broj hadisa.

Islamska povijest nudi podatke o dostignućima mnogih učenjaka koji svjedoče o tome kako su oni za vrlo kratak period

postigli ono što se mnogim ljudima čini nemogućim i za što bi im bila potrebne decenije, pa čak i vjekovi.

Naprimjer, imam Nevevi napisao je mnoga naučna djela koja su temeljito istražena i provjerena, uključujući opsežne radove o hadisu, islamskom pravu, arapskom jeziku, biografijama učenjaka i druga djela, iako je relativno kasno počeo sa sticanjem znanja, u devetnaestoj godini, a umro je vrlo mlad, kada je imao četrdeset pet godina.

2.3 ***Treća kritika*****:** U Buharijevom *Sahihu* nalaze se određeni hadisi koji ukazuju na propise koji nisu spomenuti u Kur'anu, a da su ti hadisi vjerodostojni Uzvišeni Allah bi nam pojasnio te propise u Kur'anu, jer On je rekao: مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ / *Mi u Knjizi nismo ništa izostavili!* (Kur'an, 6:37) (Subhi, 2005)

Odgovor na ovu kritiku je sljedeći:

Prvo: Pod pojmom *Knjiga* u ovom ajetu ne misli se na Kur'an, nego na *Levhil-mahfuz – Pomno čuvanu ploču* u kojoj je zapisano Božije određenje i sve ono što će se desiti do Sudnjeg dana. (Et-Taberi, 1980, Ibn Kesir, 1999)

Drugo: I vjerodostojni hadisi su također dio Allahove objave; dužni smo raditi u skladu s njima, bez obzira da li je taj propis već ranije bio spomenut u Kur'anu ili ne. Kaže Allah, dželle šanuhu, u suri *En-Nedžm*: وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ / *On (Poslanik) ne govori po hiru svome – to je samo Objava koja mu se obznanjuje!* (Kur'an, 53: 3-4)

To što određeni propis koji je spomenut u hadisu nije spomenut i u Kur'anu ne ukazuje na nevjerodostojnost hadisa. Sam Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, upozoravao je na takvo pogrešno ubjeđenje, rekavši: „Treba da se boji onaj čovjek koji se, kada mu se prenese neka moja naredba ili zabrana, nasloni na svoju stolicu i kaže: 'Imamo Allahovu Knjigu, pa šta u njoj nađemo od dopuštenog smatramo to dopuštenim, a šta u njoj nađemo da je zabranjeno, mi to smatramo zabranjenim. Znajte da je sve što vam zabrani Poslanik isto kao da je zabranio i Allah." (Ibn Madže, 2009:12)

2.4. ***Četvrta kritika*****:** Ako je Buharija poznavao stotinu hiljada ispravnih hadisa, zašto je u svoju zbirku uvrstio samo oko četiri hiljade hadisa (koji se ne ponavljaju). (Ejlal, 2017).

Odgovor na ovu kritiku je sljedeći:

Prvo: Buharija je u samom naslovu svoje knjige pojasnio da mu je cilj da napravi skraćenu zbirku hadisa, tj. da mu nije cilj da uvrsti sve vjerodostojne hadise nego samo one koji su na najvišem stepenu vjerodostojnosti.

Drugo: Kao što je spomenuto u odgovoru na već navedene kritike, raniji hadiski stručnjaci su u hadise ubrajali i predaje ashaba i tabi'ina, i računali su jedan tekst hadisa koji je prenesen putem više lanaca prenosilaca kao više hadisa, shodno tome koliko ima tih lanaca prenosilaca.

Treće: Buharija se bojao da bi, ukoliko uvrsti u svoju zbirku sve vjerodostojne hadise, *Sahih* bio preopširan, bilo bi ga teško naučiti napamet, i mogao bi zbog toga biti opterećenje ljudima. Zato se zadovoljio onim hadisima koje je spomenuo, oslanjajući se i na trud koji su uložili drugi hadiski učenjaci koji su pisali puno opširnija djela, kao što je *Muvetta* imama Malika, ili *Musned* njegovog učitelja, imama Ahmeda.

Ibn Hadžer prenosi da je Buhari rekao: „U svoj *Sahih* uvrstio sam samo vjerodostojne hadise, a mnoge druge sam izostavio, bojeći se da ne bude preopširan, pa da ljudima to ne bude opterećenje.“ (Ibn Hadžer 2005:18)

2.5. *Peta kritika*: Buhari se usmjerio na izučavanje lanca prenosilaca hadisa, a zapostavio je proučavanje samog teksta hadisa, pa je u *Sahih* uvrstio mnoge hadise koji su u suprotnosti s nekim temeljnim šerijatskim pravilima kao i sa zdravim razumom, što ukazuje na to da su ti hadisi izmišljeni i da nisu vjerodostojni. (Ebu Rejja, 1994)

Odgovor na ovu kritiku je sljedeći:

Prvo: Bilo koji objektivan i precizan istraživač, koji je upoznat s hadiskim zbirkama, lahko će da primijeti da je Buhari, kao što je pridavao značaj lancima prenosilaca, isto toliko vodio računa i o samom tekstu hadisa. Svako ko je studirao ili pročitao bilo šta o o hadiskoj terminologiji lahko će da uoči da je ta kritika neosnovana, jer se u svakoj knjizi koja o tome govori kaže da postoje dva osnovna uvjeta da bi se neki hadis smatrao vjerodostojnim, a to su: da hadis ne posjeduje bilo kakav skriveni nedostatak i da se ne suprotstavlja nekoj drugoj, jačoj predaji. Ti nedostaci, kao što su istraživani u lancu prenosilaca, istraživani su i u samom tekstu hadisa. Zato su svi stručnjaci za hadis složni u vezi s pravilom koje glasi: „Lanac prenosilaca može da bude ispravan, a

da sadržaj hadisa bude neispravan zbog određenih nedostataka, ili zbog toga što se suprotstavlja nekoj jačoj predaji. Važi i obrnuto, sadržaj i tekst hadisa može da bude ispravan, ali da to ne bude i lanac prenosilaca". Dakle, hadiski učenjaci istraživali su i kritikovali sadržaj hadisa, otkrivajući u njemu greške, izobličenja i nepravilnosti, a o tome su pisali i zasebna djela.

Postoje, također, i precizna pravila koja su korištena prilikom istraživanja i proučavanja teksta hadisa. Ta pravila pomagala su da se uoče greške i nedostaci, kao što su, npr.: da tekst hadisa sadrži neke besmislene fraze, da proturječi zdravom razumu, da je suprotan drugim, jačim hadiskim tekstovima, da je suprotan jasnom kur'anskom tekstu, ili zato što ne liči na riječi Allahovog Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, itd.

Drugo: Buhari je, prema ocjenama svih hadiskih stručnjaka, povjerljiv prenosilac. Taj epitet stekao je nakon iscrpne provjere njegove ličnosti, pravednosti i preciznosti u prenošenju hadisa. A da bi stručnjaci za oblast hadisa utvrdili da je neko takav, bilo je potrebno je da uporede hadise koje on bilježi s hadisima drugih povjerljivih prenosilaca i da ustanove da sadržaj tih hadisa nije u suprotnosti s hadisima koji oni bilježe. Dakle, i tada su istraživali sam tekst hadisa i da li u njemu ima skrivenih nedostataka. Zato se u knjigama koje govore o prenosiocima hadisa može naći da su mnogi od njih opisani riječima: „Prenosi čudne predaje", ili „Predaje koje prenosi su u suprotnosti s predajama pouzdanijeg prenosioca hadisa". Sve to kazuje da oni nisu zanemarivali sadržaj teksta hadisa i da je Buharija bilježio samo provjerene predaje.

Zaključak

Apsolutna većina islamskih učenjaka sve hadise u Buharijevom *Sahihu* smatra autentičnim, dok mnogi od njih navode i konsenzus u vezi s tim. Budući da je tako, i da je Buharijev *Sahih* najvjerodostojnija zbirka hadisa Allahovog Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, razne skupine, kako nemuslimana tako i muslimana, zbog toga što se određeni hadisi iz *Sahiha* kose s njihovim pogrešnim ubjeđenjima, od davnina su pokušavali da ubace sumnju u hadise koje bilježi ovaj velikan, kako bi u potpunosti mogli osporiti dokazivanje hadisima iz njegovog *Sahiha*. Jer, ukoliko se ubaci sumnja u određeni broj hadisa i u

povjerljivost imama Buharija, pa ko onda garantuje da su ostali hadisi koje on bilježi vjerodostojni?

Međutim, te sumnje i kritike rezultat su ili loše namjere, ili nepoznavanja oblasti hadisa, ili pogrešnog razumijevanja i davanja prednosti vlastitom razumu nad umovima najvećih učenjaka i hadiskih stručnjaka, suprotno pravilima hadiske nauke. Zbog toga su hadiski učenjaci vrlo lahko odgovorili na sve te sumnje i kritike i dokazali da su one neosnovane, te da nema sumnje u povjerljivost imama Buharija i njegovo znanje iz oblasti hadisa, kao ni u vjerodostojnost hadisa koje on bilježi.

Literatura

Adilović, Zuhdija (2013). *Modernisti i islam*. Zenica: Islamski pedagoški fakultet.

Dehlevi, Ahmed b. Abdir-Rahman (1992). *Hudždžetullahil-baligatu*. Bejrut: Daru ihjail-'ulumi, drugo izdanje.

Ebu Rejja, Mahmud, (1994). *Edvau 'ala es-sunnetil-Muhammedije*. Kairo: Darul-me'arif, šesto izdanje.

Ejlal, Rešid, (2017). *Sahihul-Buhari – Nihajetul-ustureti*. Rabat: Darul-vetan, prvo izdanje.

El-'Ajni, Bedruddin, *Umdetul-kari.* Bejrut: Daru ihjait-turasil-arabijji.

El-'Akl, Abdurrahman (2019). Ebrezut-tu'unil-mu'asireti fil-džami'is-sahihil-Buhari. Saudijska Arabija: Merkez En-Nuhebil-'ilmije.

El-'Amri, Ekrem (2015). *Mevkif El-Istišrak mines-sunneti.* Medina, El-Džamiatul-islamijje.

El-Askelani, Ibn Hadžer, Šihabuddin (1959). *Fethul-bari.* Egipat: Darul-Me'arifeti.

El-Askelani, Ibn Hadžer, Šihabuddin (1960). Hedjus-sari. Kairo: El-Mektebetus-selefije. prvo izdanje.

El-Askelani, Ibn Hadžer, Šihabuddin (1984). *Tehzibut-tehzib.* Bejrut: Darul-fikr.

El-Askelani, Ibn Hadžer, Šihabuddin *(2013). En-Nuketu 'ala kitabi Ibni Salah*. Rijad: Darul-Mejman, prvo izdanje.

El-Bagdadi, El-Hatib (2002). *Tarihul-Bagdad.* Bejrut: Darul-garbil-islamiji, Prvo izdanje.

El-Husejn, Et-Tahir, (1987). *Mevkiful-mu'tezileti mines-sunnetin-nebevijjeti*. Rijad: Darul-liva.
El-Mizzi, Džemaluddin (1980). *Tehzibul-kemal*. Damask: Mu'essesetur-risaleh, prvo izdanje.
El-Musevi, Husejn (2007). *Lillahi summe lit-tarih*. Aleksandrija: Darud-da'vetil-islamijjeti.
En-Nabulsi, Enes (2010). *El-Muntalekatul-fikrije vel-akadije 'indel-hadasijin lit-t'an fis-sahihajn*. Jordan: El-Džamiatul-urdunijje.
En-Nevevi, Muhjiddin (2007). *Tehzibul-esmai vel-lugat*. Bejrut: Darul-kutubil-'ilmijjeti.
Es-Sujuti, Dželaluddin (1993). *Tedribur-ravi*. Rijad: Mektebetul-kevser.
Eš-Ševkani, Muhammed (2010). *Nejlul-evtar*. Kairo: Daru Ibnul-Dževzi, prvo izdanje.
Et-Taberi, Ibn Džerir (1980). *Džami'ul-bejan*. Bejrut: Mu'essesetur-risaleh, prvo izdanje.
Ez-Zerkeši, Bedruddin (1998). *En-Nuketu 'ala mukadimeti Ibnis-Salah*. Saudijska Arabija: Edva'us-selef.
Ibn Džema'a, Bedruddin (1984). *Munasebatu teradžumil-Buhari*. Indija: Ed-Darus-selefijeh.
Ibn Hanbel, Ahmed (1995). *Musned*. Kairo: Darul-hadis.
Ibn Kesir, Ismail (1997). *El-Bidaje ven-nihaje*. Rijad: Darul-hedžr.
Ibn Kesir, Ismail (1999). *Tefsiru Kur'anil-'azim*. Rijad: Daru Tajjibeh.
Ibn Madže (2009). *Sunen*. Bejrut: Mu'essesetur-risaleh.
Ibn Salah, Osman (2002). *Me'arifetu envai' 'ulumil-hadis (Mukadimmetu Ibni Salahi)*. Bejrut: Darul-kutubil-'ilmijjeti.
Ibnul-Mulekkin, Siradžuddin (2008). *Et-Tevdih*. Damask: Darun-nevadir.
Ijjad, El-Kadi (1998). *Ikmalul-mu'lim*. Egipat: Darul-vefa, Prvo izdanje.
Korkut, Besim (1991). Kuran s prijevodom. Sarajevo: Visoki saudijski komitet u Bosni i Hercegovini.
Kurdić, Šefik (2005). *Buharijin i Muslimov Sahih i njihove karakteristike*, Zbornik radova Islamske pedagoške akademije u Zenici, III/2005, str. 9–23.
Subhi, Ahmed (2005). *El-Kur'anu ve kefa*. Bejrut: Darul-intišar el-arabij, prvo izdanje.

Šakir, Ahmed (2015). *Šerh El-Baisul-hasis.* Damask: Resalah Publishers.

Zejnu, Ali (2011). *El-Kur'anijjun.* Damask: Darul-Kabes, prvo izdanje.

CONTEMPORARY ATTACKS ON AL-BUKHĀRĪ'S SAHIH

Nihad Podžić, MA

Abstract

Hadith, as the second source of Islam after the Qur'an, together with it constitutes the foundation of Islamic scholarship. These two sources serve as the basis for deriving Shariah legal rulings. While the Qur'an often presents general guidelines, Hadith provides detailed explanations of the rules. The Prophet Muhammad, peace and blessings be upon him, conveyed these details based on Divine revelation. Hence the great interest of Islamic scholars in Hadith, its recording, and its authentication. Many of them devoted themselves to collecting and documenting Hadith, among whom Imam al-Bukhari stood out in particular. His compilation Al-Jami' al-Sahih, commonly known as Sahih al-Bukhari, is regarded as the most authentic collection of the sayings of Allah's Messenger, peace and blessings be upon him. The overwhelming majority of Islamic scholars consider all the hadiths in Sahih al-Bukhari authentic, with many of them even reporting a consensus on this matter. Despite that, certain groups and individuals have attempted to challenge his work and question the authenticity of this collection. In this paper, I have mentioned several contemporary critiques of Sahih al-Bukhari along with the responses of hadith experts to those critiques, concluding that such criticisms are baseless and stem either from ill intentions or from ignorance in the field of hadith, and that there is no doubt regarding the authenticity of the hadiths recorded in this collection.

Keywords: Sahih al-Bukhari, Hadith, contemporary critiques, responses, hadith scholars

نهاد بودزيتش: الهجمات المعاصرة على صحيح البخاري

الملخص

الحديث، باعتباره المصدر الثاني للإسلام بعد القرآن الكريم، يشكّل مع القرآن أساس العلوم الإسلامية، وهذان المصدران يستخدمان في استنباط الأحكام الشرعية. بينما يورد القرآن في الغالب توجيهات عامة، يقوم الحديث بتفصيل الأحكام وشرحها. وقد نقل النبي محمد ﷺ هذه التفاصيل استنادًا إلى الوحي الإلهي. ومن هنا جاء اهتمام العلماء المسلمين الكبير بالحديث، تدوينه وتقويمه. وقد انشغل كثير منهم بجمع الأحاديث وتدوينها، وكان من أبرزهم الإمام البخاري، الذي اشتهر بكتابه "الجامع الصحيح" المعروف عند الناس بـ "صحيح البخاري"، والذي يُعَدُّ أصح كتاب بعد كتاب الله تعالى، وأوثق مجموعات أحاديث رسول الله ﷺ. إن الغالبية العظمى من علماء الأمة يعتبرون جميع الأحاديث الواردة في صحيح البخاري صحيحة، بل إن كثيرًا منهم نقل الإجماع على ذلك. ومع ذلك، حاولت بعض الجماعات والأفراد الطعن في عمله والتشكيك في موثوقية هذا الكتاب. وفي هذا البحث ذكرتُ بعض الانتقادات المعاصرة الموجهة إلى صحيح البخاري، مع ردود أهل الاختصاص من علماء الحديث عليها، مُستنتجًا أن تلك الانتقادات لا أساس لها، وأنها ناتجة إما عن سوء نية، أو عن جهل بعلم الحديث، وأنه لا شك في صحة الأحاديث الواردة في هذا الكتاب

الكلمات المفتاحية: صحيح البخاري، الحديث، الانتقادات المعاصرة، الردود، علماء الحديث

DOI: 10.51728/ZRIPF202501012H
Stručni članak
Professional paper
Primljeno 02.07.2025.

Prof.dr.sc. Safet Husejnović
Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici
safethus@hotmail.com

POJMOVI *FIKHU-L-HAREKE I FIKHU-L-EVRAK* U TEFSIRSKIM DJELIMA SEJIDA KUTBA

Sažetak

Sejid Kutb čuveni je islamski učenjak i vizionar, posebno poznat po životnom djelu "U okrilju Kur'ana". U tom čuvenom tefsirskom djelu on iznosi svoj stav prema fikhu i spominje pojmove koji do tada nisu bili poznati, kao što su: fikhu-l-hareke – dinamički fikh i fikhu-l-evrak – fikh na papiru (zapisani fikh), tj. statični fikh. Kutb smatra da se kur'anski tekst ne može shvatiti u vakumu, nego u dinamičnom odnosu – u djelovanju, akciji i aktivizmu. Ljudska komponenta ne smije biti izvor islamskog prava, ali treba da bude u vezi s doktrinom – akaidom. Sve rasparave o fikhu su bezuspješne zato što zajednica muslimana više nije u sastavu hilafeta, koji više ne postoji.

Primarni cilj rada je da se objasni značenje izraza (sintagmi) fikhu-l-hareke – dinamički fikh i fikhu-l-evrak-fikh na papiru (zapisani fikh), navedu kritike koje su upućene u vezi sa šerijatskim pravom i odgovori na spomenute kritike. Na osnovu relevantnih podataka može se zaključiti da su optužbe upućene Kutbu u vezi s razumijevanjem islamskog prava preoštre i tendenciozne, te da rezultat nedovoljnog poznavanja okolnosti i prilika u kojima su pisana njegova djela.

Ključne riječi: Kur'an, tefsir, šerijat, fikh, propis, fikhu-l-hareke, fikhu-l-evrak.

Uvod

Biografski podaci o Sejidu Kutbu

Sejid Kutb rođen je 1324. hidžretske/1906. godine, u mjestu Muša, nedaleko od Asjuta, u gornjem dijelu Egipta. (Adilović, 2003: 292)

Osnovno i srednje obrazovanje završio je u rodnom mjestu, a Prirodno-matematički fakultet u Kairu 1933. godine. Nakon završenih studija radio je kao profesor, a onda se zaposlio u Ministarstvu obrazovanja. Ministarstvo obrazovanja 1948. godine šalje ga u Sjedinjene Američke Države radi upoznavanja s tamošnjim profesorima i metodom obrazovanja, kako bi potom pozitivna iskustva prenio u egipatski sistem obrazovanja. U Americi ostaje nešto više od dvije godine, te se, po vlastitoj želji, 1951. godine vraća u Egipat. Odmah se priključuje Muslimanskoj braći s takvim žarom da je tu godinu smatrao svojim novim rođenjem. Sejid Kutb s grupom mladih egipatskih oficira revolucionara, na čelu sa Džemalom Abdunasirom, učestvovao je je revoluciji 1952. godine. Bio je generalni sekretar Revolucionarog savjeta, a onda je to mjesto ustupio u Džemalu Abdunasiru. Kasnije se razišao sa Slobodnim oficirima. U oktobru 1954. godine dešavaju se velike narodne demonstracije, čiji cilj je bilo obaranje vlade. Abdunasir novonastalu situaciju uzima kao izgovor da se konačno obračuna s pokretom Muslimanska braća. Kutb je uhapšen i osuđen na petnaest godina zatvora. Prije odlaska u zatvor bio je napisao više od polovine svog najpoznatijeg djela: *Fi zilali-l-Kur'an* (*U okrilju Kur'ana*), tj. čuvenog komentara Kur'ana. U zatvoru ga je uspio dovršiti i dostaviti svojim saradnicima. Taj tefsir izazvao je izuzetno interesovanje, ne samo u Egiptu nego i u inostranstvu. Rezultat toga je bio inicijativa tadašnje iračke uleme za njegovo oslobođenje, koju je egipatskom predsjedniku Džemalu Abdunasiru prenio Abduselam Arif, tadašnji irački predsjednik, prilikom posjete Egiptu. Abdunasir je tu inicijativu privatio i krajem 1964. godine, nakon desetogodišnjeg boravka u zatvoru, oslobodio je Kutba. Kutb je tada nastavlja da se obrazuje, ali ni to nije dugo trajalo. Ponovo je zatvoren početkom augusta 1966. godine, kada je njemu i dvojici njegovih saradnika iz pokreta Muslimanska braća izrečena smrtna kazna. Uz njega su

osuđeni i Muhamed Jusuf Hevaš i Abdulfetah Ismail. U zoru 22. augusta 1966. godine, u krugu kairskog zatvora, nad njim i njegova dva saradnika izvršena je smrtna kazna.

Naučni i književni opus Sejida Kutba

Sejid Kutb ostavio je veliki broj djela iz oblasti tefsira, književnosti, književne kritike i sociološke misli u islamu. Negov naučni i književni opus vrlo je bogat. Iz tog bogatog opusa izdvajaju se djela:

- *Et-tasviru'l-fenni fil-Kur'ani* (*Način izražavanja u Kur'anu*)
- *Mešahidu'l-kijameti fil-Kur'ani* (*Prizori Sudnjeg dana u Kur'anu*)
- *Fi zilali'l-Kur'an* (*U okrilju Kur'ana*)
- *El-adaletu'l-alemi vel-islam* (*Islam i svjetski mir*)
- *Mareketu'l-islami ve'r-re'smalijje* (*Borba izmedu islama i kapitalizma*)
- *El' džedidu fil-lugati* (*Novo u jeziku*)
- *Me'alimun fit-tariki* (*Manifest Muslimanske braće*)
- *El-medinetu'l-meshura* (*Začarani grad*)
- *Eš-šatiu'l-medžhulu* (*Nepoznata obala*, zbirka poezije)

Prva tri djela su iz oblasti tefsira. Među njima najvažnije je djelo *Fi zilalil-Kur'an* (*U okrilju Kur'ana),* kojim je Sejid Kutb obilježio naše vrijeme, našu epohu. (Ramić, 2000: 9)

Pojmovi *fikhu-1-hareke* i *fikhu-l-evrak* u djelima Sejida Kutba

Filološki termin *fikh* znači: *znanje, razumijevanje, oštroumnost.* (Fejrazabadi, 1995: 1126)

U skladu s tim je razumijevanje hadisa u kojem Poslanik, s.a.v.s., upućuje dovu za Ibn 'Abbasa;

وضَعَ رَسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ يَدَه بيْنَ كَتِفَيَّ فقال: اللَّهمَّ فَقِّهْهُ في الدِّينِ، وعَلِّمْه التَّأويلَ

Podari mu razumijevanje vjere i poduči ga te'vilu (pravilnom razumijevanju vjere). (Hanbel, 2009: III/272)

Terminološki, za muslimane ovaj pojam ima dva značenja. U prvom slučaju označava *poznavanje praktičnih šerijatskih propisa, s njihovim argumentima*, dok se, u drugom, upotreba pojma *fikh* odnosi na *šerijatske propise*. (Tuhmaz, 2002: 12)

Termin *hareke* implicira; *kretanje*, *suprotno mirovanju*, *kao kretanje oblaka*. (Fejrazabadi, 1995: 842)

Terminološki, ovaj pojam obuhvata *skupinu nužnih materijalističkih činilaca koji teže ukidanju džahilijeta i uspostavljanju islamskog društva*. (Berekat, 1998: 128)

Kutb konstatuje da je fikh (zakon na onaj način kako je razvijen u čovjekovoj primjeni šerijata) arena promjene, sredstvo pomoću kojeg muslimani mogu reinterpertirati neprolazne propise da bi ih učinili autentičnim za savremeni život, njegove potrebe i probleme. Dok je šerijat koji je ozakonio Bog, vječan i nepromjenljiv, dotle je fikh stvoren posredstvom čovjeka unutar bavljenja specifičnim situacijama. Prema tome, prvobitni model islamskog društva "nije i konačna vizija tog društva…postoje vizije islamskog društva koje su uvijek nove". Jedinstvenost islamske vizije je u tome što je ona uokvirena šerijatom koji je tu viziju stvorio, dok su drugi pravni i društveni sistemi u skladu s lokalnim, vremenskim potrebama i njima odgovaraju. Bezvremena i apsolutna osobenost šerijata osigurava da će novi fikh, mjerodavan za događaje sadašnjosti, biti prepoznatljiv i orginalan. (Karić, 1997: II/137)

Sejid Kutb i njegov tefsir *U okrilju Kur'ana*, poznat je po upotrebi termina koje nisu koristili prethodni islamski učenjaci. To su pojmovi iz različitih oblasti islamskih nauka kao što su *fikh*, *tefsir*... Neki od tih termina su *fikhu-l-hareke* i *fikhu-l-evrak*.

U okviru tumačenja 55. ajeta sure *Jusuf* govori se o spomenutoj podjeli fikha. Naime, Uzvišeni Allah veli:

قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيم

"Postavi me" – reče – "da vodim brigu o stovarištima u zemlji, ja sam zaista čuvaran i znan."

Uvidom u ovaj ajet postavlja se pitanje: Zar riječi Jusufa, a.s., **"Postavi me" – reče – "da vodim brigu o stovarištima u zemlji, ja sam zaista čuvaran i znan."**

ne sadrže dvije zabrane u islamu;

a) traženje položaja i vlasti što je zabranjeno Poslanikovim, s.a.v.s., govorom: *Mi ne postavljamo na vlast onoga koji traži vlast niti onoga koji je pohlepan za njom.* (Buharija, 2016: VII/401., br. hadisa 7149)

b) samohvala i samoreklama što je zabranjeno riječima Uzvišenog: **Zato se ne hvališite bezgrešnošću svojom.** (*Nedžm*, 32)

Ovdje odgovor nije da su propisi koji su ustanovljeni u vrijeme Muhameda, s.a.v.s., nisu bili utvrđeni u periodu Jusufa, a.s., i da sistemska i administrativna pitanja nisu jedinstvena kao temelji vjerovanja koji su stabilni i nepromjenljivi za svakog poslanika, s.a.v.s. Međutim, ovdje su drugi razlozi koje je neophodno saznati kako bi se spoznao metod argumentacije iz izvora i tekstova i kako bi metodologija islamskog prava i pravne odredbe primili izvornu dinamičku prirodu koja je zaustavljena u umovima pravnika i rezonovanju cjelokunog šerijatskog prava u stoljećima bezvoljnosti i neaktivnosti.

Islamsko pravo nije nastalo u praznom prostoru nego se pojavilo u muslimanskom društvu, susrećući se s potrebama realnog života. Naime, islamsko pravo nije bilo pokretač muslimanskog društva već je muslimansku zajednicu konkretnim kretanjem i u suočavanju s potrebama islamskog života kreiralo islamsko pravo. Te dvije činjenice nužne su za razumijevanje islamskog prava i pravnih normi. Oni koji pokušavaju da primijene šerijatske propise kao da su nastali u praznom prostoru, da nisu istinski pravnici i površno spoznaju prirodu prava i vjerskih propisa.

Obrazlažujući te pojmove Kutb kaže:

*"Dinamički fi*kh (*fikhu-l-hareke*) temeljno se razlikuje od *fikhu-l-papira* (*fikhu-l-evrak*) premda se on oslanja na tekstove na koje se oslanja i iz kojih i *fikh papira*. Dinamički fikh uzima u obzir i *stvarnost* u kojoj su objavljeni tekstovi i formulirani propisi. On smatra da ta stvarnost zajedno sa tekstovima i propisima čini jednu konstrukciju čiji su elementi nerazdvojni. Ako se elementi te konstrukcije razdvoje, ona gubi svoju prirodu i remeti se njena struktura. Stoga ne postoji nijedna pravna norma koja je samosvojna i neovisna, koja bitiše u praznom prostoru, u kojoj se ne oličavaju elementi situacije, ambijenta, miljea i okolnosti u

kojima je nastala prvi put. Ona nije nastala u praznom prostoru, niti stoga može bitisati u praznom prostoru." (Kutb, 1996: XIII/11)

Dakle, *fikhu-l-hareke*-dinamički fikh bazira se na razumijevanju stvarnosti *fikhu-l-vaki'a*, a *fikhu-l-evrak* je skučeno, ograničeno razumijevanje šerijatskih propisa.

Kritike koje su upućene Kutbu u vezi s islamskim pravom

Zbog svojih stavova koji se odnose na islamsko pravo Kutb je bio žestoko kritikovan. Jednu od najžešćih kritika uputio mu je dr. Vehbe Zuhajli u kuvajtskom časopisu *El-Va'ju-l-islamiju,* gdje ga u članku pod naslovom *Napadači na islamsko pravo* optužuje da želi uništiti islamsko pravo i dezavuirati ogroman trud koji su uložili islamski pravnici tokom minulih stoljeća. (Berekat, 1998: 166)

Sve optužbe koje kritičari upućuju Kutbu mogu se rezimirati na sljedeći način;

a) kritika zbog njegovog stava prema fikhu, koga on pomalo pežorativno naziva *fikhu-l-evrak* (fikh iz knjiga, ili statički fikh), za razliku od *fikhu-l-hareke* (dinamičkog fikha, ili razumijevanje kretanja), koga on preferira i glorificira.

b) kritika podjele fikha na *ibadat* (obredoslovlje) i *muamelat* (imovinsko, bračno i krivično pravo)

c) poziv da se prevaziđe fikh i krene iznova s *idžtihadom,* od od samog početka. (Ljevaković, 2000: 30)

Odgovor na spomenute kritike

Prije nego što se uputi kritika treba se upoznati sa značenjem dotičnih pojmova i šta se cilja pod tim terminima kako bi se upotpunila sliku na osnovu koje se može pozitivno ili negativno suditi. Odgovor na navedene kritike može se sublimirati na sljedeći način;

a) odgovor na kritiku zbog Kutbovog stava prema fikhu

Seijid Kutb ujedinjuje ova dva pojma, (*fikhu-l-hareke* i *fikhu-l-evrak*) koji se opet oslanjaju na šerijatske tekstove. *Dinamički fikh – fikhu-l-hareke* temeljno se razlikuje od fikha papira – *fikhu-l-evrak*, premda se on oslanja na dostupne tekstove, tekstove iz kojih crpi i fikh papira. (Kutb, 1996: XIII/11)

Također, Kutb pravi razliku između tih pojmova u metodologiji dokazivanja na osnovu šerijatskih tekstova, uzimajući u obzir *stvarnost*, ignorišući *hipotezu* –pretpostavku . Zbog toga daje fikhu i usuli fikhu posebnu izvornu dinamičku prirodu. „Ne želimo odgovoriti na ovaj način, iako on ima svoje mjesto i smisao, jer smatramo da je stvar u ovom slučaju mnogo šira i dublja od toga da se osloni na spomenuto tumačenje. U pitanju su ovdje drugi razlozi koji se moraju spoznati kako bi se spoznao metod argumentacije iz izvora i tekstova i kako bi metodologija islamskog prava (usuli fikha) i pravne norme zadobili izvornu dinamičku prirodu u svom biću, a koja je ugašena i skamenjena u umovima pravnika i mentalitetu cjelokupnog prava (fikha) u stoljećima letargije i nepokretnosti". (Kutb, 1996: XIII/11)

b) odgovor na kritiku podjele fikha na *ibadat* (obredoslovije) i *muamelat* (imovinsko,bračno i krivično pravo).

Što se tiče njegove kritike podjele fikha na ibadat i muamelat, ona ima utemeljenje. U početku islama, u vrijeme nastanka fikha ta klasifikacija nije postojala. Spomenuta raspodjela nastala je u kasnijem periodu radi lakšeg pojašjavanja propisa i tehničkog karaktera.

Navedena podjela imat će negativne posljedice u doba muslimanske dekadence. Rezultat su bile devijacije u shvatanju suštine islama i negovih propisa. Obični svijet počeo je da ibadet shvata u njegovom užem smislu (namaz, post, zekat, hadž). Dakle, da samo ti obredi i propisi predstavljaju manifestaciju islama i imana i da njihovo narušavanje dovodi do idolopoklonstva. Odnos prema propisima u vezi s *muamelatom* nije bio odgovarajući, tako da privatanje propisa iz te oblasti iz neislamskih izvora ne vodi širku – idolopoklonstvu, pa su se sekularni zakoni postepeno udomaćili i potisnuli islamske zakone. Konstalacija takvih odnosa rezultirala je strogim pridržavanjem propisa u vezi s islamskim postulatima i, s druge strane, ubjeđenjem da pridržavanje propisa iz oblasti *muamelata* nema obavezujući karakter. Zbog takvog pristupa muslimana islamskim propisima Sejid Kutb kritikuje spomenutu kategorizaciju fikha. Govoreći o ibadetu kao cjelokupnom islamskom konceptu on kaže:

„Nema ljudske aktivnosti, shodno islamskom konceptu, na koju se ne može primijeniti pojam ibadeta, ili u kojoj se ne zahtijeva ostvarenje ovog svojstva. Cilj cjelokupnog islamskog

programa jeste, prije i poslije svega, ostvarenje značenja ibadeta." (Ljevaković, 2000: 34)

c) odgovor na poziv da se prevaziđe fikh i krene iznova s *idžtihadom* počevši od početka.

Poziv za obnovu idžtihada i napuštanju koncepta *taklida* (*slijepo slijeđenje rješenja ranijih mudžtehida)* nije ništa novo, nego je u skladu s mišljenjem većine islamskih pravnika koji smatraju da su vrata idžtihada uvijek otvorena, te da idžtihadom treba da se bavi svaki učenjak koji ispunjava uvjete idžtihada. Mudžtehid se izravno poziva na Kur'an i sunnet, pridržavajući se postignutog kosenzusa islamskih pravnika. On nije obavezan da prihvati fetve i rješenja pravnika iz prethodnih perioda. Naime, Sejid Kutb ne odstupa od svojih prethodnika nego samo pooštrava uvjete potrebne za idžtihad, navodeći dva uvjeta koja raniji islamski pravni teoretičari nisu spomenuli u svojim djelima. Ta dva uvijeta su:

- praktikovanje vjerovanja i Programa u javnom životu islamskog Ummeta.
- praktikovanje vjerovanja i Programa u privatnom životu mudžtehida. (Ljevaković, 2000: 35)

Islamsko pravo nije nastalo u praznom prostoru, kao što ne živi i ne razumijeva se u praznom prostoru. Islamsko pravo nastalo je u muslimanskom društvu, nastalo je kretanjem ovog društva, suočavajući se s potrebama realnog islamskog života. Također, islamsko pravo nije bilo kreator muslimanskog društva, već je to društvo svojim realnim kretanjem, u suočavanju s potrebama islamskog života, kreiralo islamsko pravo. Te dvije povjesne, stvarne istine imaju veliko značenje i one su, također, nužne za razumijevanje prirode islamskog prava i spoznaju dinamičke naravi islamskih pravnih normi.

Oni koji danas preuzimaju te tekstove i zapisane norme bez spoznaje tih dviju istina i bez proučavanja okolnosti i uvjeta u kojima su objavljeni ti tekstovi i nastali ti propisi, ili bez uzimanja u obzir prirodne atmosfere, ambijenta i stanja koje su ti tekstovi tretirali i regurisali – a ti propisi su se formalizirali u njemu, uređivali ga i bitisali u njemu – oni koji tako rade pokušavajući primijeniti ove propise kao da su oni nastali u praznom prostoru i kao da mogu bitisati danas u praznom prostor, oni nisu istinski

pravnici i ne shvataju prirodu prava i prirodu ove vjere uopće. (Kutb, 1996: XIII/11)

Dinamički fikh uzima u obzir i stvarnost u kojoj su objavljeni tekstovi i formurisani propisi. On smatra da ta stvarnost, zajedno s tekstovima i propisima, čini jednu konstrukciju čiji elementi se nerazdvojni. Ako se elementi te konstrukcije razdvoje, ona gubi soju prirodu i remeti se njena struktura. Stoga ne postoji nijedna pravna norma koja je samosvjesna i neovisna, koja bitiše u praznom prostoru, u kojoj se ne oličavaju elementi situacije, ambijenta, miljea i okolnosti u kojima je nastala prvi put. Ona nije nastala u praznom prostoru, niti stoga može bitisati u praznom prostoru. (Kutb, 1996: XIII/11)

Pod pojmom *stvarnost* podrazumijeva se *stvarnost islamskog društva*, koje je jedino u mogućnosti, zbog svoje umjerene prirode, da spremno primi Božije propise i da razvija islamski fikh. Islamski fikh nije odvojen od šerijata, a šerijat nije odvojen od islamskog vjerovanja. Fikh, šerijat, islamsko vjerovanje, sistem života čini jednu cjelinu koja se ne može djeliti, u tom pogledu. Nemoguée je da postoji islam, muslimani, a da nema islamskog društva, ako se pocijepa ova jedinstvena cjelina pocijepaće se i njeni dijelovi koji sačinjavaju tu cjelinu. (Berekat, 1998: 171)

Zaključak

Svi muslimanski obnovitelji, u savremenom dobu, smatrali su da se šerijatsko pravo može reformisati putem tumačenja pojedinih tekstova, osim Kutba koji naglašava neophodnost novog pristupa fikhu, odnosno, vraćanje na razumijevanje fikha onako kako ga je razumijevala prva generacija muslimana. Rezultat njegovog takvog zapažanja doveo je do pojave novih pojmova koji do tada nisu bili poznati u islamskom pravu (fikhu), a to su; *fikhu-l-evrak* i *fikhu-l-hareke*. Kutb naglašava potrebu za dinamičkim fikhom i smatra da kur'anski tekst ne može da se shvatiti u vakumu, nego u intenzivnom odnosu s djelovanjem, akcijom, aktivizmom i pokretom. Ljudska komponenta ne smije biti izvor fikha, kako su to određeni pravnici zaključivali. Fikh mora biti u vezi s esencijom islamskog temelja, a to je doktrina ili akida. Sve rasprave o fikhu, u sadašnje vrijeme jalove su zato što muslimanska zajednica još ne

egzistira. Tek kada islam postoji u praksi, mogu se razmatrati fikhska pitanja i iznalaziti rješenja za muslimansku zajednicu.

Zbog takvih i sličnih ideja Kutb je bio kritikovan i osporavan kao komentator Kur'ana. Međutim, na osnovu navedenih saznanja može se zaključiti da su spomenute optužbe upućene Kutbu zbog njegovog stava prema islamskom pravu, preoštre i tendenciozne, kao što su produkt nedovoljnog razumijevanja okolnosti i prilika u kojima su nastala njegova djela. Također, pri tumačenju određenih njegovih stavova i misli nije uziman u obzir kontekst nastanka spomenutih ideja i stavova.

Literatura

Adilović, M. (2003). *Velikani tefsirskih znanosti*, Elči Ibrahim-pašina medresa, Travnik.

Berekat, M. (1998). *Sejjid Kutb*. Daru'l-bejarik. Bagdad.

Buharija, M. I. (2016). *Sahih El-Buhari* (prijevod prof. Mahmut Karalić), El-Kelime, Novi Pazar.

Fejruzabadi, M. (1995). *El-Kamusu'l-muhit*. Daru'l-fikr. Bejrut.

Hanbel, A. (2009). *El-Musned*. Daru'l-fikr. Bejrut.

Karić, E. (1997). *Kur'an u savremenom dobu II*. Bosanski kulturni centar. Sarajevo.

Korkut, B. (1978). *Prevod Kur'ana*. Starješinstvo IZ za Bosnu i Hercegovinu, Hrvatsku i Sloveniju. Sarajevo.

Kutb, S. (1996). *U okrilju Kur'ana* (prijevod Nakičević, O. Ramić, J. Hafizović, M.) Fakultet islamskih nauka. Sarajevo.

Ljevaković, E. (2000). *Sejjid Kutb i njegov odnos prema islamskom pravu (fiqhu)*. Zbornik radova, Fakultet islamskih nauka. Sarajevo.

Ramić, J. (2000). *Tefsir Sejjida Kutba*. Zbornik radova, Fakultet islamskih nauka. Sarajevo.

Tumaz, A. (2002). *Hanefijski fikh*. Bemust. Sarajevo.

THE CONCEPTS OF *FIKHU-L-HAREKE AND FIKHU-L-EVRAK* IN THE TAFSIR WORKS OF SAYYID QUTB

Safet Husejnović, PhD

Abstract

Sayyid Qutb is a renowned Islamic scholar and visionary, best known for his life's work "In the Shade of the Qur'an." In this famous tafsir, he presents his position on fiqh and introduces terms that were previously unknown, such as fikhu-l-hareke — dynamic fiqh, and fikhu-l-evrak — fiqh on paper (recorded, static fiqh). Qutb argues that the Qur'anic text cannot be understood in a vacuum, but rather within a dynamic context — through action, movement, and activism. The human component must not be the source of Islamic law, but it should be connected to doctrine ('aqidah). He claims that all discussions on fiqh are ineffective because the Muslim community no longer functions within a caliphate, which no longer exists.

The primary aim of this paper is to explain the meaning of the expressions (phrases) fikhu-l-hareke — dynamic fiqh, and fikhu-l-evrak — fiqh on paper (recorded fiqh), to list the criticisms raised regarding Islamic law, and to respond to these criticisms. Based on relevant data, it can be concluded that the accusations directed at Qutb concerning his understanding of Islamic law are overly harsh and tendentious, resulting from insufficient knowledge of the circumstances and conditions in which his works were written.

Keywords: Qur'an, tafsir, sharia, fiqh, ruling, fikhu-l-hareke, fikhu-l-evrak.

DOI: 10.51728/ZRIPF202501020H
Stručni članak
Professional paper
Primljeno 17.07.2025.

Prof. dr. Esmir M. Halilović
Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici
esmir_h@yahoo.com

FENOMEN KUR'ANIZMA KAO IZAZOV HADISKIM ZNANOSTIMA?

Sažetak

Kur'anizam predstavlja savremeni pokret koji zagovara ekskluzivno oslanjanje na Kur'an kao jedini izvor vjerovanja i šerijatskih propisa, uz djelimično ili potpuno negiranje autoriteta hadisa. Ovaj rad analizira fenomen kur'anizma kao izazova tradicionalnim hadiskim znanostima ali i savremenim muslimanima. U radu se prvo objašnjava pojam kur'anizma, njegov historijski razvoj od ranih polemika do njegovog jačanja krajem 19. i u 20. stoljeću. Zatim se izlažu temeljna uvjerenja kur'anista te kritike koje upućuju na račun hadisa i hadiske metodologije – uključujući sumnje u autentičnost predaja, logičke kontradikcije između tradicije (koje postoje po njima) i činjenicu kasnije kompilacije hadisa. U radu su kratko spomenuti i stavovi istaknutih savremenih kur'anista (poput Edipa Yüksela i Rashada Khalife) kako bi se bolje razumjeli njihovi argumenti. Potom se izlažu odgovori tradicionalnih islamskih učenjaka hadisa na ove kritike, s posebnim naglaskom na metodološke principe verifikacije hadisa i šerijatski značaj Poslanikova, s.a.v.s., sunneta. Kroz kritičku analizu vrednuju se argumenti te razmatraju implikacije kur'anističkog pristupa na islamsku teologiju i praksu. U zaključku se ističe nezamjenjiva uloga vjerodostojnih hadisa i sunneta u islamu i savremenom muslimanskom životu, uz potrebu očuvanja i unaprjeđivanja precizne i temeljite hadiske metodologije u suočavanju s brojnim savremenim izazovima.

Ključne riječi: Kur'anizam, kur'anisti, hadis, sunnet, islamsko pravo, hadiske znanosti, Ahlul-Qur'an, savremeni islam

Uvod

Savremeni islamski diskurs suočava se s nizom izazova u pogledu interpretacije izvora islama ali i same vjere. Jedan od tih izazova jeste kur'anizam – pokret ili sekta čiji pripadnici zastupaju stanovište da je *Kur'an* jedini autentični izvor islamskog vjerovanja, zakona i etike, te da *hadis* (izreke i djela poslanika Muhammeda, a.s.) i sunnet ne predstavljaju obavezujući izvor islama i islamskog vjerozakona.

Sljedbenici kur'anizma (često se nazivaju i *ahlul-Qur'an* ili *Qur'anijun*, što znači "ljudi Kur'ana" odnosno *kur'anisti*) u potpunosti odbacuju autentičnost i autoritet većine, ili pak i svih, hadiskih predaja, smatrajući da se putem njih ne može pouzdano utvrditi sunnet Poslanika, a.s..

Kur'anisti ističu da je Kur'an samodostatan, jasan i zaokružen izvor upute, te navode kako u Kur'anu ne postoji izričita naredba da se slijede hadisi ili predaje izvan samog teksta Objave. Prema ovom pristupu, sve što je potrebno za vjeru nalazi se u Kur'anu, dok je uvođenje hadisa u pravno-teološki korpus ljudska inovacija (bid'at) podložna greškama, krivotvorinama te kulturnim i političkim utjecajima. Neki idu toliko daleko da hadise i sunnet pripisuju sotoni tj. šejtanu i njegovom pogubnom utjecaju na islamski monoteizam. (Quran Talk Blog. (2023, September 13).

Veoma je interesantna vjerodostojna predaja u kojoj se ova skupina/sekta te njihovo negiranje sunneta spominje upravo u hadisu Allahovog Poslanika, s.a.v.s., u kojoj on nedvosmisleno nagovještava dolazak i pojavljivanje upravo ovakvih pojedinaca i tendencija među muslimanima. Evo te predaje:

يُوشِكُ الرَّجُلُ مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ يُحَدَّثُ بِحَدِيثٍ مِنْ حَدِيثِي فَيَقُولُ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ اسْتَحْلَلْنَاهُ وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَّمْنَاهُ أَلَا وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ

„Bojati se je da će (doći vrijeme) kada će neki čovjek zavaljen na svome jastuku, govoriti neki od mojih hadisa, pa će reći:

„Između nas i vas je Allahova knjiga, pa što u njoj nađemo od halala, smatramo ga halalom, a što nađemo od harama smatramo ga haramom, a zar nije ono što je zabranio Allahov Poslanik ﷺ, kao ono što je zabranio Allah?“ (Ibn Madže, Ahmed i Ebu Davud)[48]

Naravno, nakon iščitavanja i razumijevanja navedene predaje nije čudno da kur'anisti negiraju ne samo ovu vjerodostojnu predaju nego i sve druge vjerodostojne predaje u kojima Poslanik, s.a.v.s., nagovještava bilo šta iz budućnosti, jer po njima – kako mi je nedavno rekao jedan od zastupnika njihovih ideja „to je sve izmišljeno i suprostavlja se kur'anskom tekstu“, na taj način negirajući vid nadnaravnosti – mu'džize koje su date Allahovom Poslaniku, s.a.v.s., a u koje su se osvjedočili ashabi, tabiini i brojne genereacije muslimana i o čemu su napisane hiljade knjiga.

Fenomen kur'anizma, premda brojčano ograničen, poprimio je obilježja transnacionalnog pokreta tek u 20. i 21. stoljeću, osobito potpomognut širenjem informacija putem interneta i društvenih mreža. U posljednje vrijeme takve ideje pronalaze put i do muslimanskih zajednica na Balkanu. Time kur'anizam postaje aktualan izazov za *hadiske znanosti* – tradicionalne discipline koja se bavi prenošenjem, kritikom i naučnim tumačenjem i izučavanjem Poslanikovih, a.s., hadisa i sunneta. Širenje kur'anističkih ideja izazvalo je nedoumice i polemike u pogledu *autentičnosti, autoriteta i značenja hadisa* u islamu uglavnom na društvenim mrežama i internetu kod nekih ljudi koji uglavnom nemaju vjersko obrazovanje a pogotovo nisu stručnjaci u hadiskim znanostima.

Za islamske učenjake i studente islamskih fakulteta od posebnog je značaja razumjeti genezu i argumentaciju ovog pokreta, kako bi se adekvatno odgovorilo na tvrdnje koje dovode u pitanje drugi temeljni izvor islama – Poslanikov, s.a.v.s., sunnet a što nesumljivo ima svoje izvore i u pisanjima orijentalista poput Ignác Goldziher-a (1850–1921), Joseph Schacht-a (1902–1969), John Wansbrough-a (1928–2002), i drugih.

Ovaj rad nastoji pružiti cjelovit pregled fenomena kur'anizma i njegovog odnosa prema hadisu. U njemu se najprije razmatra historijski razvoj ideje "Kur'an je dovoljan sam po sebi", od njenih

[48] Hadis je sahih. Bilježe ga Ibn Madže i Ebu Davud u sličnom rivajetu. Vidi: „Sunen Ibn Madže“, Bejrut: Darul-fikr, broj hadisa: 12; 1/6.

začetaka do savremenih manifestacija. Zatim se analiziraju glavne tvrdnje kur'anista, koje su nerijetko samo prerađene optužbe koje dolaze od već spoemnutih orijentalista i drugih neprijatelja islama i njihove kritike usmjerene prema vjerodostojnosti i ulozi hadisa. Dalje se izlažu odgovori tradicionalnih hadiskih učenjaka na ove izazove, uključujući uvid u metodologiju provjere autentičnosti hadisa izgrađivanu stoljećima i od strane desetina ako ne i stotina hiljada islamskih učenjaka. Na kraju, rad nudi zaključne opservacije o ulozi hadisa u savremenom muslimanskom životu te ističe važnost očuvanja preciznih i temeljitih naučnih kriterija u hadiskim studijama.

Pojam kur'anizma i historijski razvoj pokreta

Ideja da se islam treba temeljiti isključivo na Kur'anu, uz isključivanje Sunneta, nije potpuno nova u historiji islamskog mišljenja. Kur'anizam u užem smislu označava organiziraniji pokret nastao u modernom dobu, no klice tog stava mogu se pratiti unazad do samih prvih stoljeća islamske civilizacije. Već u generaciji *tabi'ina* (muslimana koji su živjeli nakon ashaba) zabilježeni su pojedinci ili manje grupe koji su izražavali sumnju u vjerodostojnost određenih hadisa ili ih čak u potpunosti negirali.

Islamska tradicija prenosi da su takvim negatorima Sunneta ili pojedinih hadisa odgovorili istaknuti učenjaci među ashabima poput Aiše, r.a., Abdullaha ibn Omera, r.a., Abdullaha ibn Abbasa, r.a., Imrana ibn Husajna, r.a. i drugih, branivši autoritet Poslanikovih, s.a.v.s., predaja. (Adilović, 2022)

Slične pojave javljale su se i kasnije, te su kroz povijest više učenjaka pisali djela u odbranu Sunneta i odgovarali na sumnje u pogledu hadisa – među njima su imami kao što su velikani islamskog ummeta, Muhamed ibn Idris aš-Šafi, Ahmed ibn Hanbel, Ibn Kutajba, Ibn Kajjim el-Dževzijje, Džalaluddin Sujuti i brojni drugi. (El-Karadavi, 2012)

Ove činjenice pokazuju da je pitanje autoriteta hadisa povremeno izazivalo rasprave tokom čitave islamske historije, a ehli-sunnetska ulema je na to odgovarala jasnim naglašavanjem nužnosti Sunneta kao tumača Kur'ana i drugog izvora islama.

U svom savremenom obliku, međutim, pokret kur'anista javlja se krajem 19., odnosno početkom 20. stoljeća u kontekstu

kolonijalne dominacije nad muslimanskim zemljama i suočavanja islamskog svijeta s intelektualnim izazovima modernog doba. U periodu britanske kolonijalne uprave u Indiji pojavljuju prvi istaknuti zagovornici te ideje. Često se spominje Sir *Syed Ahmad Khan* (u bosanskim izvorima Ahmed Han) kao jedan od prvih intelektualaca koji je javno izrazio sumnju u vjerodostojnost mnogih hadisa (Encyclopaedia Britannica, n.d.), Na području današnjeg Pakistana, Abdullah Čakralavi (Chakralawi) otišao je korak dalje: potpuno je odbacio *sve* hadise kao izvor vjere. Čakralavi je zagovarao tezu da je jedino Kur'an vjerodostojno prenesen od Boga, te da stoga nema potrebe za ikakvim drugim izvorom; oko sebe je okupio sljedbenike i 1902. osnovao pokret koji je nazvao Ahlul-Kur'an (doslovno: *sljedbenici Kur'ana*). Taj naziv *ahlul-Qur'an* postao je sinonim za pristalice ideje da se isključivo Kur'anu treba vraćati za sve vjerske smjernice.

Otprilike u isto vrijeme, slične ideje pojavile su se i u drugim dijelovima muslimanskog svijeta. U Egiptu početkom 20. stoljeća, liječnik *Muhammed Tevfik Sidki* (Muhammad Tawfiq Sidqi) 1906. godine objavio je članak simboličnog naslova „El-Islam huve'l-Kur'an vahdehu“ (*"Islam je samo Kur'an"*), u časopisu *El-Manar*. U tom članku Sidki je otvoreno ustvrdio da je Kur'an jedini potrebni izvor u islamu, rekavši: *"Ono što je Bog propisao čovjeku ne prelazi okvire Božije Knjige. Da je išta drugo, mimo Kur'ana, bilo neophodno za vjeru, Poslanik bi naložio da se to zapiše, a Allah bi osigurao njegovu očuvanost"* (Wikipedia, n.d.)

Pored Sidkija, u Egiptu su se pojavili i drugi istomišljenici, poput *Muhammeda Ebu Zejda* i dr. *Ahmeda Subhija Mensura* (Ahmed Subhy Mansour), koji je 1980-ih zbog svojih kur'anističkih stavova udaljen sa Univerziteta Al-Azhar i kasnije emigrirao u SAD. (islamweb.net. n.d.) Mansur je osnovao i internet platformu za promociju ideja Kur'anaista, pod nazivom *ahl-alquran.com*, okupljajući istomišljenike iz raznih zemalja. (Ahl القران اهل موقع | Alquran.com, n.d.)

Mnogi autori koji su izučavali sektu ili pokret ili fenomen kur'anizma uviđaju i ukazuju na činjenicu da su često puta iza njih, kao i iza drugih sličnih pokreta među muslimanima, ustvari stajale kolonijalne sile, odnosno neprijatelji islama i muslimana:

> „Poput Sidkija, vjerovali su da je korpus hadisa fatalno nepouzdan i da Sunnet, stoga ne može biti

> normativan. (...) Potakle iz indijskog reformističkog pokreta Sid Sayyida Ahmada Khana, kur'anije su nastojale otvoriti jedan religijski i kulturni prostor za južnoazijsku muslimansku elitu, koju je, kao i infrastrukturu, stvorila i koristila britanska vlast.“ (Brown, 2018:298)

Vrijedi napomenuti da su slične tendencije zabilježene i unutar nekih sekti ili pokreta ranije, poput određenih frakcija haridžija u klasičnom dobu, nakon njih se dešava slična tendencija kod nekih mu'tezilija, koji su odbacivali pojedine hadise. Ipak, savremeni kur'anizam kao fenomen dobiva poseban zamah u 20. stoljeću, i to ne samo u intelektualnim krugovima već i na širem planu. Primjer političkog istupa kur'anističkih ideja je slučaj *Muamera el-Gadafija* u Libiji, koji je 1970-ih proklamovao da će Kur'an biti jedini ustav njegove zemlje. Gadafi je tvrdio da svaki musliman ima pravo neposredno tumačiti Kur'an te je javno dovodio u pitanje autentičnost hadisa i autoritet pravnih škola, smatrajući ih kasnijim iskrivljenjima izvornog islama. U Turskoj i dijaspori, kur'anistički pokret dobio je zamah kroz djelovanje autora poput Edipa Yüksela (Edip Yuksel, rođ. 1957). Yüksel je 1980-ih, pod utjecajem američko-egipatskog biokemičara Rashada Khalife, prihvatio ideju isključivog povratka Kur'anu. Rashad Khalifa (1935–1990) poznat je po svome djelu o čudu broja 19 u Kur'anu te po tome što je osnovao organizaciju *United Submitters International* u SAD, koja je popularizirala slogan: *"The Quran, the whole Quran, and nothing but the Quran"* – u prevodu, "Kur'an, cijeli Kur'an i ništa osim Kur'ana" (Wikipedia, n.d.) Ovaj slogan sažima temeljnu filozofiju kur'anista da *isključivo* Kur'an treba biti vodilja muslimanima. Khalifa je u svojoj knjizi *"Quran, Hadith and Islam"* izložio argument da je Kur'an jedini izvor islamskog vjerovanja i prakse, dok je čitav korpus hadisa ljudski proizvod sklon zabludama. (wikipedia.org, n.d.) Na njega se nadovezao i Edip Yüksel – profesor na koledžu u Arizoni (USA), koji je u Turskoj i među dijelom intelektualaca stekao sljedbenike kao prominentni zagovornik *islamske reforme* zasnovane na Kur'anu. Isti autor je zajedno sa nekolicinom istomišljenika objavio, 2011. god., novi prijevod Kur'ana koji je nazvao: „Kur'an: Reformistički prijevod (The Quran: A Reformist Translation)“ (Brown, 2018: 302)

Kao što se vidi, kur'anizam je dinamičan fenomen ili sekta s pristalicama od Indijskog potkontinenta, preko arapskih zemalja, do Turske, Evrope i Sjeverne Amerike. Iako se ideje mogu neznatno razlikovati u nijansama, svim kur'anistima zajedničko je temeljno uvjerenje o samodostatnosti *Kur'ana* i odbacivanje hadisa kao temeljnog izvora islama i kao nečega što nije prenešeno vjerodostojno.

Temeljna uvjerenja kur'anista i njihove kritike hadiskih znanosti

Glavna premisa kur'anizma jest da je *Kur'an savršena, potpuna i dovoljno jasna božanska objava*, te da stoga u pitanjima akide (vjere) i šerijatskih propisa nije potrebno niti legitimno posezati za sekundarnim izvorima poput hadisa. Kur'anisti tvrde da je Kur'an jedini tekst koji je *Bog obećao sačuvati od iskrivljenja* (pozivajući se na ajet *"Mi, uistinu, Kur'an objavljujemo i zaista ćemo Mi nad njim bdjeti!"*, (Kur'an, El-Hidžr, 9), dok hadiske zbirke nisu obuhvaćene takvom božanskom garancijom. Prema tome, svaka predaja mimo Kur'ana za njih nužno nosi rizik greške ili krivotvorine. Kur'anisti često ističu sljedeće argumente kao *kritiku hadisa* i hadiske znanosti:

- *Dovoljnost Kur'ana:* Kur'an sadrži sve što je muslimanima potrebno za vjeru i praksu. Pozivaju se na kur'anski iskaz: *"Mi ništa u Knjizi nismo izostavili"* (Kur'an, El-En'am, 38) kako bi dokazali da je u Objavi obuhvaćen svaki princip, te da dodatni izvori nisu nužni. Iz toga izvode stav da su *svi propisi i ibadeti* već sadržani u Kur'anu direktno ili kroz opća načela, te da dodatna pojašnjenja iz hadisa nisu obavezujuća.
- *Nepostojanje kur'anske zapovijedi slijeđenja hadisa:* Kur'anisti tvrde da nigdje u Kur'anu nema direktne zapovijedi koja nalaže vjernicima da slijede predaje Poslanika zabilježene naknadno. Istina je da Kur'an naređuje pokornost Allahu i Poslaniku, ali kur'anisti to tumače kao pokornost Poslaniku *samo u onome što je objavljeno u Kur'anu*. Oni smatraju da izraz *"pokoravajte se Allahu i Poslaniku"* podrazumijeva poslušnost Poslaniku u dostavljanju Kur'ana, a ne nužno

prihvatanje hadiskih izvještaja o Poslanikovom, s.a.v.s., sunnetu koji su zabilježeni kasnije. Prema njihovom shvatanju, *Sunnet nije zasebno objavljeni izvor islama*, jer da jeste, bio bi zapisan i sačuvan poput Kur'ana.

- *Sumnja u autentičnost usljed kasne kompilacije:* Ključna kritika kur'anista odnosi se na *historijsku vjerodostojnost hadisa*. Oni tvrde da je od vremena Poslanikove smrti do sistematskog zapisivanja hadisa proteklo više od stoljeća, tokom kojeg su predaje kružile usmenim putem. Tek je u drugom i trećem stoljeću po Hidžri nastalo šest najpoznatijih hadiskih zbirki (Buharijeva, Muslimova, Ebu Davudova, Tirmizijina, Ibn Madžina i Nesaijeva). Kur'anisti drže da je u tako dugom razdoblju došlo do neizbježnih iskrivljenja, zaboravljanja i umetanja izmišljenih predaja, uprkos naporima iskrenih prenosilaca. Stoga smatraju da se na hadise ne može osloniti jer nije sigurno da su autentično preneseni. Često navode da *"ono što je napisano stoljeće i više nakon Poslanika ne može imati sigurnost autentičnosti"*. Također ukazuju da su *političke i sektaške borbe* u ranim stoljećima islama dovele do fabrikovanja hadisa kojim su se opravdavale određene frakcije, što baca dodatnu sumnju na cijeli hadiski korpus.
- *Interna nekonzistentnost i sadržajne kontradikcije:* Za kur'aniste, hadiski korpus je pun međusobno proturječnih izvještaja o vjerovanju i praksi, što dovodi u pitanje njegovu vjerodostojnost. Kako ističe Edip Yüksel, jedan od glasnogovornika kur'anističkog pokreta, *"hadiske zbirke sadrže gotovo sve što poželite"*. On ukazuje na to da u tim knjigama *prikaz Poslanika nije jednoobrazan*: *"Na jednoj stranici Muhammed, a.s., opisan je kao iznimno blag i plemenit, dok se već na sljedećoj pojavljuje kao okrutni mučitelj; na jednom mjestu ima vrhunski moral, a na drugom se pojavljuje kao pedofil" (*free-minds.org., n.d.) Za kur'aniste su dokaz da predaje nisu pouzdane i da kaljaju ugled Muhammeda, a.s. mnogi hadisi koji oni ne mogu da shvate. Kur'anisti naglašavaju da time zapravo *brane čast Poslanika*, jer

odbacuju pripisivanje takvih problematičnih izvještaja njemu. (r/Quraniyoon Wiki, n.d.) S njihovog stanovišta, neprihvatljivo je da vjera utemeljena na Kur'anu, koji hvali Poslanikov moral, istovremeno prihvata predaje koje ga prikazuju u suprotnom svjetlu.

- *Racionalistička kritika i teološka načela:* Mnogi kur'anisti ističu *racionalnost* i *logičku dosljednost* kao ključna načela tumačenja Objave. Prema tome, oni odbacuju hadise koji se kose sa (njihovim) razumom, naukom ili općim moralnim vrijednostima – kako ih oni razumijevanju, držeći da Uzvišeni Allah ne bi dozvolio apsurdnosti u vjeri. Također, određeni kur'anisti dovode u pitanje *široku primjenu koncepta prihvatanja hadisa u akaidskim pitanjima*, smatrajući da se time narušava *princip tevhida* – jer se, po njima, davanje normative predajama znači da se *"riječ Poslanika izjednačava sa Božijom riječi"*, što oni vide kao oblik pretjerivanja u vjeri i oblik širka/politeizma.
- *Sunnet ograničen na kontekst Poslanika:* Još jedan argument koji se može naći u kur'anističkim tekstovima i objavama na internetu jest da se *sunnet Poslanika odnosi na njegovo vrijeme i okolnosti*, te da nije nužno univerzalno obavezujući za sva vremena. Oni tvrde da su određene Poslanikove, s.a.v.s., naredbe ili običaji bili proizvod *specifičnog povijesnog i društvenog konteksta Arabije 7. stoljeća*, te da njihovo preslikavanje na moderni kontekst može biti neprikladno. Primjerice, navode da je Poslanik neke stvari činio zbog lokalnih običaja, praktičnih potreba ili tadašnjeg stanja zajednice, a ne zato da bi ustanovio trajno pravilo (npr. određeni detalji odijevanja, prehrane, vođenja vojske i sl.). Kur'anisti tu često spominju maksimu: *"Poslanikove riječi i djela vrijedili su za njegove ashabe, ali ne nužno i za nas."* Prema njima, *autoritativnost Poslanika, a.s., završava sa dostavom Kur'ana*, dok su ostala njegova uputstva bila *savjeti ili presude uvjetovane vremenom i mjestom*.

Sumirajući navedeno, kur'anistička sekta i pravac mišljenja smatra da je islam kao vjera bio *iskvaren* uvođenjem ogromnog broja *problematičnih hadisa* u opticaj, što je dovelo do unutrašnjih sukoba, skretanja u praznovjerje i rigidnosti u razumijevanju vjere. Rješenje vide u *vraćanju "čistom Kur'anu***"**, lišenom, kako kažu, balasta posredničkih izvora. Neki idu toliko daleko da one muslimane koji inzistiraju na hadisu optužuju za idolopoklonstvo prema Poslaniku, s.a.v.s., (jer mu, navodno, pripisuju ovlasti zakonodavca koje pripadaju samo Bogu).

Naravno, ovakve tvrdnje izazvale su opsežne i kategoričke reakcije islamskih učenjaka a posebno iz oblasti tradicionalnih *hadiskih znanosti*. U sljedećem poglavlju prikazujemo kako *klasična i savremena ulema* odgovara na spomenute kritike, braneći ulogu i vjerodostojnost hadisa te samih metoda kojima se ocjenjivala njihova autentičnost.

Odgovori tradicionalnih hadiskih učenjaka na kur'anističke sumnje i zablude

Islamski učenjaci – iz svih priznatih ehli-sunnetskih pravaca/mezheba– kategorično odbacuju kur'anistički pristup, braneći *ključnu ulogu Poslanikovog, s.a.v.s., sunneta* kao drugog izvora islama, odmah nakon Kur'ana. Tradicionalni učenjaci ističu da *Kur'an i Sunnet čine nedjeljivu cjelinu* objave: Kur'an postavlja opće principe, a Sunnet ih objašnjava, konkretizira i dopunjuje u praksi. Odbacivanje hadisa, neminovno vodi ka fragmentarnom i subjektivnom tumačenju vjere, pa i iskrivljavanju kur'anske poruke, kao i očitim zabludama, što uzrokuje velike razlike u praksi i vjerovanju među muslimanima. Kada bi se svakome prepustilo da bez adekvatnog znanja iz Kur'ana, Sunneta, sire, arapskog jezika, osnovnih islamskih znanosti samostalno tumači Allahovu Objavu, bez ikakve sumnje bi to bio neviđeni haos i smutnja. Štaviše, vjerodostojno su zabilježene izreke najučenijih ashaba oko ozbiljnosti i odgovornosti temeljitog i stručnog tumačenja Kur'ana. Tako je Ibn Abbas, r.a., - koji je jedan od najboljih poznavalaca Kur'ana među ashabima kazao: „Koja će me Zemlja nositi a koje nebo pokrivati kada bih rekao o Kur'anu ono što ne znam!" (prema Halilović, S. 2005:287)

Islamski konsenzus (*idžma'*) – kao također još jedan od izvora islama, od najranijih vremena glasi da je *obaveza prihvatiti i Kur'an i vjerodostojni Sunnet* kao komplementarne izvore šerijata. (Adilović, 2022.) I naravno, u kur'anističkim tekstovima ćemo naći da se oni upravo bore i protiv konsenzusa (*idžma'a*) te i njega negiraju – jer se naravno njihova tumačenja nalaze na suprotnoj strani od svega onoga na čemu su muslimani u potpunosti saglasni.

Ključni odgovori koje *hadiska znanost* nudi na argumente kur'anista mogu se sistematizirati u nekoliko tačaka:

- *Kur'an upućuje i naređuje slijedjenje Poslanika:* Islamski učenjaci naglašavaju da sam Kur'an na više mjesta *naređuje pokornost Poslaniku*. Primjeri su ajeti: *"Ono što vam Poslanik dadne – to uzmite, a ono što vam zabrani – ostavite"* (Kur'an, El-Hašr 7); *"Pokoravajte se Allahu i pokoravajte se Poslaniku"* (En-Nisa, 59, En-Nur, 54 i dr.); *"Ko se pokorava Poslaniku, taj se pokorava Allahu"* (En-Nisa, 80). Ovi i mnogi drugi ajeti jasno pokazuju da je za muslimane obavezno slijediti Poslanikove naredbe i upute koji se nalaze u vjerodostojnom sunnetu. U klasičnom tefsiru navodi se načelo: *"el-ibratu bi umumil-lafz la bi hususis-sebeb"* – tj. da se kur'anske zapovijedi upućene ashabima imaju smatrati *univerzalno važećim*, osim ako postoji dokaz suprotnog. (Adilović, A. 2022) Prema tome, tvrdnja da je Sunnet bio obavezan samo za ashabe, a ne i za potonje generacije, odbacuje se po svim islamskim učenjacima. I to nikada i niko razuman u historiji islama nije zastupao. Uzvišeni Allah jasno kaže da je Poslanik, a.s., učinjen *uzorom svim vjernicima do Sudnjeg dana* (*"Vi u Poslaniku Allahovom imate divan uzor..."*, El-Ahzab, 21). Stoga, *pokornost Poslaniku, s.a.v.s.,* nije ograničena na primanje odnosno dostavu Kur'ana, nego obuhvata i slijeđenje njegovih praktičnih uputa koje demonstriraju kako živjeti po Kur'anu.
- *Neophodnost hadisa za razumijevanje Kur'ana:* Islamski učenjaci ističu da Kur'an, iako savršen, često daje općenite propise bez detalja, koje je tek Sunnet razjasnio. Naprimjer, Kur'an mnogo puta naređuje muslimanima da

obavljaju molitvu (salat) i da *daju zekat*, ali nigdje u Kur'anu nisu objašnjeni praktični detalji tih propisa – koliko ima dnevnih namaza, koliko rekata, koji su uvjeti zekata, itd. Tek kroz vjerodostojne hadise znamo da je, naprimjer, propisano pet dnevnih namaza, kako se klanja svaki od njih, koliki je nisab za zekat i sl. Slično tome, obredi hadždža, pravila nasljeđivanja, pojašnjenja halal ili haram propisa (npr. zabrana konzumiranja magarećeg mesa, ili propis da nana nasljeđuje određeni dio imetka...) – sve to potječe iz hadisa, a u Kur'anu ili nije uopće spomenuto ili je samo naznačeno. Islamska ulema zaključuje da *praktikovanje islama u potpunosti nije moguće* bez oslanjanja na Sunnet. Šafija je još u 9. stoljeću napisao: *"Svaki propis koji nam je dat preko Poslanika, a.s., ima uporište u Kur'anu; ako nije direktno tekstom, onda kroz opće načelo. Poslanikovo objašnjenje Objave dio je same Objave."* Shodno tome, hadiske predaje su shvaćene kao *nužno tumačenje Kur'ana od strane samog Poslanika* po nadahnuću od Uzvišenog Allaha (na što ukazuju ajeti En-Nedžm, 3-4: *"On (Poslanik) ne govori po hiru svome – to je samo Objava koja mu se obznanjuje"*). Ovakvo tumačenje sunneta i njegovog odnosa prema Kur'anu je prisutno tokom cijele muslimanske historije.

„Sunnet je armatura Kuće islama; ako se iz zgrade odstrani armatura, treba li biti iznenađen ako se ona (kuća) sruši kao kula od karata?“ Ovdje Muhammed Asad, učenjak iz 20. stoljeća, jasno artikulira ulogu koju Sunnet igra u konstrukciji „Kuće islama“. Kroz historiju, a i u savremeno doba, postojali su pokušaji da se Sunnet Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., odvoji od Poruke koju je on donio, od Kur'ana. Ovakav pristup akademski je neispravan, a nema nekog značaja ni za mase.“ (Ćatović, S. u Ayoub, 2019:143)

- *Historijska pouzdanost hadisa i isnadska metoda:* Jedan od najvažnijih odgovora hadiskih učenjaka odnosi se na tvrdnju o nepouzdanosti usmenog prenošenja. Ističe se da je *već prva generacija muslimana uložila ogroman*

trud da sačuva Poslanikove, a.s., izreke i djela. Iako je sistematska pisana kompilacija uslijedila kasnije, postoje jasni i nepobitni dokazi da su već ashabi i tabi'ini bilježili hadise kako u vrijeme Poslanika, s.a.v.s., tako i neposredno nakon njegove smrti (poznati primjeri su Ebu Hurejrine, r.a., zabilješke hadisa, zbirka *Sahifa Hammam ibn Munabbiha* iz 7. stoljeća i mnoge druge). No, još važnije, razvijen je čitav *sistem provjere vjerodostojnosti* putem *isnada* (lanca prenosilaca) još u vrijeme ashaba i tabiina. Kroz stoljeća, islamska ulema je ustanovila naučne discipline za kritiku i valoriziranje hadisa: *Mustalah al-hadith* (Terminologija hadisa), *Ilm al-ridžal* (Biografije prenosilaca hadisa), *Muškilul-asar* (Teško razumljive predaje) i druge. Svaki prenosilac hadisa ocjenjivan je prema pouzdanosti (moralnom integritetu i preciznosti pamćenja), a svaki lanac predaje provjeravan je za neprekinutost. Tako su hadisi kategorizirani na autentične (*sahih*), dobre (*hasen*), slabe (*da'if*) ili apokrifne (*mevdu'*) prema strogim i preciznim kriterijima. (Halilović, 2025) Rezultat tih napora je da su u klasičnim i najpoznatijim hadiskim zbirkama (posebno u zbirkama poput *Sahih* Buharije i *Sahih* Muslima) sačuvane predaje za koje postoji *sigurnost* u neprekinutost i pouzdanost lanca prenošenja. Učenjaci ističu da konsenzus muslimana smatra kako *velika većina hadisa u najpoznatijim zbirkama hadisa zaista potječe od Poslanika, a.s.*, i tu dileme nemaju. Naravno, svjesni su da postoji i mnoštvo slabih ili izmišljenih predaja, ali upravo zbog toga je razvijena znanost kritikovanja - *Al-Džerh* koja ih je identificirala i odvojila od vjerodostojnih. Prema tome, *nije cjelokupan hadiski korpus odbačen* zbog mogućih krivotvorina, već su stručnjaci kroz rigoroznu metodu filtrirali vjerodostojno predanje od nevjerodostojnog. U tom svjetlu, jasno je da kur'anisti da *ne poznaju dovoljno hadiske discipline kao ni islam općenito* te da generaliziraju manjkavosti nekih predaja na čitavu tradiciju. „Između ostalog, ti učenjaci kažu: Da oni ispravno razumiju Kur'an oni bi poštovali i slijedili sunnet, ali, pošto ga pogrešno shvataju, oni su

svojim tumačenjima otišli u zabludu i druge također odvode u zabludu.“ (Adilović, A. 2022)

Uloga Sunneta u čuvanju vjere: Tradicionalni učenjaci podsjećaju i na brojne vjerodostojne *hadise* koji su unaprijed upozorili na pojavu ljudi koji će negirati Sunnet. Da navedemo još jedan od njih:

> Irbad b. Sarija, r.a. prenosi: „Allahov Poslanik, s.a.v.s., održao nam je poredavanje od kojeg su ustreptala naša srca i orosile naše oči, pa smo rekli: „Allahov Poslaniče, kao da je to predavanje onoga ko se oprašta od nas, pa nas posavjetuj!“ On reče: „Savjetujem vam bogobojaznost, poslušnost i pokornost, pa makar vam vođa bio rob! Naime, ko od vas poživi, vidjet će mnoga razilaženja. Zato se držite moga sunneta i prakse upućenih, pravednih halifa nakon mene; držite se toga i ne odstupajte od njega. Čuvajte se novuvedenih stvari, jer je svaka novotarija zabluda.“ (Ahmed, Ebu Davud, Tirmizi, Ibn Madže, Hakim i Ibn Hibban. Tirmizi ga ocjenjuje kao hasen-sahih hadis)

I ovaj hadis su učenjaci često navodili upravo kao predskazanje pojave *kur'anista* koji će negirati autoritet hadisa, a Poslanik jasno upozorava da je njegovo propisivanje i zabranjivanje u vjeri dio Objave, ništa manje obavezujuće od Božije riječi. Stoga se odbacivanje hadisa smatra opasnim otklonom od vjere.

Neki klasični učenjaci otišli su tako daleko da su kazali

وَلَوْ أَنَّ امْرَأً قَالَ لَا نَأْخُذُ إِلَّا مَا وَجَدْنَا فِي الْقُرْآنِ لَكَانَ كَافِرًا بِإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ…

da onaj *“ko kaže: prihvatamo samo ono što je u Kur'anu”* – a negira Sunnet – *postaje nevjernik (kafir) po konsenzusu islamskog ummeta*.

Ovu kategoričku izjavu izrekao je, među ostalima, čuveni fekih *Ibn Hazm* u 11. stoljeću, aludirajući da poricanje vjerodostojnog Poslanikovog, s.a.v.s., govora zapravo predstavlja poricanje Božije upute koja je data kroz Poslanika. (Ibn Ḥazm, 2:208)

> „Također, mnogi islamski učenjaci (kao što su: Ibn Hazm, Muhammed ibn Nasr el-Mervezi, Ebu Bekr el-Adžurri, Sujuti, Ibn Baz, mnogi azarski alimi, i dr.) za takve kažu da su skrenuli s Pravoga puta, da imaju svoju zasebnu vjeru i da ne pripadaju

islamu. Uz to, islamski učenjaci ukazuju na činjenicu da je to među najopasnijim vidovima organizovanog djelovanja na planu iskrivljavanja islama i udaljavanju muslimana od ispravnog vjerovanja.“ (Adilović, A, 2022)

Iako se u suvremenom vremenu takve izjave rjeđe čuju u akademskom diskursu, one oslikavaju stepen ozbiljnosti s kojom je islamska ulema tretirala dužnost poštivanja Sunneta.

- *Kontinuirani idžma'/konsenzus muslimanske zajednice:* Još jedan argument koji se iznosi jeste da su *muslimani kroz čitavu historiju*, od ashaba pa nadalje, *živjeli islam slijedeći i Kur'an i Sunnet*. Čak i *šerijatsko nasljeđe* – poput pravnih škola (mezheba) – nezamislivo je bez hadisa. Ako bi hadisi bili suštinski nepouzdani – kako to tvrde kur'anisti, kako to da je Uzvišeni Allah stoljećima dopuštao da čitav ummet slijedi zabludu? Nasuprot tome, vjerujemo da je Uzvišeni Allah obdario ovu zajednicu mehanizmima za očuvanje Objave: Kur'an je sačuvan tekstualno, a Sunnet funkcionalno i tekstualno – kroz praksu prvih generacija muslimana kao i hadiske nauke i discipline. U tom smislu, odbacivanje Sunneta vidimo kao prekid s neprekinutom tradicijom tumačenja islama koja seže do samog Poslanika i prvih generacija. Uzvišeni Allah jasno kaže

- وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

„A ko se suprotstavi Poslaniku nakon što mu se jasno pokaže Pravi put, i slijedi put koji nije put vjernika, pustit ćemo ga da čini što je naumio, i bacit ćemo ga u Džehennem, a loše je to stjecište!“ (En-Nisa, 115)

U komentaru ovog ajeta, glasoviti mufesir Ibn Kesir kaže:

"A ko se suprotstavi Poslaniku nakon što mu se jasno pokaže Pravi put", tj. ko krene putem koji nije šerijatski, što ga je pokazao Allahov Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, i bude na jednoj strani, a Šerijat na drugoj, i to namjerno, nakon što mu se jasno pokazala istina, "pa slijedi put koji nije put vjernika..." To je povezano sa prethodnim svojstvom, ali nekad suprotstavljanje može biti suprotstavljanje tekstu Zakonodavca, nekada

> konsenzusu ummeta Muhammedovog, sallallahu alejhi ve sellem, oko onih stvari za koje se zna da se njihov konsenzus ostvario. Ostvarivanjem konsenzusa njima je zagarantirano da neće činiti greške, što je vid počasti prema njima i veličanja ličnosti njihovog Poslanika. O tome postoje brojni vjerodostojni (sahih) hadisi. Neki učenjaci tvrde da značenje tih hadisa dostiže stepen tevatura. Ono što naglašava Šafija, r.h., dokazujući da konsenzus ima snagu dokaza, jeste da ajet zabranjuje suprotstavljanje konsenzusu muslimana, što je uočljivo nakon razmišljanja o ajetu i što predstavlja jedan od najboljih i najjačih zaključaka.“ (Ibn Kesir, Tefsir.ba, n.d.)

Dakle, iz navedenog je jasno da kur'anisti *ne razumiju ispravno ni Kur'an ni Sunnet* jer zanemaruju način na koji su isprepleteni i nadopunjuju se. Štaviše, desetine i stotine hiljada islamskih učenjaka tokom dugotrajne muslimanske historije je saglasno na svemu ovome a da nam nije poznato ijedno značajnije ime bilo kojeg alima/učenjaka koji je zastupao bilo kakve slične stavove onima koje danas zagovaraju kur'anisti. Njihove tvrdnje da oni bolje razumiju Kur'an i islam od ashaba, tabiina, tabi' tabiina, najvećih učenjaka četiri priznata mezheba ... – *predstavljaju vrhunac oholosti* i u konačnosti – ljudske gluposti.

„Islam kakvog mi znamo ne bi postojao bez detaljnih informacija o primjeni općih kur'anski odredbi, bez informacija koje daje Sunnet. Naprimjer, Kur'an stalno opominje vjernike da „klanjaju namaza“, ali daje vrlo malo detalja o tome kako bi to trebalo činiti. Kako je to imam Eš-Šafi (u. 204/820), jedan od najutjecajnijih pravnika koji se posebno mjestom hadisa kao izvora prava, objasnio: „Poslanik je naznačio da je broj dnevnih namaza pet, da broj rekata na podnevskom, ikindijskom i jacijskom namazu bude četiri, dva puta ponovljeni, a da je tri rekata na akšamskom i dva na sabah-namazu. Odlučio je da se na svakom rekatu uči Kur'an, glasnije na akšamu, jaciji i sabahu, a tiše u podne i na ikindiji namazu. Odredio je da se *tekbir* mora donijeti na početku svakog namaza, a selam predati na kraju; da svaki namaz čini tekbir, učenje, *ruku*

> (sagibanje), i dvije *sedžde* (padanje ničice), nakon svakog rekata, a osim toga, ništa nije obavezno (samo preporučeno). Odlučio je da namaz na putu bude kraći, ako putnik tako želi...“ (Mattson, 2015:284)

Ukupno kazano, *hadiska znanost* odgovara na kur'anistički izazov tvrdnjom da je *sunnetska tradicija Allahovog Poslanika, s.a.v.s., integralni dio Objave*. Ona nije ljudski faktor koji je izvan Božije volje, već je Uzvišeni Allah preko Svog Poslanika objasnio Kur'an i naredio nam da ga slijedimo, naglašavajući da je bez živog tumačenja i primjera Muhammeda, a.s., razumijevanje Kur'ana nepotpuno. (Teki, Usmani, 2015)

Dalje, hadiski učenjaci insistiraju na tome da posjedujemo jasne *metodološke alate* za razlučivanje pouzdanog od nepouzdanog hadisa – te da problem *mevdu'* (lažnih) i *da'if* (slabih) predaja nije razlog da se odbace sve predaje, već da se učenjaci trebaju obučiti u razlikovanju vjerodostojnih od nevjerodostojnih. Ulema također poziva na dijalog sa onima koji sumnjaju u hadise, ali *na osnovu znanja a ne proizvoljnih želja i mišljenja*: potrebna je edukacija i pojašnjenje kako je hadiska građa prenošena i verifikovana, umjesto pukog odbacivanja.

Važno je napomenuti da hadiski učenjaci priznaju da su određeni slabi ili čak apokrifni hadisi kroz historiju našli put u popularnu/narodnu vjersku kulturu, stvarajući ponekad pogrešne prakse ali to se temeljito izučava unutar oblasti *mešhur* predaja koje su rasprostranjene među svijetom ili pak određenim područima. Jedinstveni stav svih ehli-sunnetskih učenjaka, kao i većine učenjaka iz reda šija, kao i ibadija je stav da rješenje nije odbacivanje cijelog korpusa hadisa ni Sunneta, nego *rigoroznija primjena hadiske kritike* i osvještenije tumačenje problematičnih ili *mešhur* predaja koje nisu vjerodostojne (npr. interpretacija u svjetlu konteksta, usaglašavanje predaja, metaforičko tumačenje ili *tevekkuf* – suspenzija primjene hadisa čije značenje nije u potpunosti jasno...). (Halilović, 2025)

Kritička analiza kur'anističkog pristupa i tradicionalnog stava

Nakon prethodnih izlaganja korisno je kritički sagledati te razmotriti implikacije ove rasprave po savremenu islamsku misao i praksu.

Ako bi stvari posmatrali iz perspektive neutralnog i neupućenog posmatrača, moglo bi se uočiti da *kur'anistički pristup, ukoliko nije ponukan neprijateljskim novčanim ili drugim poticajima,* proizlazi iz nekoliko primamljivih ali naivnih motiva. Prvo, tu je *želja za religijskom čistoćom i sigurnošću* – kur'anisti smatraju da oslanjanje isključivo na Kur'an uklanja mogućnost da ljudske greške ili laži kontaminiraju vjeru. U svijetu gdje su vjerski tekstovi često pod lupom kritike (npr. zbog sadržaja koji danas nekima djeluju problematično), pozivanje na Kur'an kao jedini neupitni kriterij djeluje privlačno onima koji žele reducirati prostor za skepticizam. Drugo, kur'anizam je i *reakcija na određena pretjerivanja i zloupotrebe* unutar islamske tradicije: historijski je bilo slučajeva da su izmišljeni i(li) slabi hadisi korišteni za potkrepu sujevjerja ili štetnih običaja, što opravdava potrebu za pročišćavanjem vjere. Treće, kur'anisti često nastupaju sa *racionalističkih pozicija*, što rezonira s obrazovanim muslimanima koji se trude pomiriti vjeru sa savremenim vrijednostima i naukom. U tom smislu, kur'anizam želi jedan vid *modernističke reforme* islama – odstraniti sve elemente koji se ne mogu čvrsto dokazati ili koji se kose s razumom, i ostaviti "esenciju" islama (za koju drže da je sadržana u Kur'anu).

Međutim, *kritički gledano*, kur'anistički pristup ima ozbiljne nedostatke i nesagledive posljedice. Kao što su smo već istakli, potpuno odbacivanje Sunneta dovodi do *ograničenog i pogrešnog razumijevanja islama*. Mnoge osnovne vjerske prakse, poput namaza, posta, hadža, pa čak i šehadeta (dva osnovna svjedočanstva vjere), povijesno su definirane u interakciji Kur'ana i Sunneta. Bez Sunneta, muslimani bi se mogli naći u raskoraku oko najosnovnijih pitanja – kako konkretno klanjati, koliko zekata dati, šta čini ispravno sklapanje braka ili vođenje društva. To implicira realnu opasnost *fragmentacije zajednice*: već sada male kur'anističke zajednice nemaju jedinstven metod prakticiranja, pa jedni npr. potpuno redefiniraju način obavljanja molitve na osnovu vlastitog čitanja Kur'ana, dok drugi zadržavaju tradicionalnu praksu namaza iako negiraju hadise kojima su oni definisani (temeljeći se na porodičnoj ili kulturnoj transmisiji, što je čista nedosljednost). Neki od njih zastupaju mišljenja da žena u hajzu i nifasu treba klanjati i postiti, kako žena može predvoditi muškarce u namazu i sl. I sami kur'anisti priznaju da među njima postoji veliki raspon

stavova – jedini zajednički nazivnik im je negacija hadisa i Sunneta, dok u ostalim pitanjima često dolazi do pogubnog *subjektivizma*. Upravo toga su se islamski učenjaci pribojavali tokom cijele historije, situacije da svako postaje *"sam svoj imam" iliti šejh u tumačenju Kur'ana i islama*, a što može voditi anarhiji u vjerskom poimanju i cjelokupnom islamu a što je perfidni vid ataka na islam i muslimane.

Dalje, potpuno odbacivanje hadisa znači i *prekid* **s** *kontinuitetom ummeta*. Islamska se civilizacija gradila 14 stoljeća oslanjajući se na Kur'an i sunnet Poslanika, s.a.v.s., u većoj ili manjoj mjeri; kur'anisti praktično sugeriraju da su svi muslimani tog golemog razdoblja (osim malih izuzetaka) bili u krivu što su slijedili sunnet. Tako radikalna tvrdnja neminovno postavlja pitanje: *kako to da ispravni pristup biva otkriven tek krajem 19. stoljeća, i to poticajima od strane orijentalista i kolonijalizatora, nakon što su toliki pobožni ljudi slijedili "pogrešan" put?* Islamski učenjaci će jasno reći da je vrlo malo vjerovatno da bi Uzvišeni Allah dopustio da čitav ummet stoljećima konsenzualno griješi u tako bazičnoj stvari kao što je autoritet Sunneta. S tog aspekta, kur'anizam se može posmatrati kao oblik *revizionizma* koji rizikuje da potkopa vjeru običnih muslimana u dosadašnje islamsko nasljeđe. Nije slučajno da mnoge vlasti u većinski muslimanskim zemljama nastupaju restriktivno prema kur'anističkim propagatorima; vide ih kao potencijalno destabilizirajući faktor koji unosi smutnju (*fitnet*) među vjernike i društvo općenito.

Također analiza argumenata *tradicionalnih učenjaka* pokazuje da imamo i nove izazove: *kako uvjeriti savremenog muslimana* u vrijednost hadisa, a da to ne bude puko pozivanje na autoritet? Kur'anisti su otvorili neka pitanja koja zahtijevaju introspekciju unutar hadiskih znanosti. Naprimjer, evidentno je da postoji određeni broj predaja u nekim hadiskim zbirkama ili pak muslimanskoj praksi koje su u koliziji s današnjim etičkim normama ili naučnim činjenicama. Tradicionalni pristup je često bio da se takvi hadisi *tumače u okvirima svog vremena* ili da se njihovo doslovno značenje ublaži alegorijskim čitanjem. Ipak, to zahtijeva od prosječnog vjernika visok stepen obrazovanosti i povjerenja u učenjake. U vremenu interneta, mnogi će radije sami istraživati i mogu naići na "problematične" hadise bez adekvatnog konteksta, što može narušiti njihovo povjerenje u učenjake hadisa.

Stoga je *izazov za hadisku nauku* danas da svoju metodologiju učini dostupnijom i razumljivijom širim masama, te da se što više radi na edukaciji muslimana u pogledu cjelokupne islamske tradicije a posebno hadisa. Tokom čitave historije islama vidimo da je *islamska tradicija sposobna za samokritiku i reformu* bez odbacivanja svoje suštine.

Kada je riječ o *implikacijama kur'anističkog pristupa* na islamsku praksu i teologiju, one su znatne. Već smo spomenuli fragmentaciju i subjektivizam kao jasne i velike rizike. Nadalje, kur'anizam dovodi do *minimiziranja uloge Poslanika, a.s.,* u svakodnevnoj vjeri. U islamu, Muhammed, a.s., nije samo dostavljač Kur'ana već i *uzor čije se riječi i djela vole i slijede* – i to jasnim kur'anskim tekstom. Kod kur'anista, međutim, često se primjećuje da govore o Poslaniku, s.a.v.s., gotovo isključivo u prošlom, istorijskom smislu, kao o čovjeku koji je dostavio Knjigu i time ispunio svoju misiju te ga svode na nekoga ko je poput poštara koji nije vezan za ono što dostavlja (Teki Usmani, 2015). Iz te vizure, teološki gledano, slabi veza ljubavi i odanosti prema Poslaniku, s.a.v.s., kakva postoji kod ehli-sunneta i kao takva je decidno naređena Kur'anom (gdje se sunnet slijedi i iz pobožnosti i ljubavi, ne samo iz poslušnosti). Tako se može reći da kur'anizam mijenja i *karakter duhovnosti* – prelazi se sa modela "volim Poslanika pa slijedim svaki njegov korak" na model "cijenim Poslanika kao prenosioca Kur'ana, ali moj odnos je direktno sa Božijom Riječi". To smatramo radikalnim osiromašenjem duhovnog života muslimana. U pogledu fikha (prava), kur'anizam bi radikalno suzio obim normi – praktično bi važio samo *ono što je izrijekom u Kur'anu propisano ili zabranjeno*. To znači da bi mnoge klasične pravne odredbe postale nevažeće (npr. zabrane kamate, detalji bračnih i nasljednih prava, kaznena pravila koja nisu spomenuta u Kur'anu itd.). Neki kur'anisti to i zagovaraju, smatrajući da je to put ka *racionalnijem, jednostavnijem islamu*; međutim, to bi također značilo prekid sa stoljećima pravne misli i potencijalno pojavu normativnog vakuuma u stvarima koje Kur'an ne dotiče eksplicitno odnosno prilagođavanje islama nekim zapadnjacima ili drugim „interesnim stranama“.

Sve navedeno ukazuje da je *rasprava o kur'anizmu više od akademske polemike* – ona zadire u samu definiciju toga šta čini *islamsku objavu i vjeru*. Kur'anisti navodno apeliraju na primat

Božije Riječi, dok islamski učenjaci upozoravaju na gubitak prenošenja žive prakse muslimanske zajednice i autentičnog konteksta Objave. Sasvim je moguće očekivati da će ova rasprava ostati prisutna i u budućnosti, osobito jer globalizacija i dostupnost informacija omogućavaju širenje heterodoksnih ideja. Istovremeno, ovo može potaknuti *konstruktivne studije* unutar hadiskih znanosti, kako bi se sunnet predstavio savremenom čovjeku na uvjerljiv način utemeljen na izvornim i vjerodostojnim principima, ali svjestan izazova vremena u kojem živimo.

Zaključak

Fenomen kur'anizma otvorio je neka pitanja o ulozi i interpretaciji hadisa u savremenom muslimanskom životu. Iako kur'anisti iznose određene legitimne zabrinutosti – poput potrebe preispitivanja slabo utemeljenih predaja i fokusiranja na univerzalne vrijednosti Kur'ana – njihov *potpuni raskid sa Sunnetom* nosi ozbiljne teološke i praktične posljedice. Odbacivanje čitavog korpusa hadisa znači udaljavanje od cjelovitog razumijevanja islama koje je ustanovljeno još u doba Poslanika, a.s., i njegovih ashaba. Tradicionalne hadiske znanosti, sa svojom višestoljetnom metodologijom, predstavljaju bogat mehanizam čuvanja i tumačenja drugog temelja islama – i taj mehanizam se ne može olahko proglasiti bezvrijednim a da se ne naruši struktura islamskog svjetonazora i cjelokupnog islama kao takvog.

Stoga, zaključujemo da *hadis i Sunnet ostaju nezamjenjivim stubom islama*: Kur'an daje temelje, ali Sunnet ih razrađuje i pokazuje njihovu primjenu. U savremenom kontekstu, uloga hadisa je i dalje vitalna – od obavljanja vjerskih obreda, preko oblikovanja morala, do razumijevanja konteksta Objave. Međutim, izazov koji postavlja kur'anizam ne treba odbaciti ignorišući ga, već ga valja iskoristiti kao podsticaj za *unaprjeđenje hadiske znanosti i njeno detaljnije poučavanje mladim generacijama*. To podrazumijeva nastavak rigoroznih naučnih istraživanja seneda i metnova, kritičko iščitavanje izvora, te odgovorno i obrazloženo korištenje hadisa u vjerskom poučavanju. Sam Kur'an podstiče vjernike: *"O vjernici, ako vam nekakav grješnik donese vijest, dobro je provjerite..."* (El-Hudžurat 49:6) – a hadiski učenjaci su kroz historiju upravo to i

činili, utemeljivši svoju metodologiju provjere predaja na ovom kur'anskom imperativu odnosno uzimajući ovaj ajet kao osnovu za cjelokupnu *Terminologiju hadisa*. (Halilović, 2025)

U vremenu kada se muslimani suočavaju s mnogim savremenim izazovima, *pravilan balans* između očuvanja autentične tradicije i kritičkog promišljanja vrlo je važan. Hadis se i dalje treba proučavati, ponavljati i prenositi – kako je rekao ashab Abdullah ibn Mes'ud: «تذاكروا الحديث فإن ذكر الحديث حياته» *"Ponavljajte hadis! Njegov život je u njegovom ponavljanju."* ((ʿIrāqī,1 : 316) No jednako tako, život hadisa je i u njihovoj *ispravnoj primjeni* i razumijevanju u duhu vremena, bez kompromitovanja izvornog smisla. U konačnici, iskustvo ummeta pokazuje da se *metodološka rigoroznost hadiskih znanosti* dokazala kroz vijekove kao učinkovita u čuvanju vjere; na nama je da je nastavimo njegovati. Suočavanje s kur'anističkim izazovom treba da podstakne širi dijalog i edukaciju – kako bi se otklonile sumnje, učvrstilo povjerenje u vjerodostojne hadise, te očuvala cjelina Objave koja obuhvaća i Kur'an **i** vjerodostojan Sunnet. Samo tako će muslimani i u savremenom dobu *životvorno povezati* Božiju Riječ s praksom Njegovog Poslanika, a.s., ostajući na tragu istinskog, uravnoteženog razumijevanja svoje vjere.

Literatura

Adilović, A. (2022). *Prihvatanje Kur'ana a odbacivanje Sunneta*. Objavljeno u Preporod, br. 6/1208. Bosnjaci.Net. Preuzeto 3. jula 2025. sa https://bosnjaci.net

Ahl-alquran.com. (n.d.). *أهل القرآن [Ahl al-Qurʾān]*. Preuzeto 15. jula 2025. sa https://ahl-alquran.com/arabic/

Al-ʿIrāqī, ʿAlī b. Muḥammad. (1982). *Fath al-Mughīth bi-Sharḥ Alfiyyat al-Ḥadīth* (t. 1, str. 316). Bejrut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Ayoub, M. (Ur.). (2019). *Savremeni pristupi Kur'anu i Sunnetu*. Sarajevo: CNS i El-Kalem.

Brown, J. A. C. (2016). *Hadis: naslijeđe Vjerovjesnika Muhammeda*. Sarajevo: CNS.

Brown, J. A. C. (2018). *Pogrešno pozivanje na poslanika Muhammeda: izazovi i izbori u tumačenju njegovog naslijeđa*. Sarajevo: CNS.

Encyclopaedia Britannica. (n.d.). *Sayyid Ahmad Khan*. U *Encyclopaedia Britannica*. Preuzeto 15. jula 2025. sa https://www.britannica.com

El-Karadavi, J. (2010a). *Savremene fetve* (I tom). Sarajevo: El-Kalem.

El-Karadavi, J. (2010b). *Savremene fetve* (II tom). Sarajevo: El-Kalem.

El-Karadavi, J. (2012). *Kako se odnositi prema Kur'anu časnom*. Travnik: Elči Ibrahim-pašina medresa.

Et-Tirmizi, E. I. (2010). *Tirmizijina zbirka hadisa sa komentarom* (1). Novi Pazar: El-Kelimeh.

Free-Minds Forum. (n.d.). *Hadith books contain almost anything a hadith collector wanted…* pristupljeno 16. jula, 2025, from https://free-minds.org/forum/index.php?topic=16127.msg158580#msg158580

Halilović, E. (2010). *Poslanikova, s.a.v.s., predskazanja*. Zenica: autor.

Halilović, E. (2019). *Socijalna učenja islama*. Zenica: autorsko izdanje.

Halilović, E. (2023). *Poslanik, s.a.v.s., te savjetuje*. Zenica: Islamski pedagoški fakultet u Zenici.

Halilović. E (2025) *Terminologija hadisa*, Zenica: Islamski pedagoški fakultet u Zenici. (udžbenik u štampi)

Halilović, S. (2004). *Metodologija tumačenja Kur'ana u hanefijskom mezhebu*. Sarajevo: FIN i El-Kalem.

Halilović, S. (2005). *Osnovi tefsira*. Zenica: Islamska pedagoška akademija u Zenici.

Ibn Ḥazm. (n.d.). *Al-Iḥkām fī Usūl al-Aḥkām* (2 : 208). Dar al-Fikr.

Islamweb. (n.d.). **القرآنيون** [Kur'anisti]. *Islamweb.net*. pristupljeno 15. jula 2025, sa https://www.islamweb.net/ar/article/227659/القرآنيون

Karalić, M. (2010). *Hadis i hadiske znanosti*. Novi Pazar: El-Kelimeh.

Karić, E. (2002). *Tumačenje Kur'ana i ideologije XX stoljeća*. Sarajevo: Bemust.

Khalifa, R. (1982). *Quran, Hadith, and Islam*. Tucson, AZ: Islamic Productions (United Submitters International).

Kurdić, Š. (2003). *Velikani hadiskih znanosti*. Zenica: Islamska pedagoška akademija.

Mahmutović, M. (2011). *Povodi nastanka Vjerovjesnikovih hadisa* (2. dopunj. izd.). Sarajevo: El-Kalem.

Mattson, I. (2015). *Priča o Kur'anu: historija Kur'ana i njegovo mjesto u životu muslimana*. Sarajevo: CNS i El-Kalem.

r/Quraniyoon Wiki. (n.d.). *Hadith rejection*. *Reddit*. pristupljeno 14, jula, 2025, sa https://www.reddit.com/r/Quraniyoon/wiki/hadith_rejection/

Quran Talk Blog. (2023, September 13). *Who started today's "Quran alone, God alone" movement? Quran Talk Blog*. Pristupljeno15. jula, 2025, from https://qurantalkblog.com/2023/09/13/quran-alone-vs-god-alone/

Teki, U. M. (2015). *Važnost sunneta u islamu*. Zenica: Islamski pedagoški fakultet u Zenici.

Tefsir.ba. (n.d.). *Tefsir ajeta 58:59*. Pristupljeno, 16. juli, 2025, sa https://tefsir.ba/ajet/5859

Wikipedia. (n.d.). *Quranism*. *Wikipedia*. pristupljeno 15. jula, 2025, sa https://en.wikipedia.org/wiki/Quranism

Wikipedia. (2025). *Quranism*. Preuzeto 1. jula 2025. sa https://en.wikipedia.org/wiki/Quranism

Yüksel, E. (2007, 23. decembar). Post na forumu Free-Minds: "Re: VERY IMPORTANT!!! hadith talking about quran aloners…". *Free-Minds Forum*. pristupljeno 16. jula, 2025, from https://free-minds.org/forum/index.php?topic=16127.msg158580#msg158580

THE PHENOMENON OF QURANISM AS A CHALLENGE TO HADITH SCIENCES?

Esmir M. Halilović, PhD

Abstract

Quranism represents a contemporary movement that advocates exclusive reliance on the Qur'an as the sole source of belief and Sharī'ah rulings, while partially or completely rejecting the authority of hadith. This paper analyzes the phenomenon of Quranism as a challenge to traditional hadith sciences as well as to contemporary Muslims. The paper first explains the concept of Quranism, its historical development from early polemics to its strengthening in the late 19th and 20th centuries. It then presents the core beliefs of Quranists and the criticisms they direct toward hadith and hadith methodology—including doubts about the authenticity of reports, alleged logical contradictions between traditions and reason, and the fact of the later compilation of hadith literature. The views of several prominent contemporary Quranists (such as Edip Yüksel and Rashad Khalifa) are briefly discussed in order to better understand their arguments.

Following this, the responses of traditional Islamic hadith scholars to these criticisms are presented, with special emphasis on the methodological principles of hadith verification and the Sharī'ah significance of the Prophet's (peace be upon him) Sunnah. Through critical analysis, the paper evaluates the arguments and considers the implications of the Quranist approach for Islamic theology and practice. The conclusion highlights the indispensable role of authentic hadith and Sunnah in Islam and in the life of contemporary Muslims, as well as the necessity of preserving and further strengthening precise and rigorous hadith methodology in addressing numerous modern challenges.

Keywords: Quranism, Quranists, hadith, Sunnah, Islamic law, hadith sciences, Ahl al-Qur'an, contemporary Islam

SOCIJALNA ISTRAŽIVANJA

SOCIAL RESEARCH

DOI: 10.51728/ZRIPF202501004T
Izvorni naučni rad
Original scientific paper
Primljeno 11.05.2025.

Dr. Marija Tomić
Filozofski fakultet Univerziteta u Banjoj Luci
marija.tomic93@hotmail.com

Prof. dr Brane Mikanović
Filozofski fakultet Univerziteta u Banjoj Luci
brane.mikanovic@ff.unibl.org

SAMOPROCJENA NIVOA MORALNOG RAZVOJA UČENIKA OSNOVNE ŠKOLE U ODNOSU NA NJIHOV MATERIJALNI STATUS I LOKACIJU ŠKOLE

Sažetak

Cilj ovog istraživanja je bio utvrditi da li se samoprocjene nivoa moralnog razvoja učenika osnovne škole razlikuju u zavisnosti od njihovog materijalnog statusa i lokacije škole koju pohađaju. Istraživanje je obuhvatilo uzorak od 1203 učenika na teritoriji grada Banjaluka. Rezultati su pokazali da nije bilo značajnih razlika u samoprocjeni nivoa moralnog razvoja u odnosu na materijalni status učenika. Bez obzira na to da li su učenici dolazili iz porodica s višim ili nižim materijalnim standardima, nije bilo većih varijacija u njihovoj procjeni moralnih znanja, uvjerenja i ponašanja. Kada je riječ o lokaciji škole, istraživanje je pokazalo da učenici iz gradskih škola postižu viši nivo moralnog razvoja u odnosu na učenike iz prigradskih škola. Ovaj rezultat može ukazivati na različite socijalne i obrazovne uslove koji mogu uticati na razvijanje moralnih vrijednosti i sposobnosti moralne procjene kod učenika.

Ključne riječi: moralni razvoj, materijalni status učenika, lokacija škole

Uvod

Moralni razvoj učenika predstavlja ključnu dimenziju njihove socijalne i emocionalne izgradnje, koja oblikuje njihove vrijednosti, stavove i ponašanja prema sebi, drugim ljudima i društvu u cjelini. U kontekstu osnovnoškolskog obrazovanja, razvijanje moralnih vještina igra temeljnu ulogu u oblikovanju ličnosti mladih ljudi i njihove sposobnosti da donose ispravne odluke, razvijaju empatiju i razumijevanje društvenih normi. Iako je moralni razvoj široko proučavan, istraživanja su pokazala da na ovaj proces mogu uticati različiti faktori, uključujući socijalnu, ekonomsku i kulturnu sredinu u kojoj dijete odrasta. Među tim faktorima, materijalni status porodice i lokacija škole izdvajaju se kao dva aspekta koja bi mogla da imaju uticaj na oblikovanje moralnih stavova i ponašanja učenika. Materijalni status porodice može uticati na pristup obrazovanju, socijalnoj podršci, pa čak i moralnim vrijednostima koje se prenose u porodičnom okruženju. S druge strane, lokacija škole – bilo da se radi o urbanom ili ruralnom području – može donijeti različite obrazovne, kulturne i društvene uslove koji oblikuju način na koji učenici razvijaju svoje moralne sposobnosti. Iako su brojne studije posvećene moralnom razvoju, istraživanje uticaja materijalnog statusa i lokacije škole na ovaj proces još uvek nije dovoljno istraženo. Postavlja se pitanje u kojoj mjeri ekonomski uslovi porodice i okruženje u kojem škola djeluje, mogu imati dugoročni uticaj na razvoj moralnih sposobnosti učenika, što je i osnovna svrha ovog istraživanja. U ovom radu biće analizirani različiti aspekti moralnog razvoja učenika osnovnih škola, sa posebnim naglaskom na ulogu materijalnog statusa i lokacije škole kao potencijalnih faktora koji oblikuju moralnu percepciju i ponašanje učenika. Cilj je pružiti uvid u povezanost između tih faktora i samoprocjene moralnog razvoja učenika, kako bi se stekao bolji uvid u socio-kulturne uslove koji utiču na ovaj proces.

Shvatanje morala kod djece

Razvijanje morala kod djece ključan je dio njihovog vaspitanja, jer im pomaže da prepoznaju razliku između dobrog i lošeg te da djeluju u skladu sa društvenim normama. Kroz svakodnevne situacije i konkretne primjere, djeca uče kako njihovi

postupci utiču na druge i kako odgovorno donose odluke. Važno je da djeca ne samo usvoje pravila, već da nauče i obrazložiti ih, razvijajući sposobnost kritičkog razmišljanja i razumijevanja moralnih dilema. Roditelji, vaspitači i učitelji imaju ključnu ulogu u ovom procesu, pružajući djeci pravi primjer i jasna objašnjenja o tome kako postupati u skladu s moralnim vrijednostima.

Usvajanje moralnih principa bez njihove praktične primjene gubi svoju vrijednost, jer mnoga pravila nisu statična i podložna su promjenama. Etičke diskusije često se temelje na situacijama u kojima su određeni postupci, iako obično zabranjeni, opravdani u specifičnim okolnostima. Dobar primjer za ovo su tzv. „bijele laži“, koje se koriste kako bi se zaštitila druga osoba, izbjegavajući istinu. Wringe (2006) svoju teoriju temelji se na Kolbergovim principima moralnog razvoja, koji naglašavaju značaj kognitivne stimulacije i svijesti o vlastitim odlukama kod djeteta. Moralni razvoj, prema tome, u velikoj mjeri zavisi od sposobnosti kritičkog razmišljanja. Iz toga proizlazi pitanje: Da li djeca s nižim kognitivnim sposobnostima manje razvijaju moralne vrijednosti? Ako dijete ne razumije osnovne moralne principe, neće ih moći dosljedno primjenjivati. Ova teorija se često potvrđuje u slučaju socijalno devijantnih pojedinaca koji amoralno ponašanje opravdavaju smanjenom sposobnošću rasuđivanja i niskim kvocijentom inteligencije. Kolbergova teorija postavlja racionalizaciju moralnih principa kao ključnu tačku moralnog osposobljavanja. Kritičko razmatranje pravila omogućava djeci da shvate da se neka pravila mogu prilagoditi specifičnim situacijama. Tradicionalno vaspitanje često podrazumijeva usvajanje pravila koja djeca ne razumiju, zbog čega njihova primjena u stvarnim životnim okolnostima nije uvijek adekvatna. Da bi djeca znala kada i kako da reaguju, neophodno je da razumiju fleksibilnost tih pravila u različitim okolnostima.

Jedan od važnijih aspekata moralnog vaspitanja nije samo usvajanje ponašanja, već i sposobnost da se obrazloži vlastita odluka. Tek kada dijete nauči da objasni razloge za svoje ponašanje, može se reći da je postiglo viši nivo moralnog razvoja. Stoga moralno vaspitanje ne bi trebalo biti samo set pravila, već proces aktivnog razvoja. Ako se djeci jednostavno predoče pravila bez objašnjenja, teško će biti u mogućnosti da racionalno rešavaju moralne dileme. Hipotetičke situacije, u kojima dijete treba da donese odluku zasnovanu na pravilima koja je naučilo, pružaju

odličnu priliku za razmišljanje i diskusiju o naučenim vrijednostima. Za izgradnju moralnih stavova veoma je korisno analizirati likove iz književnosti, jer to podstiče kognitivne sposobnosti i omogućava djeci da razvijaju svoje moralne stavove. Takođe, za moralni razvoj neophodno je da dijete stekne osnovno razumijevanje dobra i zla, kao i društvenih normi (Čudina-Obradović i Težak, 2005). Ovaj početni korak je ključan jer moralno ponašanje ne može da se razvije bez razumijevanja osnovnih pravila. Osim toga, djeca moraju imati adekvatne uzore iz okruženja, jer posmatranje neusklađenih ponašanja stvara nesklad u njihovoj moralnoj svijesti. Roditelji su odgovorni za pružanje ispravnih modela i pomoć u razumijevanju i vrednovanju različitih društvenih normi (Zubak, 2017). U ovoj fazi važno je razvijati kod djece svijest o moralnim vrijednostima analizom konkretnih situacija. Na primjer, ako dijete učini nešto što nije u skladu sa moralnim normama, roditelj ili vaspitač treba da mu ukaže na grešku. U situaciji kada jedno dijete udari drugo, zadatak odrasle osobe je da pomogne djetetu da prepozna negativne posljedice svog ponašanja kroz empatiju. Sokrat je smatrao da je znanje osnov moralnog ponašanja, jer samo oni koji nisu dovoljno informisani mogu djelovati nemoralno (Golubović, 2010). Zbog toga je važno da se na vrijeme interveniše i pomogne djetetu da razjasni neprihvatljivo ponašanje, u skladu sa njegovim uzrastom.

Za postizanje moralnog ponašanja ključno je razvijanje samokontrole, jer djeca moraju naučiti da odaberu ispravno i u situacijama kada je loše ponašanje primamljivije. Roditelji i učitelji treba da podstiču ovu samokontrolu kroz svakodnevne situacije, jasno objašnjavajući djetetu zašto je određeno ponašanje neprihvatljivo. Kroz ovaj proces, djeca će postepeno razvijati sposobnost da prepoznaju greške i osjećaju odgovornost za svoje postupke (Čudina-Obradović i Težak, 2005). Na taj način će steći temelje za moralno ponašanje koje je neophodno za njihovo funkcionisanje kao odgovorni članovi društva.

Kolbergova teorija moralnog razvoja

Lawrence Kohlberg jedan je od najuticajnijih teoretičara u oblasti moralnog razvoja, a njegova teorija smatra se jednim od najpreciznije sistematizovanih modela koji objašnjavaju proces

sazrijevanja moralne svijesti kod djece. U središtu njegove koncepcije nalazi se ideja da moralni razvoj prolazi kroz jasno definisane faze koje zavise od stepena kognitivne zrelosti pojedinca. Prema Kolbergu, moralno sazrijevanje nije urođena osobina, već rezultat progresivnog intelektualnog razvoja i iskustva, pri čemu dijete prelazi iz jednostavnog poimanja pravila i autoriteta ka složenijem razumevanju univerzalnih moralnih principa.

Međutim, iako je njegova teorija obuhvatna i logički strukturisana, ona je istovremeno izazvala brojne kritike, kako sa teorijskog, tako i sa metodološkog stanovišta. Jedan od osnovnih principa Kolbergove teorije je koncept moralnih dilema koje dijete rješava u interakciji s drugima, naročito odraslima, kroz dijalog, argumentaciju i diskusiju. Kroz te misaone konflikte dijete dolazi u kontakt s alternativnim načinima razmišljanja, što podstiče prelazak na viši nivo moralnog rezonovanja (Kolberg, 1968). Ovakav pristup jasno pokazuje koliko je Kohlberg moralno sazrijevanje povezao sa kognitivnim sposobnostima – bez intelektualnog napretka, smatrao je, nema ni istinskog moralnog napretka. Ova pozicija nalazi sličnosti i s antičkom filozofijom, posebno s Aristotelovim shvatanjem. Aristotel je tvrdio da djeca, zbog svojih kognitivnih ograničenja, nisu u stanju da donose moralne prosudbe na osnovu racionalne analize, već da moralno ponašanje treba da uče kroz praksu. On je uveo pojam habituacije – metode stalnog ponavljanja dobrih i pravednih radnji, kako bi se kroz naviku izgradile moralne vrline. Ovaj model, iako utemeljen na pozitivnoj namjeri, ne oslanja se na djetetovu autonomnu sposobnost rasuđivanja, već na mehaničko usvajanje ponašanja putem spoljne kontrole i imitacije (Kolberg, 2001). Takav pristup podstiče poslušnost, ali ne i kritičko mišljenje, pa se s pravom postavlja pitanje: može li se moralnost razvijati samo kroz spoljne instrukcije, ili je za to neophodno unutrašnje razumijevanje, empatija i emocionalna angažovanost? Upravo na tom mjestu javlja se snažna kritika Kolbergove teorije, koja se uglavnom tiče njegove isključive orijentacije na kognitivni razvoj. Naime, iako su njegova istraživanja bila temeljita, savremeni autori ukazuju na značaj emocionalne zrelosti koja je, prema njima, podjednako važna za moralno ponašanje. Kristjansson (2002) ističe da djeca još u ranom uzrastu, čak i prije razvoja apstraktnog mišljenja, pokazuju

sposobnost za saosjećanje, razlikovanje moralnih i konvencionalnih pravila, te empatijsko razumijevanje drugih. Time se ukazuje da moralnost ne proizlazi isključivo iz intelektualne zrelosti, već da emocionalne sposobnosti poput empatije igraju ključnu ulogu.

Empatija, kao emocionalna, ali i kognitivna sposobnost, predstavlja osnov za razumijevanje tuđih osjećanja, kao i za odgovarajuće reagovanje na njih. Fabian (2008) definiše empatiju kao sposobnost ne samo da se emocionalno povežemo s drugom osobom, već i da na osnovu te povezanosti postupamo moralno. Da bi se ta sposobnost razvila, dijete mora izaći iz faze egocentrizma i naučiti da situacije ne posmatra isključivo iz vlastite perspektive. Taj prelazak zahtijeva i emocionalnu i kognitivnu zrelost, što potvrđuje mišljenje da se empatija ne može svesti samo na osjećanje, već podrazumijeva i misaone procese.

Kao što ističe Wispe (1986), empatija je povezana s takozvanim socijalno - kognitivnim kompetencijama – sposobnostima koje omogućavaju pojedincu da percipira unutrašnje stanje druge osobe, da razumije kontekst njenog ponašanja i da na osnovu toga donese moralne odluke. Drugim riječima, empatija je most između onoga što osjećamo i onoga što razumijemo – i upravo kroz tu povezanost razvija se istinska moralna osjetljivost. Zato je važno da se razvoj empatije ne prepušta slučaju, već da se sistematski podstiče kroz obrazovni i porodični kontekst. Kako navodi Hoffman (2000), čak i novorođenčad mogu pokazivati primitivne oblike empatije, poput reagovanja na bol i uznemirenost majke. Ove rane forme emocionalne reakcije pokazuju da su ljudi biološki predisponirani da prepoznaju i dijele emocije, ali da je za njihov puni razvoj potrebno emocionalno bogato i podržavajuće okruženje. Dijete koje raste u porodici u kojoj se njeguje ljubav, sigurnost i emocionalna povezanost, ima veće šanse da razvije moralno zrelo ponašanje.

Kako ističe Stipić (2021), pitanje vrijednosnog obrazovanja izaziva različita mišljenja u teoriji vaspitanja: da li moralne vrijednosti treba direktno podučavati ili ih nenametljivo integrisati kroz svakodnevni vaspitni proces? U svakom slučaju, razvoj moralnosti ne može se odvojiti od sposobnosti da se stvari i situacije emocionalno dožive. Prema Mađareviću (2016), percepcija sama po sebi nije dovoljna – ona ostaje na nivou puke informacije ako ne postoji emocionalna obrada sadržaja. Značenje

moralne situacije postaje jasno tek kada je pojedinac u stanju da je osjeti i doživi.

Sve ove činjenice ukazuju da Kolbergova teorija, iako izuzetno važna, ostavlja nedovoljno prostora za emocionalni aspekt ličnosti. Njegovo insistiranje na kognitivnom razvoju zanemaruje činjenicu da mnoga djeca još u ranim godinama, i bez razvijenog logičkog mišljenja, mogu moralno da djeluju upravo zahvaljujući empatiji. Mađarević (2016) naglašava da moralne poruke koje dijete prima kroz emocionalno iskustvo često imaju dublji efekat od racionalnog obrazlaganja. Dijete možda neće uvijek razumjeti zašto je neko ponašanje pogrešno, ali može osjećati da ono nije u redu – i upravo tu počinje razvoj moralnog osjećaja.

Kritike na račun Kolbergove teorije upućuju i na njegov istraživački uzorak, koji je bio ograničen samo na dječake uzrasta od 10 do 16 godina. Prema Stipiću (2021), Kolbergove moralne dileme, kao što je čuvena Heinzova dilema, bile su previše apstraktne i neprilagođene uzrastu ispitanika, čime se dodatno dovodi u pitanje univerzalnost njegovih zaključaka.

Dalja osporavanja dolazila su i iz pravca socijalne psihologije. Emler, Renwick i Malone (1983) tvrdili su da je politička ideologija jači prediktor moralnog rezonovanja od kognitivne zrelosti. Najglasnija kritičarka Kolberga bila je Carol Gilligan (1977), koja je ukazivala da se njegova teorija temelji na muškom modelu moralnog razvoja, ignorišući žensku perspektivu i stvarne socijalne okolnosti. Ipak, uprkos svim ovim kritikama, Kolbergova teorija ostaje jedan od najvažnijih temelja savremene moralne psihologije. Njegov doprinos je neizbrisiv jer je otvorio prostor za brojne dalje rasprave, istraživanja i reinterpretacije odnosa između moralnosti, kognicije i emocija.

Metod

Ovo istraživanje je zamišljeno kao empirijsko i neeksperimentalno, i sprovedeno je uz korišćenje odgovarajućih metoda, tehnika i instrumenata. U okviru istraživanja primijenjene su tri osnovne metode: teorijska analiza i sinteza, deskriptivna (survey) metoda i komparativna metoda. Teorijska analiza i sinteza poslužile su za postavljanje čvrstih teorijskih osnova i sagledavanje postojećih pedagoških saznanja o moralnosti. Ova metoda

omogućava dublje razumijevanje istraživačkog problema kroz analizu dostupne i tematski relevantne literature. Takođe, biće korišćena za generalizaciju nalaza i izvođenje zaključaka.

Deskriptivna metoda, s posebnim osvrtom na anketni (survey) pristup, koristi se kako bi se prikupili podaci o moralnim stavovima i ponašanjima učenika. Ova metoda omogućava uvid u različite aspekte moralnosti kroz odgovore učesnika.

U završnoj fazi, nakon analize prikupljenih podataka, koristiće se komparativna metoda kako bi se uporedili rezultati ovog istraživanja sa prethodnim sličnim studijama. Pritom se neće analizirati samo krajnji ishodi, već i način na koji je samo istraživanje sprovedeno. Budući da su ranija istraživanja rađena u različitim okolnostima, a ovo donosi određene inovacije, komparativna analiza igra ključnu ulogu u procjeni doprinosa studije.

Etički aspekti ovog istraživanja, koje je uključivalo učenike osnovne škole, podrazumijevali su poštovanje osnovnih principa zaštite djece u istraživačkom procesu. Sprovedeno u najboljem interesu učenika, s ciljem da se bolje razumije razvoj moralnih vrijednosti i doprinese unapređenju obrazovne prakse. Učenici su učestvovali dobrovoljno, uz prethodno pribavljenu saglasnost roditelja i zaštitu njihove privatnosti. Podaci su obrađeni anonimno, a sadržaj istraživanja je bio primjeren uzrastu. Takođe, istraživanje ima društvenu svrhu, jer promoviše jednakost i omogućava donošenje obrazovnih odluka koje mogu poboljšati uslove za moralni razvoj sve djece, bez obzira na njihov socijalni ili geografski kontekst.

Od istraživačkih tehnika, primijenjena je tehnika skaliranja kojom će se ispitivati stavovi ispitanika. U ovom slučaju, fokus je na samoprocjeni moralnog razvoja. Učesnici će odgovarati na niz tvrdnji izražavajući nivo slaganja na petostepenoj skali. Za potrebe istraživanja koristiće se posebno dizajnirana *Skala za utvrđivanje nivoa moralnog razvoja učenika* (SNMRU).

Skala nivoa moralnog razvoja učenika– SNMRU

Skala Likertovog tipa konstruisana je namjenski za potrebe istraživanja i sastoji se od 60 tvrdnji raspoređenih u tri subskale. Prvih 20 tvrdnji se odnosi na moralna znanja, zatim drugih 20 na

moralna uvjerenja, i poslednja subskala, odnosno poslednjih 20 tvrdnji, na moralno ponašanje i djelovanje. Ovim instrumentom bi trebalo da se utvrdi na kom nivou moralnog razvoja se nalaze učenici. Instrument je anonimno primjenjen, zbog prikupljana što iskrenijih odgovora, te sumiranja zaključaka koji bi imali upotrebnu vrijednost u budućoj praksi. Instrument je validiran kroz više faza. Sadržajna validnost osigurana je na osnovu teorijskih polazišta iz oblasti moralnog razvoja i uz konsultacije sa stručnjacima iz oblasti psihologije i pedagogije, koji su pregledali tvrdnje kako bi se potvrdila njihova relevantnost i usklađenost sa ciljevima istraživanja. Konstrukciona validnost ispitana je analizom faktorske strukture skale, kojom su potvrđene tri jasno definisane dimenzije moralnog razvoja, što dodatno potvrđuje teorijski okvir instrumenta. Skala je pokazala visoku pouzdanost – što dokazuje relijabilnosti $\alpha = 0,92$, dok su vrijednosti za pojedinačne subskale zadovoljavajuće: moralna znanja $\alpha = 0,83$, moralna uvjerenja $\alpha = 0,78$, i moralno ponašanje $\alpha = 0,87$.

Struktura uzorka

Iako je zamišljeno da se materijalan status učenika kategorizuje u grupe ispodprosječan, prosječan i iznadprosječan, zbog malog broja učenika prve grupe kreirane su samo dvije kategorije. U tabeil 1. prikaz strukture uzorka.

Tabela 1. Struktura uzorka u odnosu na materijalni status učenika

Materijalni status	**Broj učenika**	**Procenat**
Prosječan	1024	85,10
Iznadprosječan	179	14,90
Ukupno	**1203**	**100,00**

Rezultati istraživanja

Nivo moralnog razvoja učenika u odnosu na materijalni status

Materijalni status kao socio-pedagoško obilježje podrazumijevalo je kategorije ispodprosječno, prosječno i iznadprosječno ali s obzirom da grupe nisu ujednačene i da je mali broj ispodprosječnih formirane su kategorije prosječan i iznadprosječan. Iako u rezultatima naših istraživanja postoji indikacija da učenici iznadprosječnog materijalnog statusa teže višem moralnom razvoju, pomenuta razlika nije statistički značajna.

Tabela 2. Samoprocjene nivoa moralnog razvoja u odnosu na materijalan status učenika

	N	M	SD	t	df	Sig.
Znanje						
Prosječan	1024	72,26	9,02	1,17	1201	0,24
Iznad prosjeka	179	71,48	10,38			
Uvjerenja						
Prosječan	1024	59,73	8,49	-460	1201	0,65
Iznad prosjeka	179	60,05	9,41			
Ponašanje						
Prosječan	1024	53,63	9,31	1,40	1201	0,16
Iznad prosjeka	179	52,55	10,55			
Ukupno						
Prosječan	1024	**185,72**	**23,20**	**0,85**	**1201**	**0,40**
Iznad prosjeka	179	**184,08**	**26,64**			

Korelacijskom analizom u istraživanju Petre Kovačićek (2023) dokazano je da ne postoji veza između mjesečne plate roditelja i učestalosti delikventnih i rizičnih ponašanja učenika. Međutim, isto istraživanje je potvrdilo da je veća plata majke pozitivno povezana sa većim iskazivanjem rizičnih i delikventnih ponašanja djece. Svjetska istraživanja su bila fokusirana na ispitivanje socioekonomskog statusa u odnosu na etičko ponašanje. Pif (Piff, 2010) dokazuje pozitivan odnos između socioekonomskog statusa i neetičkog ponašanja, jer nalazi

pokazuju da su pojedinci višeg ekonomskog statusa sebičniji i manje angažovani u humanitarnim akcijama i pomoći drugima. „U četiri studije pojedinci niže klase pokazali su se velikodušnijima, dobrotvorima, punim povjerenja i prisnijim u poređenju sa ispitanicima više klase“ (Piff i Kraus, 2010, str.771). Pif (Piff, 2010) je svoje ispitanike kategorizovao po osnovu marke automobila, te utvrdio da su vozači visokog socioekonomskog statusa skloniji prekršajima u saobraćaju i oduzimanju prvenstva prolaza pješacima. Istraživanje Pifa je bilo podstičuće za mnoge druge autore koji su dokazali negativnu vezu društvenog (finansijskog) statusa i prosocijalnog ponašanja (Amir, 2018; Chen, 2013; Kirkpatrick, 2015; Miller, 2015). Razlika u odnosu na naše istraživanje je ponovo u uzrastu ispitanika, ali s obzirom da djeca moralne i etičke norme usvajaju od odraslih, jasna je povezanost ovih istraživanja. Zanimljivost Pifovih nalaza je u tome da je tim drugih istraživača (Jung, Smeets, Stoop i Vosgerau, 2023) ponovio istraživanje deset godina kasnije ali dobijeni rezultati ne potvrđuju prvobitne. Uzroci ove pojave mogu biti različiti ali detaljna analiza nije od krucijalnog interesa za naše istraživanje. S obzirom da istraživanja ove pojave nisu potvrđena, jasno je da će i u budućnosti postojati potreba ispitivanja moralnog razvoja u zavisnosti od različitih parametara uključujući i materijalni status. Tabela 2. sadrži podatke koji navode da iznadprosječni učenici koji u materijalnom smislu pokazuju tendenciju ka višem moralnom razvoju nisu statistički značajni.

Nivo moralnog razvoja učenika u odnosu na lokaciju škole

Lokacija škole se pokazala ključna kada je nivo moralnog razvoja u pitanju. Rezultati Tabele 3. potvrđuju da su učenici gradskih škola na statistički značajno višem nivou po sva tri nivoa moralnog razvoja.

Ovakvi podaci nisu iznenađujući s obzirom da su pojedina istraživanja dokazala da se čak i vršnjačko nasilje češće pojavljuje u malim sredinama. Upoređujući bullying prema veličini. mjesta u Hrvatskoj Nikčević-Milković je dokazala da se veći postatak javlja u malim mjestima (2013). Veći nivo nasilja bi značio niži nivo empatije i moralne zrelosti te pomenuto istraživanje ide u prilog dobijenim rezultatima. Prednost pohađanja gradskih škola je

evidentno mnogostruka s obzirom da pozitivno utiču na sve istraživane komponente vaspitanja.

Tabela 3. Samoprocjene nivoa moralnog razvoja učenika u odnosu na lokaciju škole

	Lokacija škole	N	M	SD	t	df	Sig.
Moralna znanja	gradske	772	73,04	8,53	4,10	1201	0,000*
	prigradske	431	70,78	10,23			
Moralna uvjerenja	gradske	772	60,46	8,32	3,68	1201	0,000**
	prigradske	431	58,56	9,05			
Moralno ponašanje	gradske	772	54,17	9,56	3,43	1201	0,000**
	prigradske	431	52,21	9,29			
Ukupno NMR	gradske	772	187,67	22,86	4,32	1201	0,000**
	prigradske	431	181,55	24,80			

**Statistički značajna razlika na nivou 0,01.

U savremenom društvu obrazovanje igra ključnu ulogu u oblikovanju pojedinca, ne samo u intelektualnom, već i u moralnom smislu. Iako su rezultati možda iznenađujući postoje mnogi razlozi koji bi opravdali navedeno. Prije svega, gradske škole često imaju bolje obrazovne resurse. Zahvaljujući većem budžetu i većem broju učenika, gradske škole češće organiziraju radionice, predavanja i vannastavne aktivnosti koje se bave temama poput ljudskih prava, tolerancije, etike i građanske odgovornosti. Učenici tako stiču ne samo teorijska znanja, nego i priliku da kroz praktične primjere razvijaju vlastita moralna uvjerenja. Drugo, gradovi su obično sredine veće raznolikosti. Učenici gradskih škola svakodnevno se susreću s različitim kulturama, religijama i načinima života, što ih potiče na razmišljanje, prihvatanje različitosti i razvoj empatije. Takva svakodnevna interakcija razvija moralne vrijednosti poput poštovanja, solidarnosti i socijalne pravednosti, koje su ključne za skladan suživot.

Treće, učitelji u gradskim školama često imaju više mogućnosti za stručno usavršavanje i profesionalni razvoj, pa su bolje opremljeni za suočavanje s moralnim izazovima u razredu.

Također, u urbanim sredinama postoji veća povezanost škola s različitim institucijama – nevladinim organizacijama, centrima za socijalni rad i obrazovnim centrima – što dodatno doprinosi moralnom obrazovanju učenika.

Ipak, ne smijemo zanemariti da moral ne zavisi isključivo od školskog okruženja. Porodica, mediji i šira zajednica također imaju snažan uticaj na oblikovanje uvjerenja i ponašanja mladih. U zaključku, iako moralna razvijenost učenika nije isključivo određena geografskom lokacijom škole, može se tvrditi da učenici gradskih škola, zahvaljujući većim mogućnostima obrazovanja, raznolikosti okruženja i kvalitetnijim resursima, češće razvijaju bolja moralna znanja, uvjerenja i ponašanje. Ključ leži u stvaranju poticajnog i svjesnog obrazovnog okruženja koje mladima omogućuje da postanu odgovorni, empatični i etični građani.

Zaključak

Na osnovu dobijenih rezultata istraživanja, može se izvesti značajan zaključak da materijalni status učenika ne predstavlja presudan faktor u određivanju nivoa moralnog razvoja. Iako se često u javnosti i u nekim teorijskim okvirima pretpostavlja da djeca iz ekonomski povoljnijih sredina imaju više mogućnosti za razvoj različitih socijalnih i emocionalnih kompetencija, uključujući i moralnost, nalazi ovog istraživanja ukazuju da takva povezanost nije statistički značajna. Učenici iz različitih ekonomskih slojeva pokazuju slične obrasce moralnog rezonovanja i donošenja vrijednosnih sudova, što sugeriše da moralni razvoj više zavisi od drugih faktora – poput porodičnog vaspitanja, školskog okruženja, ličnih iskustava i kulturnih vrijednosti koje okružuju dijete – nego od same materijalne situacije.

S druge strane, analiza uloge lokacije škole otkrila je značajnije razlike u moralnim stavovima i razvoju učenika. Uočeno je da postoje određeni obrasci koji se razlikuju između učenika koji pohađaju škole u urbanim i onih u ruralnim sredinama. Učenici u gradskim školama, izloženi većoj raznolikosti socijalnih interakcija, različitim stilovima života i širem spektru društvenih normi, često razvijaju izraženije sposobnosti moralnog prosuđivanja, naročito u kontekstu tolerancije, prihvatanja različitosti i refleksije o društvenim pravilima. Nasuprot tome,

učenici u prigradskim sredinama češće pokazuju moralna uvjerenja oblikovana snažnim kolektivnim normama, tradicionalnim vrijednostima i većim oslanjanjem na autoritete poput porodice i lokalne zajednice.

Ovi rezultati ukazuju da fizičko i socijalno okruženje škole – uključujući dostupnost obrazovnih i kulturnih sadržaja, način komunikacije među učenicima i nastavnicima, kao i šira društvena dinamika – može igrati značajnu ulogu u oblikovanju moralnog razvoja. Dakle, dok materijalni status porodice ne predstavlja ključni prediktor moralne zrelosti, prostorno i kulturno okruženje u kojem se škola nalazi može imati dublji i dugotrajniji uticaj. Ova saznanja otvaraju prostor za dalju refleksiju o ulozi obrazovnog sistema i lokalne zajednice u podsticanju moralnog razvoja mladih. Posebna pažnja treba biti posvećena obezbjeđivanju podsticajnog moralnog ambijenta u svim školskim sredinama, bez obzira na geografsku lokaciju, kako bi se učenicima omogućio ravnopravan razvoj vrijednosnih orijentacija koje su temelj zdravog i odgovornog društva.

Konkretne preporuke za obrazovne institucije i nastavnike, u cilju unapređenja moralnog razvoja treba da budu usmjerene na posvećivanje dodatne pažnje prigradskim školama u kojima su zabilježeni nešto niži nivoi moralnog razvoja učenika, te uvesti ciljanje obrazovne programe i pedagoške intervencije koje će obuhvatiti razvoj moralnog rasuđivanja, empatije, odgovornosti i etičkog ponašanja. To podrazumijeva dodatnu obuku i profesionalno usavršavanje nastavnika, uvođenje tematskih radionica i projektnih aktivnosti koje uključuju učenike u situacije koje zahtijevaju moralno promišljanje i donošenje odluka. Nadalje, preporučuje se da se moralno obrazovanje sistematski integriše u sve nastavne predmete kroz interdisciplinarni pristup, kao i kroz organizovanje vanškolskih aktivnosti, poput volonterskih i humanitarnih akcija, koje omogućavaju učenicima da praktično primjenjuju naučene vrijednosti u stvarnim društvenim kontekstima. Saradnja škola s lokalnom zajednicom, nevladinim organizacijama i drugim relevantnim institucijama može dodatno osnažiti ovaj proces i pružiti učenicima širi okvir za razvoj moralne svijesti. Takođe, važno je raditi na osiguranju jednakih obrazovnih uslova za sve učenike, bez obzira na njihovu socioekonomsku pozadinu, kroz obezbjeđivanje pristupa obrazovnim resursima,

tehnologiji i psihološkoj podršci. I na kraju, predlaže se kontinuirano praćenje i evaluacija moralnog razvoja učenika kroz samoprocjene, reflektivne zadatke i sistemsku analizu školskog okruženja, kako bi se pravovremeno reagovalo i prilagodili obrazovni sadržaji potrebama učenika. Uloga nastavnika u ovom procesu je ključna, jer upravo oni oblikuju pedagošku klimu i imaju moć da utiču na stvaranje podsticajnog i vrijednosno usmjerenog okruženja koje će doprinositi razvoju moralno odgovornih mladih ljudi.

Literatura

Amir, D., Jordan, M. R., & Rand, D. G. (2018). An uncertainty manage-ment perspective on long-run impacts of adversity: The influence of childhood socioeconomic status on risk, time, and social preferences. *Journal of Experimental Social Psychology*, 79, 217–226. https://doi.org/10.1016/j.jesp.2018.07.014. Očitano: 07.01.2024.

Emler, N., Renwick, S. & Malone, B. (1983). The relationship between moral reasoning and political orientation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 45, 1073-1080.

Fabian, A.P. (2008). Empatija kod djece. Dostupno na: http://www.skole.hr/podsjecamo?newsid=1836

Golubović, A. (2010). Filozofija odgoja. *Riječki teološki časopis*, 18(2), 609-624.

Giligan, C. (1977). In different voice: Woman's conceptions of self and morality. *Harvard educational review*, 47 (4), 481-517. Očitano: https://psycnet.apa.org/doi/10.17763/haer.47.4.g6167429416hg5l0

Hoffman, M. L. (2000). *Empathy and moral development*: Implications for caring and justice. New York: Cambridge University Press.

Jung, M. H., Smeets, P., Stoop, J., & Vosgerau, J. (2023). Social status and unethical behavior: Two replications of the field studies in Piff et al. (2012). *Journal of*

Experimental Psychology: General, 152(5), 1368–1378.https://doi.org/10.1037/xge0001333

Kohlberg, L. (1968). The child as a moral philosopher. *Psychology today*, 2, 25-30.

Kohlberg, L. (2001). The Child as a Moral Philosopher U:C. Sommers i F. Sommers (ur), *Vice and Virtue in Everyday Life* (579-603). Orlando: Hartcourt College Publishers.

Kovačićek, P. (2023). *Socioekonomski status te rizična i delikventna ponašanja srednjoškolaca* (Master rad). Zagreb: Pravni fakultet.

Kristjansson, K. (2002). *Justifying Emotions: Pride and Jelously*. Abingdon: Routledge.

Mađarević, L. (2016). Moralni odgoj kao kultivacija emocija. *Napredak: časopis za interdisciplinarna istraživanja u odgoju i obrazovanju*, 157 (4), 459-473.

Nikčević-Milković, A., Jerković, A., Belančić, T. (2013). *Nasilje među vršnjacima - postoji li razlika u gradskim, prigradskim i seoskim sredinama?* Gospić: Visoka učiteljska škola.

Piff, P. K., Kraus, M. W., Côté, S., Cheng, B. H., & Keltner, D. (2010).Having less, giving more: The influence of social class on prosocialbehavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 99(5), 771–784. https://doi.org/10.1037/a0020092

Stipić, I. (2021). *Uloga Kohlbergove teorije moralnog razvoja u kontekstu odgoja za vrijednosti*. Diplomski rad. Split: Filozofski fakultet.

Težak, D. i Čudina – Obradović, M. (2005). *Priče o dobru, priče o zlu*. Zagreb: Školska knjiga.

Wispé, L. (1986). The distinction between sympathy and empathy: To call forth a concept, a word is needed. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50(2), 314 321. https://doi.org/10.1037/0022-3514.50.2.314

Wringe, C. (2006). Moral education, Beyond the Teaching of Right and Wrong. *Philosophy and Education*, vol. 14,25.

Zubak, M. (2017). *Filozofijski aspekti odgoja-što nam djeca govore o moralnosti?* Diplomski rad. Zagreb: Učiteljski fakultet.view (unizg.hr). Očitano 22.04.2025.

SELF-ASSESSMENT OF THE LEVEL OF MORAL DEVELOPMENT AMONG PRIMARY SCHOOL STUDENTS IN RELATION TO THEIR MATERIAL STATUS AND SCHOOL LOCATION

Marija Tomić, PhD
Brane Mikanović, PhD

Abstract

The aim of this study was to determine whether self-assessments of the level of moral development among primary school students differ depending on their material status and the location of the school they attend. The research included a sample of 1,203 students within the city of Banja Luka. The results showed that there were no significant differences in self-assessed levels of moral development in relation to the students' material status. Regardless of whether students came from families with higher or lower material standards, there were no major variations in their evaluations of moral knowledge, beliefs, and behavior. With regard to school location, the study revealed that students from urban schools achieved a higher level of moral development compared to students from suburban schools. This result may indicate differences in social and educational conditions that can influence the development of moral values and moral judgment abilities among students.

Keywords: moral development, students' material status, school location

DOI: 10.51728/ZRIPF202501019L
Izvorni naučni rad
Original scientific paper
Primljeno 16.07.2025.

Aldina Leto, MA
Univerzitet "Džemal Bijedić" u Mostaru
aldina.leto@unmo.ba

Prof. dr. sc. Anela Hasanagić
Islamski pedagoški fakultet u Zenici
anela315@gmail.com

PROVJERA PSIHOMETRIJSKIH KARAKTERISTIKA SKALE ŽALOVANJA ZA KUĆNIM LJUBIMCIMA (PBQ- PET BEREAVEMENT SCALE)

Sažetak

Žalovanje za kućnim ljubimcima predstavlja emocionalni proces gubitka koji, iako često zanemaren, može biti duboko intenzivan i značajan za pojedince. Cilj ovog istraživanja bio je ispitati psihometrijske karakteristike mjerne skale žalovanja za ljubimcima PBQ- Pet Bereavement Scale autorica Hunt i Padilla (2006). Istraživanje je provedeno u maju 2025. godine, online putem, uz prethodni pristanak autorice originalne skale. U istraživanju su učestovala 122 ispitanika. Za prevod skale korišten je metod duplog prevođenja kako bi se osigurala jezička i sadržajna ekvivalentnost. Inicijalno je korištena verzija sa 20 čestica, ali zbog nezadovoljavajućih rezultata eksploratorne faktorske analize, u konačnoj verziji korišteno je 16 čestica kao i u originalnoj verziji autorica skale. Ajtem analiza je pokazala diskriminatornu valjanost kod svih čestica osim kod čestice „Ljut sam na na veterinara koji nije mogao spasiti mog ljubimca" (kor.rit=.181), te je ova čestica isključena iz dalje analize. U eksploratornoj faktorskoj analizi odvojila su se četiri faktora koji zajedno objašnjavaju 63,25 % varijanse, a uvidom u Scree plot uočava se tzv. efekat lakta kod treće komponente, što upućuje da su

tri faktora optimalno riješenje Nakon toga su zadana tri faktora uz varimax rotaciju, te je dobiveno interpretabilno riješenje prema kojem su se svi ajtemi grupisali u tri zadana faktora, tugu, ljutnju i krivnju kao i kod autora skale. Nakon eksploratorne faktorske analize provedena je i konfirmatorna faktorska analiza. Kreiran je model sa zadana tri faktora, te se ukazala potreba za modifikacijom mjernog modela. I nakon modifikacije mjernog modela nisu dobiveni indeksi koji upućuju na prihvatljivo uklapanje modela. Standardizirani i nestandardizirani regresijski koeficijenti impliciraju visoka faktorska zasićenja i statističku značajnost svih čestica. (p<0,001) Rezultati ukazuju na potrebu za dodatnim ispitivanjima i mogućim prilagodbama skale, uzimajući u obzir i relativno mali uzorak od 122 ispitanika. Istraživanje doprinosi boljem razumijevanju procesa žalovanja za kućnim ljubimcima i pruža osnovu za dalja psihometrijska istraživanja u ovom području.

Ključne riječi: žalovanje, ljubimci, tuga, ljutnja, krivnja

UVOD

Za mnoge osobe gubitak kućnog ljubimca predstavlja značajan emocionalni stres, a simptomi koje doživljavaju često su slični onima nakon gubitka bliske osobe (Dickinson, 1992). Iako se ponekad ističe da je gubitak kućnog ljubimca može biti čak i traumatičniji od gubitka čovjeka, takva tvrdnja zahtijeva oprez zbog ograničenih empirijskih dokaza koji direktno uspoređuju intenzitet ova dva iskustva. Dickinson (1992) istraživanje kvalitativnog karaktera retrospektivno je ispitivalo doživljaj smrti u djetinjstvu, pri čemu su neki ispitanici opisivali i gubitak ljubimca, ali bez direktnog poređenja s gubitkom ljudske osobe.

Druga istraživanja ukazuju na to da intenzitet tuge nakon gubitka kućnog ljubimca može biti izrazito snažan i ponekad usporediv s tugom zbog gubitka čovjeka (Gerwolls i Labott, 1994; Hunt i sar., 2008; RSPCA, 2023). Gerwolls i Labott (1994) nisu pronašli značajne razlike u simptomima tuge šest sedmica nakon gubitka kućnog ljubimca i dvije sedmice nakon gubitka bliske osobe, dok je RSPCA (2023) pokazala da većina ljudi nije očekivala koliko će intenzivno doživjeti tugu zbog gubitka ljubimca. Stoga je važno priznati da žalovanje zbog gubitka kućnog

ljubimca predstavlja složen i ozbiljan proces koji zaslužuje odgovarajuću pažnju i podršku.

Međutim, nekada tugovanje za kućnim ljubimcem u društvu može naići na osude. Doka (1989:4) navodi da su doživljaji žalovanja koji nailaze na osude „obespravljena tuga, što znači da žalost koju osobe doživljavaju kada pretrpe gubitak nije ili ne može biti otvoreno priznat, javno oplakan ili društveno podržan". Ne radi se o tome da se tuga zaboravlja ili da prolazi nezapaženo, ona je društveno nedopuštena, bez podrške i ne prepoznaje se (Corr, 1999).

Kulturološke razlike značajno utječu na način na koji se doživljava i izražava žalovanje za kućnim ljubimcem. U nekim zapadnim kulturama, gdje je odnos prema životinjama često blizak i emotivan, tugovanje za ljubimcem može biti javno priznato i društveno prihvaćeno (Franklin, 1999). Nasuprot tome, u određenim kulturama ili zajednicama, kućni ljubimci se ne doživljavaju kao članovi porodice, već više kao imovina, te se njihova smrt ne smatra povodom za izražavanje tuge (Katcher i Wilkins, 1993). U takvim društvima, izražavanje žalosti zbog gubitka ljubimca može naići na nerazumijevanje ili čak osudu, što dodatno otežava emocionalni proces žalovanja (Nagasawa i sar., 2011). Razumijevanje ovih kulturnih razlika ključno je za pružanje adekvatne podrške osobama koje tuguju zbog gubitka kućnog ljubimca.

Ipak, mnoga su istraživanja pokazala i da je žaljenje zbog gubitka kućnog ljubimca uobičajeno i da je zapravo to prirodan i sasvim normalan proces. Odnos između čovjeka i kućnog ljubimca je jedinstven, jer vlasnici kućnih ljubimaca često dobijaju bezuslovnu ljubav i prihvatanje bez osuđivanja od svog ljubimca (Rémillard i sar., 2017, Wong i sar., 2017). U stvari, veza između čovjeka i kućnog ljubimca može biti uporediva ili čak i nadjačati odnose s drugim ljudima (Vecchio i Saxton-Lopez, 2013). Dubina ove veze dolazi do izražaja kada vlasnici kućnih ljubimaca opisuju svoje kućne ljubimce kao svoga „najboljeg prijatelja" (Kemp i sar., 2016). Stoga, gubitak ovog odnosa može rezultirati reakcijom tuge sličnom onoj nakon ljudske smrti (Lyons i sar, 2020). Ovo nije iznenađujuće s obzirom na humanizaciju kućnih ljubimaca u zapadnom društvu odnosno stav da su životinje i ljudi na istom kontinuumu u odnosu na svoje emocije i potrebe (Uccheddu i sar.,

2019). Prethodna istraživanja ukazuju na to da pojedini vlasnici kućnih ljubimaca percipiraju svoje životinje kao važan sistem emocionalne podrške (Pointon, 2006, Schneider, 2005), dok ih drugi doživljavaju kao ravnopravne članove porodice (Hara, 2007, Knight i Edwards, 2008, Walsh, 2009).

Adolescenti (Flom, 2005) i starije osobe (Rock i Babinec, 2010, Winefield i sar., 2008) u kućnim ljubimcima pronalaze oblik socijalne podrške. Za ove specifične populacije, veza s kućnim ljubimcima može donijeti niz koristi. Vlasništvo nad kućnim ljubimcem tokom životnog vijeka može doprinijeti učenju važnih životnih lekcija i razvoju interpersonalnih vještina. Djeca, na primjer, mogu imati višestruke koristi od odgoja ljubimca. Ta iskustva ih mogu naučiti odgovornosti, a ljubimac može služiti i kao prijatelj, povjerljiv saputnik i izvor emocionalne sigurnosti (Wanser i sar., 2019). Kućni ljubimci ne osuđuju i prihvataju vlasnika bezuslovno, što omogućava djeci da slobodno dijele svoje emocije s njima. To može doprinijeti razvoju emocionalne kontrole i izražavanja (Sato i sar., 2019), poboljšanju socijalne kompetencije, komunikacije i igre (Purewal i sar., 2017), kao i razvoju pozitivne slike o sebi (Bodsworth i Coleman, 2001), samopouzdanja i osjećaja svrhe (Vidović i sar., 1999) kroz brigu o ljubimcu.

Za starije osobe, kućni ljubimci omogućavaju ravnotežu između nezavisnog načina života i emocionalne potrebe za povezanošću (Hara, 2007). Starije osobe češće žive same, pa se vlasništvo nad kućnim ljubimcem može posmatrati kao značajan izvor socijalne podrške i prisustva u svakodnevnom životu (McGlogan i Schofield, 2007; Watt i Pachana, 2007). Pored socijalne podrške i osjećaja bliskosti, postoje i brojni sekundarni benefiti povezani s vlasništvom nad ljubimcem poput povećane fizičke aktivnosti i prevencije bolesti (Knight i Edwards, 2008), kao i pozitivnih uticaja na opšte ljudsko zdravlje (Rock i Babinec, 2010).

Žalovanje za gubitkom kućnog ljubimca može trajati od 6 mjeseci do 1 godine ili se nastaviti tokom cijelog života vlasnika ljubimca (Gerwolls i Labott, 1994). Reakcije na tugu mogu biti adaptivne (tj. zdrava i/ili korisna reakcija) ili maladaptivne (štetna reakcija za ožalošćene) (Hunt i Padilla, 2006). Dok se adaptivna tuga izražava plačem i dijeljenjem osjećaja ili sjećanja o

izgubljenom ljubimcu s drugima, maladaptivna tuga može se pokazati kroz pretjeranu ljutnju, gubitak kontrole ili osjećaj krivnje (Hunt i Padilla, 2006).

Teorija privrženosti i žalovanje

John Bowlby razvio je teoriju privrženosti kako bi objasnio važnost emocionalnih veza između djece i njihovih skrbnika. Prema njegovom shvatanju, privrženost nije samo osjećaj, već temeljna biološka potreba koja omogućava djetetu da se osjeća sigurno i zaštićeno u svom okruženju. Ova sigurna emocionalna veza ključna je za zdrav psihološki razvoj i oblikovanje budućih međuljudskih odnosa (Bowlby, 1969). Teorija privrženosti opisuje emocionalnu povezanost s drugom osobom i objašnjava međusobnu povezanost između ljudi (Bowlby, 1969). Ove veze se obično uspostavljaju u ranom djetinjstvu između djece i njihovih staratelja i mogu imati značajan utjecaj na razvoj sigurnih odnosa tokom čitavog života. Privrženost, kako je prvobitno proučavana, opisuje način na koji pojedinac uspostavlja veze i kreće se kroz svoju okolinu i odnose s drugim ljudima (anksiozno, sigurno ili izbjegavajuće), zasnovano na percepciji sigurnosti u datom okruženju.

Istraživači su povezali teoriju privrženosti s odnosom koji osoba ima sa svojim kućnim ljubimcem (Brown i sar., 1996, Podrazik i sar., 2000), kao i sa prirodom te veze i razlozima za vlasništvo ljubimaca (Pointon, 2006). Istraživači su pokušavali odrediti da li tip stila privrženosti (Field i sar., 1999) ili jačina veze (Brown i sar., 1996, Gosse i Barnes, 1994; Walsh, 2009) u vezi sa smrću njihovih kućnih ljubimaca može efikasno odrediti nivo stresa i tuge koju osoba doživljava. Rezultati impliciraju da što je veza i uloga kućnog ljubimca jača, gubitak ljubimca za vlasnika je teži (Walsh, 2009; Field i sar., 1999; Hunt i Padilla, 2006). Prema Bowlbyjevoj teoriji privrženosti smatra se da, kako određene veze prestaju, dolazi do neravnoteže u percepciji sigurnosti u okruženju (Bowlby, 1980). Ljudi rade na održavanju ovih odnosa kako bi živjeli u ravnoteži i sa osjećajem sigurnosti (Zentella, 2009). Razumijevanje da je život prolazan i da se mogu očekivati razumne posljedice nakon gubitka važne veze, bilo usljed smrti ili drugih oblika gubitka (Applebaum i sar., 2020; Sife, 2014), pomaže nam u

shvatanju kako će ljudi reagovati na prekid odnosa. Rana istraživanja smrti i umiranja pružila su stručnjacima za gubitak kućnih ljubimaca osnovu za razumijevanje kako ljudi reaguju na smrt svog ljubimca. Tuga je emocionalna reakcija koju osoba doživljava nakon gubitka ili smrti (Crossley i Rolland, 2022). Veza koju osoba razvija sa svojim kućnim ljubimcem često duboko utječe na način na koji doživljava gubitak i proces tugovanja. Razumijevanje psiholoških mehanizama tugovanja može pomoći u boljem prepoznavanju i prihvatanju tih emocija. Jedan od najpoznatijih modela koji objašnjava emocionalne reakcije na gubitak je Kübler-Rossov model, koji opisuje pet faza kroz koje osoba može proći suočavajući se sa smrću ili drugim značajnim gubitkom.

Kübler-Ross model je kreiran kao način razumijevanja i suočavanja sa umiranjem (Burglass, 2010) i opisuje pet faza koje osoba prolazi pri doživljavanju gubitka: poricanje, ljutnja, pregovaranje, depresija i prihvatanje. Ove faze se ne dešavaju uvijek tim redoslijedom i ne prolaze svi kroz svaku fazu. Također, vrijeme provedeno u određenoj fazi nije jednako, jer individualne razlike utječu na tok procesa žalovanja. Ovaj model može se primijeniti na emocionalni odgovor na traumu i nije isključivo vezan za smrt. Neki tvrde da gubitak ili smrt kućnog ljubimca može izazvati iste faze tuge koje se javljaju i nakon gubitka bliske osobe (Brown i sar., 1996; Field i sar., 2009).

Postoji mnogo specifičnih modela tuge za gubitak kućnih ljubimaca koji su razvijeni nakon Kübler-Rossovog modela, baš kao što su i drugi modeli žalovanja primijenjeni na gubitak ljubimca. Cordaro (2012) daje pregled ne samo Kübler-Rossovog modela, već i modela prilagođavanja gubitku (model dvostrukog procesa i stilovi adaptivnog žalovanja), sa ciljem konceptualizacije gubitka kućnog ljubimca kroz primjenu ovih modela na ovu specifičnu vrstu neformalnog, često zapostavljenog, žalovanja. Imajući osnovu za razumijevanje načina na koje pojedinci mogu procesuirati svoju tugu, pruža se mogućnost za razvoj teorija specifičnih za gubitak ljubimca.

Većina istraživanja o gubitku kućnih ljubimaca sugerira da bi savjetnici, psiholozi i veterinari trebali ozbiljnije shvatiti problem gubitka kućnih ljubimaca i procijeniti faktore rizika za psihopatologiju kako bi pružili više efikasne intervencije za one

koji pate nakon gubitka kućnog ljubimca (Gosse i Barnes 1994; Brown, Richards i Wilson 1996; Jarolmen 1998; McCutcheon i Flem-ing 2001–2002; Sharkin i Knox 2003, prema Hunt i Padilla, 2006). Iz tog razloga Hunt i Padilla (2006) kreirale su skalu za procjenu gubitka kućnog ljubimca. Skala se inicijalno sastojala od 20 čestica i prvobitno je zamišljena kao skala sa četiri dimenzije: tuga, ljutnja, krivnja i trauma. Međutim nakon psihometrijske analize, skala je finalno konstruisana sa tri dimenzije: tuga, ljutnja i krivnja (Hunt i Padilla, 2006).

METODOLOGIJA

Cilj istraživanja

Cilj ovog istraživanja jeste ispitati psihometrijske karakteristike mjerne skale žalovanja za ljubimcima PBQ- Pet Bereavement Scale autorica Hunt i Padilla (2006), uključujući njenu faktorsku strukturu, internu konzistentnost i osnovne deskriptivne pokazatelje na uzorku osoba koje su doživjele gubitak kućnog ljubimca.

Uzorak

Uzorak se sastojao od 122 ispitanika, od kojih je 79,5% ženskih, a 20,5% muških. Od ukupnog broja ispitanika najviše njih je starosne dobi od 21 do 30 godina (38,5%), a zatim od 31 do 45 godina starosti (26,2%). Od 45 do 60 godina starosti je ukupno 24,6% ispitanika, a 7,4% je mlađih od 20 godina starosti. Najmanje je onih preko 60 godina starosti (3,03%). Osim opštih pitanja o spolu i dobi, postavljena su još neka pitanja o sociodemografskim karakteristikama te opštim podacima o ljubimcu za kojim ispitanici tuguju. Većina ispitanika svoj socio-ekonomski status procjenjuje prosječnim za bh. društvo (82,8%), zatim iznad prosjeka (9%), te ispod prosjeka BH društva (8,2%). Najviše ispitanika živi u gradu (63,1%), a zatim u prigradskom naselju (22,1%), te na selu (14,8%). Od ukupnog broja ispitanika, njih 82% trenutno imaju kućnog ljubimca, dok 18% ispitanika u vremenu popunjavanja ankete nemaju ljubimca. Što se tiče kućnih ljubimaca, ispitanici izvještavaju da su imali više vrsta kućnih ljubimaca (66,4%), dok neki izvještavaju da je u pitanju samo jedna vrsta kućnog ljubimca

(33,6%). Ljubimci ispitanika najviše žive u kući (46,7%), zatim kombinovano (30,3%), te u dvorištu (23%). Ljubimac na kojeg se odnose odgovori u upitniku PBQ su većinom za psa (57,4%), zatim za mačku (39,3%), pticu (1,6%), te nešto drugo (1,6%). Ispitanici izvještavaju da je njihov ljubimac u vrijeme gubitka bio mlađi od 5 godina (36,9%), preko deset godina (32,8%), od 6 do 10 godina (17,2%), a njih 13,1% izvještava da im nije poznata starost ljubimca u vrijeme gubitka.

Instrument

Kao instrument koristili smo skalu žalovanja za ljubimcima PBQ- Pet Bereavement Scale čije su autorice Hunt i Padilla (2006). Skala je izvorno zamišljena kao skala od 20 čestica sa 4 dimenzije: tuga, ljutnja, krivnja i trauma. Međutim autorice su faktorskom analizom dobile skalu sa 16 čestica i tri dimenzije: tuga, ljutnja i krivnja, od kojih se sedam odnosi na dimenziju tuge, pet na dimenziju ljutnje i četiri čestice pripadaju dimenziji krivnje.

Ispitanici na sve čestice odgovaraju na četverostepenoj Likertovoj skali gdje 1 znači uopće se ne slažem, a 4 u potpunosti se slažem. Rezultati za ukupnu skalu kreću se od 0 do 48. Budući da faktori sadrže nejednak broj pitanja, rezultati faktora izračunati su kao srednja ocjena za svako pitanje. Dakle, svaki pojedinačni rezultat faktora može se kretati od 0 do 3.

Postupak

Nakon što smo dobili odobrenje autorice za ispitivanjem metrijskih karakteristike ove mjerne skale istraživanje je provedeno u maju 2025.godine, te je realizirano online putem. Upitnik je anoniman, pa su ispitanici zamoljeni da odgovaraju iskreno. Ispitanici su prije ispunjavanja upitnika detaljno informirani o svrsi istraživanja i načinu korištenja prikupljenih podataka. Objašnjeno im je da će rezultati biti korišteni isključivo u svrhu ispitivanja psihometrijskih karakteristika mjerne skale žalovanja za ljubimcima PBQ – Pet Bereavement Scale (Hunt i Padilla, 2006), te za potrebe ove znanstvene analize. Naglašeno je da se podaci neće koristiti u druge svrhe, čime je osigurana anonimnost i povjerljivost informacija koje su dali. Ispitanici su imali mogućnost da pošalju upit na meil autoricama zbog eventualnih nejasnoća.

Prilikom pripreme mjernog instrumenta korišten je metod duplog prijevoda kako bi se osigurala jezička i sadržajna ekvivalentnost s originalnom verzijom upitnika. Prvo su dvije nezavisne osobe prevele originalni upitnik s engleskog jezika na bosanski jezik. Nakon toga je urađena usporedba i usklađivanje prevoda, a zatim je usaglašena verzija prevedena nazad na engleski jezik. Taj povratni prevod je uporeĎen s originalnim upitnikom kako bi se provjerila preciznost i dosljednost značenja svake čestice.

Originalno zamišljena verzija skale sadržavala je 20 čestica, no rezultati eksploratorne faktorske analize autora nisu pokazali zadovoljavajuću faktorsku strukturu niti dobru interpretabilnost ekstrakcije. Zbog toga su autorice izvršili redukciju čestica, te je u konačnici dobivena verzija sa 16 čestica, koje su pokazale adekvatna faktorska opterećenja i bolju teorijsku konzistentnost skale. Budući da se i u našem istraživanju 20 čestica nije pokazalo interpretabilnim, provjerene su metrijske karakteristike skale kakva ona i jeste u originalnoj verziji sa 16 čestica.

Rezultati i diskusija

Ajtem- analiza

Ajtem-analizu smo uradili putem provjere težine svakog ajtema, odnosno analizom aritmetičkih sredina čestica, zatim putem ajtem total korelacije, te kroz indekse pouzdanosti ajtema.

Uvidom u dobivene rezultate ajtem analize (Tabela 1) može se vidjeti da su sve korelacije između pojedinačnih čestica i ukupnog rezultata na skali visoke što implicira dobru diskriminativnost (kor.r_{it}> .30) osim kod čestice „Ljut/a sam na veterinara koji nije mogao spasiti mog ljubimca“ (kor.$r_{it=}$.181). Field (2009) smatra da se čestice, koje imaju korelaciju s ukupnim rezultatom nižim od r=.30, isključe iz analize zbog toga što one nisu dobro povezane sa skalom, a samim time će se povećati i pouzdanost ukupne skale i subskala. Obzirom na navedeno, ova čestica je isključena iz dalje analize.

Tabela 1.
Ajtem analiza skale žalovanja za ljubimcima PBQ- Pet Bereavement Scale (Hunt i Padilla, 2006)

Čestice	Min	Max	M	Sd	$Kor_{(rit)}$	α ako se ajtem obriše	Skew.	Kurt.
Veoma sam uznemiren/a zbog smrti mog ljubimca	1	4	3.26	.678	.433	.833	-.700	.695
Moj život je prazan bez mog ljubimca	1	4	2.86	.731	.353	.836	-.165	-.301
Osjećam se usamljeno bez mog ljubimca	1	4	2.93	.747	.310	.838	-.256	-.313
Uveliko mi nedostaje moj ljubimac	1	4	3.37	.606	.339	.837	-.614	.696
Plačem kada razmišljam o mom ljubimcu	1	4	2.78	.798	.602	.824	-.075	-.589

Veoma sam tužan/na zbog smrti mog ljubimca	1	4	3.38	.672	.537	.828	-.951	1.127
Nikada neću preboljeti gubitak svog ljubimca	1	4	2.91	.803	.656	.821	-.322	-.400
Ljut/a sam na veterinara koji nije mogao spasiti mog ljubimca	1	4	1.93	.860	.168	.847	.762	.082
Imao/la sam noćne more o smrti mog ljubimca	1	4	2.22	.877	.568	.825	.373	-.477
Ljut/a sam na druge ljude koji su doprinijeli smrti mog ljubimca	1	4	2.34	1.097	.503	.829	.272	-1.227
Imam zastrašujuća sjećanja na bolest/povredu mog ljubimca.	1	4	2.61	.923	.533	.827	-.159	-.781
Ljut/a sam na prijatelje/porodicu što nisu više pomogli	1	4	2.02	.953	.419	.834	.782	-.210
Trebao/la sam znati da se može nešto loše desiti mom ljubimcu	1	4	2.69	.882	.430	.833	-.445	-.426

Osjećam veliku krivnju što se nisam bolje brinuo/la o mom ljubimcu	1	4	2.57	1.012	.561	.825	-.083	-1.073
Osjećam se loše što nisam učinio/la više da spasim mog ljubimca	1	4	2.66	1.002	.642	.819	-.163	-1.036
Želio/željela bih da sam mom ljubimcu pružio/la više ljubavi	1	4	2.64	.963	.272	.843	-.292	-.833

Napomena. (Min.=minimalan skor, max=maksimalan skor, M=aritmetička sredina, Sd.=standardna devijacija, Skew.=Skjunis (asimetričnost), Kurt.=Kurtozis (zakrivljenost), Kor(rit)=korigovani koeficijent korelacije).

Aritmetičke sredine čestica kretale su se u rasponu od 1.93 („Ljut/a sam na veterinara koji nije mogao spasiti mog ljubimca“) do 3.38 („Veoma sam tužan/na zbog smrti mog ljubimca“), što ukazuje na to da su ispitanici u prosjeku najviše izražavali tugu, a najmanje ljutnju prema trećim osobama. Standardne devijacije ukazuju na umjerenu varijabilnost odgovora, pri čemu su najviši nivoi varijabilnosti zabilježeni kod izjava koje se odnose na ljutnju i osjećaj krivnje. Standardne devijacije (SD) ukazuju na relativno zadovoljavajuću varijabilnost odgovora, s vrijednostima između 0.606 i 1.097. Analiza distribucije pokazala je da su odgovori na većinu čestica blago negativno asimetrični, što znači da su ispitanici češće birali više vrijednosti na skali, posebno kod čestica koje mjere tugu. Pozitivna asimetrija uočena je kod pojedinih čestica koje se odnose na ljutnju, što ukazuje na niže izražavanje te emocije. Međutim ove vrijednosti su unutar granica -2 do 2 (Tabachnick i Fidel, 2012) te se može konstatovati da je varijabla normalno distribuirana.

Pouzdanost

Pouzdanost instrumenta (Tabela 2) u cijelosti nakon isključene čestice “Ljut/a sam na veterinara koji nije mogao spasiti mog ljubimca“ iznosi .840, za subskalu tuge (7) iznosi .836, ljutnje (5) .669, te krivnje (4) .758. Subskale *Tuga* i *Krivnja* pokazuju zadovoljavajuću do visoku pouzdanost, dok subskala *Ljutnja* ima nešto nižu, ali prihvatljivu pouzdanost ($\alpha > .60$), što može biti posljedica manjeg broja čestica ili niže homogenosti odgovora. Autorice skale izvještavaju da je unutarnja konzistentnost na cijeloj skali .870.

Obično vrijednosti kompozitne pouzdanosti za svaku latentnu varijablu trebaju biti veće od 0.70, ali Nunally i Bernstein (1994., prema Zahirović i Okačić, 2021) smatraju da su vrijednosti kompozitne pouzdanosti od 0.60 do 0.70 prihvatljive kod eksploratornih istraživanja. Također, Hinton i sar., (2004) smatraju da je pouzdanost od 0,50 do 0,70 umjerena pouzdanost. Vrijednosti iznad 0.90 a posebno iznad 0.95 nisu poželjne jer mogu ukazivati na to da svi indikatori mjere istu osobinu ili obilježje iste pojave (Zahirović i Okačić, 2021).

Tabela 2.
Cronbach-alfa koeficijent za kompozit i pojedinačne subskale

	Parametri	
Pouzdanost	Cronbach α	Broj čestica
Kompozitni rezultat	.840	15
Tuga	.836	7
	.669	4
Ljutnja	.758	4
	.53	4
Krivnja	.965	24

Napomena. Tabela prikazuje vrijednosti Cronbach-alfa koeficijenata interne konzistentnosti za kompozitni rezultat i pojedinačne subskale mjere žalovanja za kućnim ljubimcem.

Valjanost

Nakon ajtem analize, te provjere pouzdanosti mjerne skale, provedeni su preduslovi za ispitivanje eksploratorne faktorske analize. Kaiser-Meyer-Olkin-ov test iznosio je .791, a Bartlettov test sfericiteta je statistički značajan, što implicira prikladnost podataka za primjenu eksploratorne faktorske analize (Field, 2009).

Eksploratorna faktorska analiza ponudila je četiri faktora, od kojih prvi faktor objašnjava 31,57% varijance, drugi faktor 15,92 %, treći 8.18%, četvrti 7.58% . Izdvojena četiri faktora ukupno objašnjavaju 63.25 % varijanse.

Tabela 3.
Ukupno objašnjena varijansa za PQO skalu

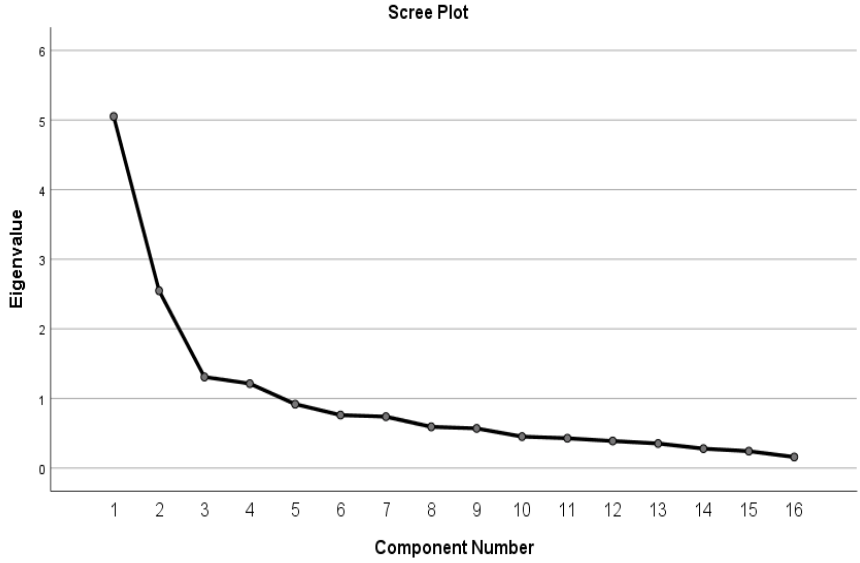
Ukupna objašnjena varijansa

Faktori	Početne vrijednosti			Ekstrahirane sume skorova		
	Karakterističan korijen	% varijanse	Kumulativni %	Karakterističan korijen	% varijanse	Kumulativni %
1	5.051	31.572	31.572	5.051	31.572	31.572
2	2.548	15.923	47.495	2.548	15.923	47.495
3	1.309	8.180	55.675	1.309	8.180	55.675
4	1.213	7.582	63.257	1.213	7.582	63.257
5	.918	5.738	68.995			
6	.761	4.756	73.751			
7	.738	4.614	78.365			

8	.592	3.699	82.064
9	.569	3.559	85.623
10	.452	2.825	88.447
11	.428	2.675	91.122
12	.388	2.425	93.547
13	.352	2.201	95.749
14	.279	1.741	97.490
15	.242	1.516	99.006
16	.159	.994	100.000

Napomena. Tabela prikazuje sve faktore dobijene analizom glavnih komponenti, uključujući njihove početne karakteristične korijene (eigenvalues), procenat objašnjene varijanse i kumulativni procenat varijanse, kako prije tako i nakon ekstrakcije. Četiri faktora sa karakterističnim korijenom većim od 1 objašnjavaju ukupno 63.26% ukupne varijanse.

Za procjenu optimalnog broja faktora korišten je Scree plot, koji prikazuje raspored vrijednosti za svaku od ekstrahiranih komponenti. Uvidom u grafički prikaz Scree plota, može se primjetiti izražen pad nakon treće komponente. Naime, jasno se uočava tzv. efekat lakta kod treće komponente, što upućuje da su tri faktora optimalno riješenje iz perspektive grafičke metode (Grafikon 1). Tri faktora objašnjavaju ukupno 55,675 % ukupne varijanse.



Grafikon 1. Scree plot karakterističnih vrijednosti inicijalne faktorske analize Skale žalovanja za ljubimcima PBQ

Obzirom da četiri izdvojena faktora ne daju interpretabilno riješenje ekstrakcije faktora, ali i na činjenicu da se prema autorima (Hunt i Padilla, 2006) skala sastoji od tri faktora, te uvidom u grafički prikaz Scree plot-a, prema kojem se jasno izdvajaju tri faktora, urađena je eksploratorna faktorska analiza uz varimax rotaciju sa zadana tri faktora.

Nakon uključene varimax rotacije i zadana tri faktora u matrici sklopa prikazanoj u Tabeli 5, dobiveno je interpretabilno riješenje prema kojem su se svi ajtemi grupisali u tri zadana faktora.

Tabela 4.

Ukupna objašnjena varijansa za PQO skalu: Analiza glavnih komponenti s varimax rotacijom

Ukupna objašnjena varijansa

Faktori	Početne vrijednosti			Ekstrahirane sume skorova			Rotirane sume skorova		
	Karakte-rističan korijen	% varijanse	Kumula-tivni %	Karakte-rističan korijen	% varijanse	Kumula-tivni %	Karakte-rističan korijen	% varijanse	Kumulativni %
1	5.018	33.457	33.457	5.018	33.457	33.457	3.730	24.869	24.869
2	2.540	16.933	50.390	2.540	16.933	50.390	2.691	17.937	42.807
3	1.230	8.199	58.589	1.230	8.199	58.589	2.367	15.782	58.589
4	1.097	7.314	65.902						
5	.776	5.177	71.079						
6	.738	4.922	76.001						

7	.634	4.229	80.230
8	.580	3.868	84.097
9	.452	3.014	87.111
10	.428	2.853	89.965
11	.409	2.729	92.693
12	.363	2.420	95.114
13	.322	2.147	97.260
14	.252	1.678	98.939
15	.159	1.061	100.000

Napomena. Tabela prikazuje rezultate analize glavnih komponenti (Principal Component Analysis – PCA) sa Varimax rotacijom. Prikazane su početne vrijednosti (eigenvalues), postotak i kumulativni postotak objašnjene varijanse prije i nakon ekstrakcije, kao i objašnjena varijansa nakon Varimax rotacije. Zadržana su tri faktora sa karakterističnim korijenom većim od 1, koji zajedno objašnjavaju 58,59% ukupne varijanse.

Tabela 5.
Rotirana matrica komponenti sa zadana tri faktora i varimax rotacijom

	Faktori		
	Tuga	Ljutnja	Krivnja
Veoma sam uznemiren/a zbog smrti mog ljubimca	.688		
Moj život je prazan bez mog ljubimca	.757		
Osjećam se usamljeno bez mog ljubimca	.648		
Uveliko mi nedostaje moj ljubimac	.722		
Plačem kada razmišljam o mom ljubimcu	.631	.314	
Veoma sam tužan/na zbog smrti mog ljubimca	.659	.405	
Nikada neću preboljeti gubitak svog ljubimca	.719		
Imao/la sam noćne more o smrti mog ljubimca	.534	.484	
Ljut/a sam na druge ljude koji su doprinijeli smrti mog ljubimca		.764	
Imam zastrašujuća sjećanja na bolest/povredu mog ljubimca.		.790	
Ljut/a sam na prijatelje/porodicu što nisu više pomogli		.612	.398

Trebao/la sam znati da se može nešto loše desiti mom ljubimcu	.319	.516
Osjećam veliku krivnju što se nisam bolje brinuo/la o mom ljubimcu	.483	.746
Osjećam se loše što nisam učinio/la više da spasim mog ljubimca	.382	.748
Želio/željela bih da sam mom ljubimcu pružio/la više ljubavi		.769

Napomena. Tabela prikazuje faktorska opterećenja za svaki od tri izdvojena faktora nakon Varimax rotacije. Prikazana su samo opterećenja veća od .30, a čestice su raspoređene prema faktoru na kojem imaju najveće opterećenje. Faktori su interpretirani i imenovani na osnovu sadržaja čestica kao *Tuga*, *Ljutnja* i *Krivnja*. Neke čestice pokazuju parcijalna opterećenja na više faktora, ali su zadržane u skladu sa teorijskom osnovom i strukturom skale.

Uvidom u dobivene rezultate (Tabela 6) možemo uočiti koje su čestice ekstrahirane u koji faktor. Prvi faktor je faktor *Tuga,* u koji je ekstrahirano ukupno sedam čestica, što je u skladu s nalazima iz originalne validacije skale prema autorima Hunt i Padilla (2006). Čestice uključene u ovaj faktor odnose se na emocionalni doživljaj gubitka, praznine i tuge (npr. *„Veoma sam uznemiren/a zbog smrti mog ljubimca“*, *„Moj život je prazan bez mog ljubimca“*, *„Nikada neću preboljeti gubitak svog ljubimca“,„Osjećam se usamljeno bez mog ljubimca”,” Uveliko mi nedostaje moj ljubimac”,” Plačem kada razmišljam o mom ljubimcu”, “Veoma sam tužan/na zbog smrti mog ljubimca”).*

Zanimljivo je da su čestice *„Plačem kada razmišljam o mom ljubimcu“* i *„Veoma sam tužna zbog smrti mog ljubimca“* pokazale opterećenja i na faktoru tuge i na faktoru ljutnje. Ipak, s obzirom na to da je veća zasićenost ovih čestica zabilježena na faktoru tuge, te uvažavajući njihovo značenje i teorijsku osnovu izvorne skale, ove čestice se interpretativno svrstavaju u faktor Tuga.

Drugi faktor obuhvata dimenziju *Ljutnja*, a uključuje čestice koje izražavaju negativne emocije usmjerene prema drugima i traumatične reakcije povezane s bolešću ili smrću ljubimca. U ovaj faktor ekstrahirane su, između ostalih, čestice *„Ljut/a sam na druge ljude koji su doprinijeli smrti mog ljubimca“*, *„Imam zastrašujuća sjećanja na bolest/povredu mog ljubimca“*, "*Imao/la sam noćne more o smrti mog ljubimca*" i "*Ljut/a sam na prijatelje/porodicu što nisu više pomogli”* koje pokazuju visoka faktorska opterećenja. Ovaj faktor odražava potrebu pojedinaca da odgovornost za gubitak pripišu vanjskim okolnostima ili osobama, te obuhvata i emocionalno preplavljujuće reakcije poput noćnih mora i osjećaja iznevjerenosti od strane drugih.

Čestica *„Imao/la sam noćne more o smrti mog ljubimca“* prema originalnoj strukturi skale autora Hunt i Padilla (2006) klasificirana je u faktor *Ljutnja*, što se prvenstveno može objasniti time da noćne more predstavljaju oblik emocionalne intruzije i psihološkog distresa koji uključuje i elemente traumatskog doživljaja gubitka, ali i neprocesuirane frustracije ili bijesa. U ovom istraživanju, međutim, ova čestica je pokazala ukršteno faktorsko opterećenje uz primarno opterećenje na faktoru ljutnje (.484), zabilježeno je i relevantno opterećenje na faktoru tuge (.534).

Ovakva distribucija može se interpretirati u svjetlu emocionalne kompleksnosti žalovanja. Noćne more o smrti ljubimca mogu kod ispitanika istovremeno aktivirati intenzivan osjećaj gubitka i tuge (npr. kroz ponovno proživljavanje trenutaka smrti ili bolesti), ali i emocionalnu tenziju koja uključuje ljutnju prema sebi, drugima ili samom događaju. Dakle, sadržaj čestice emocionalno rezonira s oba faktora, što je posebno izraženo kod osoba koje gubitak doživljavaju kao traumatski.

U kontekstu interpretacije, iako čestica zadržava teorijsku povezanost s faktorom ljutnje, zbog višestruke emocionalne rezonance, njeno opterećenje na faktoru tuge također je opravdano i konceptualno smisleno. Time se potvrđuje kako određene emocionalne reakcije nisu striktno jednofaktorske, već se mogu javiti kao multidimenzionalne reakcije na gubitak.

Treći faktor označen je kao *Krivnja* i uključuje čestice koje reflektuju unutrašnju atribuciju odgovornosti za smrt ljubimca. Čestice u ovom faktoru odnose se na osjećaj da se moglo učiniti

više za ljubimca (npr. *„Osjećam se loše što nisam učinio/la više da spasim svog ljubimca“*, *„Želio/željela bih da sam svom ljubimcu pružio/la više ljubavi“, “Trebao/la sam znati da se može nešto loše desiti mom ljubimcu” i “Osjećam veliku krivnju što se nisam bolje brinuo/la o mom ljubimcu”*). Ovaj faktor odražava emocionalni sklop u kojem pojedinac internalizuje krivicu i preispituje vlastite postupke tokom bolesti ili umiranja ljubimca. Čestice u ovom faktoru imaju snažna faktorska opterećenja i jasno se razlikuju od ostala dva emocionalna konstruktna.

Konkretno, čestice kao što su *„Osjećam se loše što nisam učinio/la više da spasim svog ljubimca“„Osjećam veliku krivnju što se nisam bolje brinuo/la o mom ljubimcu“ i ““Trebao/la sam znati da se može nešto loše desiti mom ljubimcu”* pokazale su visoka primarna opterećenja na faktoru krivnje (.748, .746 i .516), ali su u manjoj mjeri zasićivale i faktor ljutnje (.382,.483 i .319). Ovakvi rezultati ukazuju na to da emocionalna dimenzija krivnje kod gubitka ljubimca nije u potpunosti odvojena od dimenzije ljutnje, što je i teorijski očekivano. Naime, krivnja se često javlja kao usmjerena ljutnja prema samome sebi, što može objasniti preklapanje ovih čestica sa faktorom ljutnje. Osoba može internalizirati bijes jer nije „učinila dovoljno“, čime se emocionalno iskustvo ljutnje pretvara u osjećaj lične odgovornosti i krivnje. S druge strane, značenje čestica i osnovna teorijska struktura izvorne skale jasno ih pozicioniraju unutar faktora Krivnja, zbog čega su u analizi svrstane upravo u taj faktor. Ukupno posmatrano, iako postoje dijelimična ukrštanja, faktorska struktura ostaje teorijski koherentna, pri čemu emocionalne reakcije nisu strogo odvojene, već međusobno povezane, što je u skladu s kompleksnošću procesa žalovanja.

Dakle, rezultati eksploratorne faktorske analize potvrđuju trodimenzionalnu strukturu skale, dosljednu nalazima iz izvorne validacije, pri čemu su faktori jasno diferencirani i teorijski utemeljeni.

Konfirmatorna faktorska analiza

Konfirmatorna faktorska analiza provedena je u programu AMOS v.23. Konstruisan je model sa zadana tri faktora: tuga, ljutnja i krivnja. Nakon toga su imenovane greške modela te je

svaka manifestna varijabla povezana sa latentnom (Slika 1). Međutim, rezultati analize pokazali su da model ne pokazuje zadovoljavajuće statističke pokazatelje dobrog uklapanja, što ukazuje na to da podaci ne podržavaju adekvatno pretpostavljenu trofaktorsku strukturu. Provedena je i modifikacija modela, međutim ni modificirani model nije dao indekse koji upućuju na dobro uklapanje mjernog modela (Tabela 7). Jedan od mogućih razloga za nezadovoljavajuće rezultate konfirmatorne faktorske analize može biti i relativno mali broj ispitanika (N = 122). Zbog toga se rezultati konfirmatorne faktorske analize u ovom istraživanju treba tumačiti s oprezom, a buduća istraživanja bi trebala uključiti veći i reprezentativniji uzorak radi preciznije procjene mjernog modela i validnosti skale.

Slika 1.
Strukturalni model Skale žalovanja za ljubimcima- PBQ- Pet Bereavement Scale

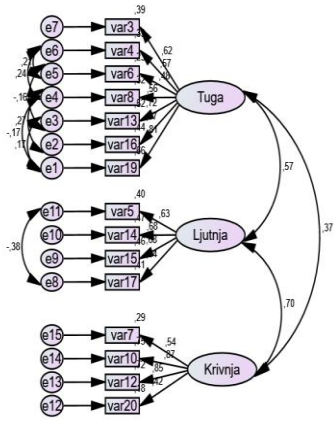


Tabela 6.
Modificirani mjerni model skale žalovanja za ljubimcima- PBQ- Pet Bereavement Scale

		Indeksi usklađenosti					
Mjerni model	CMIN/DF	*p*	SRMR	CFI	IFI	TLI	RMSEA
	2,203	,000	.095	,861	,866	,818	,100

Napomena. CMIN/df(*eng. Relative chi square*)=Relativni hi kvadrat, NFI(*eng. Normed fit index)= Normirani indeks uklapanja, CFI(eng. Comparative fit index)=Komparativni indeks uklapanja, IFI(eng. Incremental Fit Index)=, TLI(eng.* Tucker Lewis indeks)=Tuker Lewisov indeks, *RMSEA(eng. Root mean square error of approximation)= Srednja greška aproksimacije.*

Tabela 7.
Standardizirani i nestandardizirani regresijski koeficijenti Skale žalovanja za ljubimcima- PBQ- Pet Bereavement Scale

Čestice		Faktori	Parametri				
			b	S.E.	C.R.	p	ß
var19	<---	F1	1,000				,811
var16	<---	F1	,687	,103	6,681	***	,666
var13	<---	F1	,880	,105	8,360	***	,718
var8	<---	F1	,524	,100	5,227	***	,564
var6	<---	F1	,554	,114	4,841	***	,484
var4	<---	F1	,640	,111	5,777	***	,574
var3	<---	F1	,646	,103	6,295	***	,621
var17	<---	F2	1,000				,642
var15	<---	F2	1,025	,178	5,755	***	,680
var14	<---	F2	1,225	,212	5,775	***	,684
var5	<---	F2	,906	,191	4,736	***	,633
var20	<---	F3	1,000				.420
var12	<---	F3	2,108	,467	4,510	***	,851
var10	<---	F3	2,166	,479	4,519	***	,867
var7	<---	F3	1,169	,305	3,830	***	,537

Napomena. Tabela prikazuje rezultate konfirmatorne faktorske analize provedene nad PQO skalom. Prikazane su nestrukturirane regresione težine (*b*), standardne greške (S.E.), kritične vrijednosti (C.R.), statistička značajnost (*P*) i standardizirani regresioni koeficijenti (β) za svaki indikator unutar tri latentna faktora (*F1, F2, F3*). Svi odnosi su statistički značajni na nivou $p < .001$ (označeno kao ***). Vrijednosti β ukazuju na snagu povezanosti između latentnih konstrukata i pojedinačnih čestica.

Standardizirani i nestandardizirani regresijski koeficijenti impliciraju da su sve čestice statistički značajne ($p<0,001$) te su standardizirani regresijski koeficijenti visoki što upućuje na visoka faktorska zasićenja.

ZAKLJUČAK

Rezultati pokazuju da skala, iako teorijski dobro utemeljena i sa statistički značajnim faktorima, ne zadovoljava u potpunosti kriterije dobrog modelskog uklapanja u okviru konfirmatorne faktorske analize. Uprkos zadovoljavajućim rezultatima ajtem analize i interpretabilnoj trofaktorskoj strukturi u eksploratornoj analizi, modifikovani mjerni model nije potvrdio adekvatnu konstrukcijsku valjanost. Jedan od mogućih razloga za ovakve rezultate jeste relativno mali uzorak, koji može ograničiti stabilnost i pouzdanost procjena u konfirmatornom modelu. Ipak, istraživanje otvara važan prostor za dalje validacijske studije PBQ skale, naročito u kontekstu specifičnih kulturnih i emocionalnih obrazaca žalovanja za kućnim ljubimcima, koji su često marginalizirani u javnom i akademskom diskursu. Buduće studije trebale bi uključiti veće i raznolikije uzorke, kao i razmotriti upotrebu dodatnih mjernih instrumenata za poređenje, čime bi se mogla preciznije utvrditi psihometrijska pouzdanost i validnost PBQ skale u lokalnim uslovima.

LITERATURA

Applebaum, J. W., Tomlinson, C. A., Matijczak, A., McDonald, S., & Zsembik, B. A. (2020). The concerns, difficulties, and stressors of caring for pets during COVID-19: Results from a large survey of U.S. pet owners. *Animals, 10*(10), 1882–1896.

Bodsworth, W., & Coleman, G. J. (2001). Child-companion animal attachment bonds in single- and two-parent families. *Anthrozoös, 14*(4), 216–223. https://doi.org/10.2752/089279301786999391

Bowlby, J. (1969). *Attachment and loss: Attachment* (Vol. 1). Basic Books.

Brown, B. H., Richards, H. C., & Wilson, C. A. (1996). Pet bonding and pet bereavement among adolescents. *Journal of Counseling and Development, 74*(5), 505–510.

Burglass, E. (2010). Grief and bereavement theories. *Nursing Standards, 24*, 44–47.

Corr, C. A. (1999). Enhancing the concept of disenfranchised grief. *Omega: Journal of Death and Dying, 38*(1), 1–20.

Corr, C. A. (1999). Social support and disenfranchised grief. In C. A. Corr & D. E. Balk (Eds.), *Handbook of adolescent death and bereavement* (pp. 337–350). Springer.

Cordaro, M. (2012). Pet loss and disenfranchised grief: Implications for mental health professionals. *Journal of Mental Health Counseling, 34*(4), 285–294.

Crossley, M. K., & Rolland, C. (2022). Overcoming the social stigma of losing a pet: Considerations for counseling professionals. *Human–Animal Interactions*. Advance online publication. https://doi.org/10.1079/hai.2022.0022

Doka, K. J. (1989). *Disenfranchised grief: Recognizing hidden sorrow* (p. 4). Lexington Books.

Dickinson, G. E. (1992). First childhood death experiences. *Omega: Journal of Death and Dying, 25*(2), 169–182.

Dickinson, G. E. (1992). Childhood experiences of death: A qualitative study. *Death Studies, 16*(4), 341–355. https://doi.org/10.1080/07481189208252787

Field, N. P., Nichols, C., Holen, A., & Horowitz, M. (1999). The relation of continuing attachment to adjustment on conjugal bereavement. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 67*(2), 212–218.

Field, N. J., Orsini, L., Gavish, R., & Packman, W. (2009). Role of attachment in response to pet loss. *Death Studies, 33*, 334–355. https://doi.org/10.1080/07481180802705783

Field, N. P., Orsini, L., Gavish, R., & Packman, W. (2009). Continuing bonds in bereavement: An attachment theory-based perspective. *Death Studies, 33*(8), 691–714. https://doi.org/10.1080/07481180903070984

Field, H. (2009). What is the normative role of logic? *Aristotelian Society Supplementary Volume, 83*(1), 251–268. https://doi.org/10.1111/j.1467-8349.2009.00181.x

Flom, B. L. (2005). Counseling with pocket pets: Using small animals in elementary counseling programs. *Professional School Counseling, 8*, 469–471.

Franklin, A. (1999). Animals and modern cultures: A sociology of human-animal relations in modernity. *Sage Publications.*

Gerwolls, M. K., & Labott, S. M. (1994). Adjustment to the death of a companion animal. *Anthrozoös, 7*(3), 172–176.

Gerwolls, R., & Labott, S. M. (1994). Comparison of grief reactions following the loss of a pet and a human loved one. *Anthrozoös, 7*(4), 254–258. https://doi.org/10.2752/089279394787011331

Gosse, G. H., & Barnes, M. J. (1994). Human grief resulting from the death of a pet. *Anthrozoös, 7*(2), 103–112.

Hara, S. (2007). Managing the dyad between independence and dependence: Case studies of the American elderly and their lives with pets. *International Journal of Japanese Society, 16*, 100–114. https://doi.org/10.1111/j.1475-6781.2007.00102.x

Hinton, P. R., Brownlow, C., McMurray, I., & Cozens, B. (2004). *SPSS explained*. Routledge.

Hunt, M., & Padilla, Y. (2006). Development of the Pet Bereavement Questionnaire. *Anthrozoös, 19*(4), 308–324. https://doi.org/10.2752/089279306785415493

Hunt, M. G., & Padilla, S. (2006). Attachment style and pet loss: Relationships with grief reactions and post-loss functioning. *Anthrozoös, 19*(3), 209–226. https://doi.org/10.2752/089279306785594287

Hunt, M. G., Hargreaves, J., & Robinson, J. (2008). Pet loss and grief: A survey of animal shelter workers. *Journal of Loss and Trauma, 13*(5), 467–479. https://doi.org/10.1080/15325020802218202

Katcher, A. H., & Wilkins, G. G. (1993). *The human-animal bond: How humans benefit from companion animals*. Charles C Thomas Publisher.

Kemp, H. R., Jacobs, N., & Stewart, S. (2016). The lived experience of companion-animal loss: A systematic review of qualitative studies. *Anthrozoös, 20*(4), 533–557.

Knight, S., & Edwards, V. (2008). In the company of wolves: The physical, social, and psychological benefits of dog ownership. *Journal of Aging and Health, 20*, 437–455. https://doi.org/10.1177/0898264308315875

Lyons, M., Floyd, K., McCray, H., Peddie, C., Spurdle, K., Tlutsy, A., … Brewer, G. (2020). Expressions of grief in online discussion forums – Linguistic similarities and differences in pet and human bereavement. *Omega*. Advance online, 1–19.

McGolgan, G., & Schofield, I. (2007). The importance of companion animal relationships in the lives of older people. *Nursing Older People, 19*, 21–23.

Nagasawa, M., Kikusui, T., Onaka, T., & Ohta, M. (2011). Social buffering: Relief from stress and anxiety. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences, 366*(1572), 2215–2223. https://doi.org/10.1098/rstb.2010.0351

Podrazik, D., Shackford, S., Becker, L., & Heckert, T. (2000). The death of a pet: Implications for loss and bereavement across the lifespan. *Journal of Personal and Interpersonal Loss, 3*, 364–395.

Pointon, C. (2006). Animal bereavement. *Therapy Today, 17*, 36–38.

Purewal, R., Christley, R., Kordas, K., Joinson, C., Meints, K., … et al. (2017). Companion animals and child/adolescent development: A systematic review of the evidence. *International Journal of Environmental Research and Public Health, 14*(3), 234–259.

Rémillard, L. W., Meehan, M. P., Kelton, D. F., & Coe, J. B. (2017). Exploring the experience among callers to a pet loss support hotline. *Anthrozoös, 30*(1), 149–161.

Rock, M., & Babinec, P. (2010). Prototypes connect human diabetes with feline and canine diabetes in the context of animal-human bonds: An anthropological analysis. *Anthrozoös, 23*, 5–20.

RSPCA. (2023). *Pet bereavement survey report*. Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals. https://www.rspca.org.uk/adviceandwelfare/pets/bereavement/survey

Sato, R., Fujiwara, T., Kino, S., Nawa, N., & Kawachi, I. (2019). Pet ownership and children's emotional expression: Propensity score–matched analysis of longitudinal data from Japan. *International Journal of Environmental Research and Public Health, 16*, 758. https://doi.org/10.3390/ijerph16050758

Schneider, K. S. (2005). The winding valley of grief: When a dog guide retires or dies. *Journal of Visual Impairment & Blindness, 99*, 368–370.

Sife, W. (2014). *The loss of a pet: A guide to coping with the grieving process when a pet dies* (4th ed.). Wiley.

Tabachnick, B. G., & Fidell, L. S. (2012). *Using multivariate statistics* (6th ed.). Pearson.

Uccheddu, S., De Cataldo, L., Albertini, M., Coren, S., Da Graca Pereira, G., Haverbeke, A., & Pirrone, F. (2019). Pet humanisation and related grief: Development and validation of a structured questionnaire instrument to evaluate grief in people who have lost a companion dog. *Animals, 9*(933), 933.

Vecchio, K. D., & Saxton-Lopez, N. (2013). *The pet loss companion: Healing advice from family therapists who lead pet loss groups*. CreateSpace Independent.

Vidović, V. V., Štetić, V. V., & Bratko, D. (1999). Pet ownership, type of pet and socio-emotional development of school children. *Anthrozoös, 12*(4), 211–217. https://doi.org/10.2752/089279399787000129

Zahirović, S., & Okičić, J. (2021). *Primjenjena multivarijantna analiza*. Nacionalna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine.

Zentella, Y. (2009). Developing a multi-dimensional model of Hispano attachment to and loss of land. *Culture &*

Psychology, *15*(2), 181–200. https://doi.org/10.1177/1354067X08099621

Walsh, F. (2009). Human-animal bonds I: The relational significance of companion animals. *Family Process*, *48*, 462–480. https://doi.org/10.1111/j.1545-5300.2009.01296.x

Walsh, F. (2009). Human-animal bonds II: The role of pets in family systems and family therapy. *Family Process*, *48*(4), 481–499. https://doi.org/10.1111/j.1545-5300.2009.01297.x

Watt, D., & Pachana, N. A. (2007). The role of pet ownership and attachment in older adults. *Australian Journal of Rehabilitation Counseling*, *13*, 32–43.

Wanser, S. H., Vitale, K. R., Thielke, L. E., Brubaker, L., & Udell, M. A. (2019). Spotlight on the psychological basis of pet attachment and its implications. *Psychology Research & Behavior Management*, *12*, 469–479.

Wong, P. W. C., Lau, K. C. T., Liu, L. L., Yuen, G. S. N., & Wing-Lok, P. (2017). Beyond recovery: Understanding the post-bereavement growth from companion animal loss. *Omega*, *75*(2), 103–123.

Winefield, H. R., Black, A., & Chur-Hansen, A. (2008). Health effects of ownership and attachment to companion animals in older populations. *International Journal of Behavioral Medicine*, *15*, 303–310. https://doi.org/10.1080/10705500802365532

ASSESSMENT OF THE PSYCHOMETRIC PROPERTIES OF THE PET BEREAVEMENT SCALE (PBQ)

Aldina Leto, MA
Anela Hasanagić, PhD

Abstract

Pet bereavement represents an emotional process of loss that, although often overlooked, can be deeply intense and meaningful for individuals. The aim of this study was to examine the psychometric properties of the Pet Bereavement Questionnaire (PBQ) developed by Hunt and Padilla (2006). The research was conducted online in May 2025, with prior consent from the original author of the scale. A total of 122 participants took part in the study. To ensure linguistic and content equivalence, the scale was translated using the back-translation method. Initially, a 20-item version was used; however, due to unsatisfactory results from the exploratory factor analysis, the final version included 16 items, as in the original scale. Item analysis indicated discriminant validity for all items except for the item "I am angry at the veterinarian who could not save my pet" (corrected item-total correlation = .181), which was excluded from further analysis. The exploratory factor analysis revealed four factors that explained 63.25% of the variance. However, the Scree plot showed an "elbow effect" at the third component, suggesting that a three-factor solution would be optimal. Consequently, a three-factor model was specified using varimax rotation, resulting in an interpretable solution in which all items grouped into the three predefined factors—grief, anger, and guilt—as in the original version of the scale. Following the exploratory factor analysis, a confirmatory factor analysis was conducted. A three-factor model was constructed, but modifications to the measurement model were necessary. Even after model modification, the fit indices did not indicate acceptable model fit. Nonetheless, both standardized and unstandardized regression coefficients showed high factor loadings and statistical significance for all items ($p < .001$). The results highlight the need for further research and possible scale adjustments, particularly considering

the relatively small sample size of 122 participants. This study contributes to a better understanding of pet bereavement and provides a foundation for further psychometric research in this area.

Keywords: bereavement, pets, grief, anger, guilt

DOI: 10.51728/ZRIPF202501029P
Izvorni naučni rad
Original scientific paper
Primljeno 13.11.2025.

Delila Ramić, MA
Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici
m.delila@hotmail.com

Prof. dr. sc. Amina Pehlić
Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici
amina.pehlic@gmail.com

GOVORNE IGRE KAO INSTRUMENT PODSTICANJA RANOG GOVORNO-JEZIČKOG RAZVOJA DJECE

Sažetak

U ovom je radu istražena uloga govornih igara kao instrumenta podsticanja ranog govorno-jezičkog razvoja – artikulacije glasova, slušne pažnje, fonološke svjesnosti, rječnika, rečenice i vještine pričanja. Cilj istraživanja bio je ispitati mišljenja eksperata iz različitih oblasti o značaju, mogućnostima i ograničenjima primjene govornih igara u ranom i predškolskom odgoju.

Istraživanje je provedeno kvalitativnim pristupom putem tri polustrukturirana intervjua s univerzitetskim profesorima iz oblasti ranog i predškolskog odgoja. Analiza je sprovedena prema principima tematske analize.

Rezultati potvrđuju da govorne igre imaju višedimenzionalnu razvojnu funkciju – uz podsticanje govorno-jezičkog razvoja one podstiču i kognitivne procese, te jačaju socijalne odnose i emocionalnu sigurnost. Kompetentnost i refleksivnost odgajatelja pokazale su se ključnim faktorom uspješne primjene govornih igara.

Rezultati upućuju na važnost daljih istraživanja s ciljem procjene efekata govornih igara u području podsticanja različitih aspekata govorno-jezičkog razvoja, kao i na potrebu za stručnim

usavršavanjem odgajatelja u planiranju, vođenju i evaluaciji govornih igara.

Ključne riječi: govorne igre, rani govorno-jezički razvoj, tematska analiza

UVOD

Govorno-jezički razvoj djece rane i predškolske dobi može se podsticati različitim oblicima aktivnosti, među kojima posebno mjesto zauzima primjena govornih igara, jer su u skladu s dječijom prirodom i potrebom za igrom.

Na osnovu pregleda relevantne literature o govornim (jezičkim) igrama, mogu se izdvojiti dva osnovna pristupa njihovoj klasifikaciji i definiranju (Pehlić, 2025a). Prema prvom pristupu, autori polaze od *jezičke osnove*, odnosno jezičkih elemenata koji služe kao polazna osnova u klasifikaciji. Tako Matić (1986) govorne igre definira kao igre glasovima, riječima, izrazima i rečenicama, te kao igre pričanja (stvarnog i stvaralačkog), građenja stihova i igre pripovijetkama ili pjesmama srodnih vrsta. Prema takvom određenju, dijeli ih na: fonološke (igre glasovima), leksičke (igre riječima), sintaksičke (igre rečenicama), poslovice i njima srodne izraze (poređenja, pitalice i sl.), zagonetke i njima slične igre (dopunjalke, čik-pogodi, pogodi po opisu i sl.), brojalice, redalice, brzogovorenje, bajalice, lagarije, rugalice, pokretne govorne igre, dramske igre i druge govorne igre (Matić, 1986).

Prema drugom pristupu, polazi se od *cilja*, te se govorne igre u kontekstu govorno-jezičkog razvoja klasificiraju te definiraju kao igre kojima se podstiče razvoj: artikulacije glasova, rječnika, smislenog govornog izražavanja, slušne pažnje, fonemskog sluha, fonološke svjesnosti, govorne motorike, fiziološkog i govornog disanja, glasa i fine motorike (Herljević i Posokhova, 2002; Posokhova, 2008, 2009, 2017; Roller-Halačev, 1983).

Peti-Stantić i Velički (2009) klasifikaciju jezičkih igara temelje na jezičkim djelatnostima i dijele ih u dvije osnovne grupe: igre slušanja i govorenja, namijenjene djeci starijoj od tri godine; te igre čitanja i pisanja, koje su prilagođene djeci starijoj od šest godina. U definiranju govornih igara polaze od jezičke osnove – jezičke igre su igre u kojima je izražajno sredstvo jezik u svim

svojim pojavnostima, a podjelu nude prema svrsi – cilj je razvoj vještina slušanja, govorenja, čitanja ili pisanja.

Osim podsticanja govorno-jezičkog razvoja, govorne igre doprinose ostvarivanju i drugih odgojno-obrazovnih ciljeva, poput razvoja pažnje i koncentracije, mašte i kreativnosti, jačanja socijalne interakcije i saradnje među djecom te razvoja osjećaja za ritam i pokret.

Na kraju ovog pregleda važno je naglasiti da zbog višestrukih ciljeva granice među govornim igrama nisu strogo određene, stoga njihovu klasifikaciju treba posmatrati uslovno – kao okvir koji olakšava razumijevanje, a ne znači njihovo strogo razgraničavanje.

Podsticanje ranog govorno-jezičkog razvoja kroz različite vrste govornih igara

U nastavku su ukratko predstavljene vrste govornih igara prema jezičkom cilju (Posokhova, 2008, 2017; Herljević i Posokhova, 2002; Peti-Stantić i Velički, 2009; Čudina-Obradović, 1996; Roller-Halačev, 1983; Pehlić, 2025b).

Igre za razvoj artikulacije glasova. Pravilnu artikulaciju (izgovor) glasova djeca usvajaju postepeno (Posokhova, 2008). Sa djecom koja imaju govorne poremećaje korekciju izgovora radi logoped (Posokhova, 2005), dok je uloga odgajatelja, prije svega, da u procesu spontanog usvajanja glasova bude dobar govorni model djeci. Pored toga, u okviru odgojno-obrazovnog rada u vrtiću odgajatelj provodi govorne igre za podsticanje pravilne artikulacije glasova, vodeći računa o uzrastu i mogućnostima djece.

Igre za razvoj rječnika. Posokhova (2017: 8) ističe značaj bogatstva rječnika u životu čovjeka općenito te njegovog proširivanja u predškolskoj dobi. Osoba s bogatim vokabularom mnogo je uspješnija u životu od osobe čiji je vokabular ograničen. To se može primijetiti već na početku školovanja jer djeca koja poznaju mnogo riječi lakše ovladavaju čitanjem i pisanjem, te općenito brže usvajaju gradivo. Zato odgajatelji ciljano rade na bogaćenju rječnika, a jedan od praktičnih načina jeste primjena govornih igara za proširivanje vokabulara.

Igre za razvoj smislenog govornog izražavanja. Djeca lakše ovladaju dijaloškim govorom (Palić i Omerović, 2023: 55–57), jer

je on jednostavniji i temelji se na kraćim rečenicama. Međutim, za uspješnu komunikaciju potrebno je razvijati i monološko izražavanje – sposobnost povezivanja rečenica u logičnu cjelinu, tj. tekst (diskurs) (Jahić i sar., 2000: 451–465; Čedić, 2001: 225-237). Govornim igrama smislenog govornog izražavanja podstiče se proširivanje rečenice, kao i razvijanje vještina opisivanja, pričanja i prepričavanja.

Igre za razvoj slušne pažnje. Jezička djelatnost slušanja čini polaznu osnovu za usvajanje djelatnosti govorenja, čitanja i pisanja (Pavličević-Franić, 2005: 90–101; Palić i Omerović, 2023: 49–79), stoga je značajno kod djece razvijati slušnu pažnju, odnosno sposobnost koncentracije na zvuk. S tim ciljem odgajatelj provodi igre kojima se podstiče aktivno slušanje i prepoznavanje različitih zvukova iz okoline.

Igre za razvoj fonemskog sluha. Fonemski sluh kao dio govornog sluha podrazumijeva sposobnost slušnog prepoznavanja i razlikovanja glasova (fonema) određenog jezika (Pavličević-Franić, 2005: 93). Djeca ovu sposobnost spontano razvijaju usvajajući jezik, međutim kod neke se djece javljaju teškoće pri razlikovanju glasova sličnih po akustičkim svojstvima. Fonemski sluh se razvija govornim igrama u kojima se izdvajaju, uspoređuju i prepoznaju glasovi.

Igre za razvoj fonološke svjesnosti. Fonološka svjesnost[49] podrazumijeva spoznaju da se riječi sastoje od manjih jedinica – slogova i glasova. Ova se svijest kod djece razvija postepeno[50], a ključna je za razvoj vještina čitanja i pisanja (Pavličević-Franić, 2005: 97–100; Omerović i Hamzagić Kovačević, 2024: 32–38).

[49] Fonološka svjesnost odnosi se na prepoznavanje, stvaranje i baratanje manjim dijelovima od riječi i očituje se kroz, naprimjer, prepoznavanje riječi koje se rimuju, prebrojavanje slogova, odvajanje početka riječi od kraja, te izdvajanje glasova u riječi (Ivšac Pavliša i Lenček, 2011: 2).

[50] Stepeni razvoja fonološke svjesnosti kod djeteta urednog govorno-jezičkog razvoja odvijaju se prema slijedu: prepoznavanje i stvaranje rime (3–4 god.), prepoznavanje i segmentacija slogova (4–5 god.), prepoznavanje prvog glasa u riječi (5,5 god.), rastavljanje riječi na glasove i sastavljanje u smislene cjeline – riječi (6 god.), stvaranje veze glas – slovo (6,5 god.), sposobnost stvaranja novih riječi dodavanjem, oduzimanjem ili premještanjem glasova u riječima (7 god.) (Andrešić i sar., 2010: 65; prema: Erić, 2014: 6).

Igre kojima se podstiče prepoznavanje, izdvajanje i uspoređivanje glasova, te rastavljanje riječi na glasove (glasovna analiza), kao i spajanje glasova u riječi (glasovna sinteza), razvijaju kod djece svijest o strukturi riječi, odnosno fonološku svjesnost.

Igre za razvoj govorne motorike. Govorna motorika ili pokretljivost govornih organa – jezika, usana i vilice značajna je za pravilnu artikulaciju glasova. U obliku igre provode se vježbe govornih organa, tzv. govorna gimnastika, a cilj im je opća stimulacija govornih organa te priprema za pravilan izgovor.

Igre za razvoj govornog i fiziološkog disanja. Obično fiziološko disanje razlikuje se od govornog disanja. Pri govoru se koristi udisaj kroz nos i produžen izdisaj na usta, čime se omogućava bolja kontrola izgovora i jačine glasa. Najprirodnije i najekonomičnije je tzv. trbušno disanje, pri kojem se aktivira dijafragma. Govorne igre disanja pomažu djeci da usvoje pravilno i opušteno disanje, odnosno da ovladaju trbušnim disanjem.

Igre za razvoj glasa. Glas kao akustička pojava ima obilježja jačine (intenziteta), visine i boje (Šipka, 2005: 137–140). Govornim igrama za razvoj glasa djeca uvježbavaju intenzitet, visinu i izražajnost glasa.

Igre za razvoj fine motorike[51]. Razvijenost govora povezana je sa razvijenošću fine motorike. Naime, naučnici su otkrili zakonitost: kada razvoj pokreta prstiju odgovara uzrastu djeteta, i razvoj govora je uredan, a ukoliko razvoj fine motorike zaostaje, zaostaje i razvoj govora, pa i ako je gruba motorika dobro razvijena, stoga je važno od ranog uzrasta podsticati razvoj fine motorike. U početku se to postiže jednostavnim pokretima i masažom prstića, a kasnije igrama koje uključuju oblikovanje,

[51] „Motorički razvoj u ranom djetinjstvu uglavnom se promatra kroz dva temeljna razvojna pravca: razvoj krupne (grube) motorike i razvoj fine motorike. Gruba motorika predstavlja sposobnost djeteta da koristi velike mišiće. To je sposobnost koja podrazumijeva pomjeranje tijela u prostoru bilo u horizontalnoj ili vertikalnoj liniji. Podrazumijeva kotrljanje, puzanje, hodanje, trčanje, skakanje, poskakivanje i sl. (...) Fina motorika predstavlja sposobnost djeteta da manipuliše sitnim predmetima, naročito uz pomoć prstiju i šake, da podiže sitne predmete, drži kašiku, okreće stranice knjige, koristi bojice da boji, i slično“ (Bratovčić i sar., 2016).

manipulaciju sitnim predmetima i govor uz pokrete prstiju (Posokhova, 2008: 36–39).

Na temelju ovako postavljenog teorijskog okvira oblikovan je istraživački cilj – istražiti ulogu govornih igara u podsticanju ranog govorno-jezičkog razvoja djece.

METOD

Osnovni cilj ovog istraživanja bio je istražiti percepcije i stručna mišljenja univerzitetskih eksperata o ulozi govornih igara u podsticanju ranog govorno-jezičkog razvoja djece. Cilj je obuhvatio razumijevanje načina na koje lingvistički, pedagoški, psihološki i metodički aspekti govornih igara doprinose razvoju govora i jezika u ranom djetinjstvu, te kako se ove igre planiraju, realizuju i evaluiraju u odgojno-obrazovnoj praksi.

U skladu s tim, istraživanje je imalo i operativne ciljeve:

- sagledati kako eksperti različitih profila (pedagog, psiholog, stručnjak za rani i predškolski odgoj) definiraju značaj govornih igara u ranom govorno-jezičkom razvoju;
- utvrditi zajedničke i diferencirane aspekte njihovih stavova o metodičkoj funkciji govornih igara;
- prepoznati izazove i ograničenja u praktičnoj primjeni govornih igara u vrtićkom kontekstu;
- ponuditi teorijske i pedagoške smjernice za unapređenje prakse planiranja i provođenja govornih igara.

U skladu s ciljevima, istraživanje je vođeno sljedećim istraživačkim pitanjima:

- Kako univerzitetski eksperti različitih profila percipiraju značaj govornih igara u ranom govorno-jezičkom razvoju djece?
- Na koji način govorne igre doprinose razvoju različitih aspekata govorno-jezičkog razvoja (artikulacije, rječnika, slušne pažnje, fonološke svjesnosti, rečenice i vještine pričanja)?

- Koja je uloga odgajatelja u planiranju, izvođenju i evaluaciji govornih igara u kontekstu ranog i predškolskog odgoja?
- Koje prepreke, nedostatke i izazove eksperti uočavaju u implementaciji govornih igara u savremenim vrtićkim programima?
- Koje preporuke stručnjaci nude za metodičko i profesionalno osnaživanje odgajatelja u primjeni govornih igara?

Istraživački pristup

Istraživanje je zasnovano na kvalitativnom istraživačkom pristupu, koji se pokazao najprikladnijim za dublje razumijevanje složenih i višedimenzionalnih fenomena kakav je govorno-jezički razvoj djece i njegovo podsticanje kroz igru. Za razliku od kvantitativnih istraživanja koja teže mjerenju i statističkoj generalizaciji, kvalitativni pristup omogućava analitičku dubinu i razumijevanje značenja koje pojedinci pridaju određenim iskustvima, praksama i pojavama (Creswell, 2013; Denzin i Lincoln, 2018).

U ovom istraživanju kvalitativni okvir je poslužio kao instrument za istraživanje percepcija, interpretacija i profesionalnih refleksija univerzitetskih eksperata o ulozi govornih igara u ranom govorno-jezičkom razvoju djece. Time se teži razumijevanju fenomena ne samo kroz deskriptivno opisivanje, već i kroz tumačenje obrazaca značenja i mehanizama koji objašnjavaju kako i zašto govorne igre djeluju kao razvojni podsticaj u predškolskom kontekstu.

Kvalitativni pristup posebno je prikladan u istraživanjima koja se bave pedagoškom praksom i profesionalnim uvidima, jer omogućava istraživaču da fenomen posmatra u njegovom prirodnom, kontekstualnom i dinamičnom obliku (Merriam i Tisdell, 2016). U ovom slučaju, predmet nije empirijski mjeren efekat govornih igara, nego su istražena stručna mišljenja i iskustvene spoznaje onih koji se bave teorijskim, didaktičkim i psihološkim aspektima dječijeg govora.

Takav pristup omogućava da se glas stručnjaka prepozna kao nosilac refleksivne prakse, što je od posebne važnosti u oblastima gdje se teorija i praksa međusobno prožimaju – kao što je govorno-jezički razvoj kroz igru. U tom smislu, kvalitativni pristup omogućava istraživaču da istražuje: kako eksperti razumiju i interpretiraju govorne igre kao metodički instrument; koja značenja pridaju njihovoj primjeni u svakodnevnom odgojno-obrazovnom radu; te na koji način povezuju psihološke, pedagoške i jezičke aspekte dječijeg razvoja kroz igru.

Kroz ovakav istraživački okvir, predmet istraživanja nije posmatran kao skup izolovanih varijabli, nego kao dinamičan proces koji uključuje interakciju djeteta, odgajatelja, sadržaja i konteksta. Istraživanje stoga ima interpretativni karakter, utemeljen na shvatanju da se značenje oblikuje u interakciji između učesnika i njihovih profesionalnih iskustava.

U metodološkom smislu, kvalitativni pristup omogućio je tematsku analizu ekspertskih intervjua, čime su se izdvojili obrasci mišljenja i stavova koji odražavaju zajednička razumijevanja i specifične profesionalne uvide. Takav način istraživanja ne teži kvantitativnom uopćavanju rezultata, već doprinosi teorijskoj generalizaciji i obogaćivanju postojećeg znanja o ulozi govornih igara u ranom govorno-jezičkom razvoju djece.

Istraživački uzorak

U skladu s prirodom i ciljevima istraživanja, primijenjen je namjerni uzorak, koji je obuhvatio tri univerzitetska eksperta iz različitih, ali komplementarnih naučnih oblasti: pedagogije, psihologije i metodike ranog i predškolskog odgoja. Ovaj oblik uzorkovanja odabran je jer je cilj istraživanja bio pribaviti dubinska, stručna i refleksivna tumačenja o ulozi govornih igara u ranom govorno-jezičkom razvoju djece, a ne statistički reprezentativne podatke.

Namjerni uzorak omogućava istraživaču da odabere ispitanike koji posjeduju relevantna iskustva, ekspertizu i kompetencije za pružanje informacija koje su ključne za razumijevanje posmatranog fenomena (Patton, 2015). U tom smislu, kriteriji za odabir učesnika bili su: najmanje deset godina akademskog i/ili istraživačkog iskustva u oblasti odgoja i

obrazovanja; neposredno stručno ili naučno bavljenje ranim dječijim govorno-jezičkim razvojem; angažman u nastavnim i mentorskim aktivnostima na visokoškolskim ustanovama; te iskustvo u saradnji s predškolskim ustanovama ili projektima usmjerenim na unapređenje ranog i predškolskog odgoja.

Uzorak su činili: a) profesor pedagogije, s naučnim interesom usmjerenim na savremene pedagoške pristupe, refleksivnu praksu i metodiku odgoja u ranom djetinjstvu; b) profesor psihologije, specijaliziran za razvojnu psihologiju i psiholingvistiku, s posebnim fokusom na kognitivne procese i mehanizme ranog govorno-jezičkog razvoja; i c) profesor metodike ranog i predškolskog odgoja, s višegodišnjim iskustvom u edukaciji odgajatelja, implementaciji kurikuluma i razvoju metoda koje integrišu igru i učenje. Sva tri eksperta djeluju u okviru univerziteta u Bosni i Hercegovini, pri čemu njihova profesionalna orijentacija i istraživački doprinosi obuhvataju i teorijsku i praktičnu dimenziju ranog i predškolskog odgoja. Time je osigurana interdisciplinarna perspektiva i triangulacija uvida, što je posebno važno za kvalitet i pouzdanost interpretacije u kvalitativnom istraživanju.

Doprinos svakog eksperta nije posmatran izolovano, već u međusobnom odnosu i komplementarnosti njihovih tumačenja. Takav uzorak omogućio je da se fenomen govornih igara sagleda iz tri ključne perspektive – pedagoške (kao sredstva razvoja i učenja), psihološke (kao procesa koji aktivira kognitivne i emocionalne mehanizme) i metodičke (kao praktičnog instrumenta u planiranju i izvođenju vrtićkih aktivnosti). Zahvaljujući takvoj višeslojnoj strukturi, prikupljeni podaci imaju visok interpretativni potencijal, jer se temelje na sintezi teorijskih i praktičnih znanja, čime se osigurava validnost i dubinska utemeljenost uvida u relevantnom stručnom kontekstu.

Instrument i tehnika prikupljanja podataka

Za potrebe ovog istraživanja primijenjen je polustrukturirani intervju kao osnovni instrument za prikupljanje podataka. Ova tehnika je odabrana jer omogućava balans između strukturiranosti i otvorenosti, što istraživaču pruža mogućnost da usmjeri razgovor prema ključnim tematskim oblastima, a istovremeno ispitanicima

ostavi dovoljno prostora za slobodno izražavanje ličnih stavova, iskustava i interpretacija (Kvale i Brinkmann, 2015).

Korištenjem polustrukturiranog intervjua nastojano je da se dublje razumiju značenja i profesionalne refleksije univerzitetskih eksperata o ulozi govornih igara u ranom govorno-jezičkom razvoju djece. Budući da se radi o kompleksnom fenomenu koji uključuje kognitivne, pedagoške, emocionalne i socijalne aspekte, bilo je nužno omogućiti fleksibilnost u formiranju pitanja i prilagođavanje razgovora toku diskusije.

Intervju je sadržavao četiri glavne tematske cjeline, oblikovane u skladu s ciljevima i istraživačkim pitanjima:

- Značenje govornih igara u kontekstu ranog govorno-jezičkog razvoja – način na koji stručnjaci definiraju i teorijski utemeljuju govorne igre;
- Uloga odgajatelja u planiranju i vođenju govornih igara – profesionalne kompetencije, govorni model i didaktička odgovornost;
- Primjeri dobre prakse i iskustva iz odgojnog konteksta – načini na koje su govorne igre integrirane u vrtićke aktivnosti i programsku strukturu;
- Prepreke i izazovi u primjeni govornih igara u vrtićkoj praksi – institucionalni, metodički i stručni aspekti koji otežavaju dosljednu implementaciju.

Pored ovih glavnih cjelina, intervju je uključivao i dopunska, otvorena pitanja koja su istraživaču omogućila da produbi određene teme, razjasni specifične primjere ili ispita stavove koji su se spontano pojavili tokom razgovora. Ovaj pristup omogućio je dinamičan i interaktivni tok intervjua, u kojem su ispitanici mogli refleksivno promišljati o vlastitim iskustvima i interpretacijama.

Intervjui su održani individualno i svaki je trajao između 45 i 60 minuta. Uz prethodno pribavljenu saglasnost ispitanika, razgovori su audiosnimani radi vjerodostojnog prenosa iskaza i precizne transkripcije.

Posebna pažnja posvećena je istraživačkoj refleksivnosti – svijesti o ulozi istraživača u interpretaciji podataka (Tracy, 2010). Ovakav način prikupljanja podataka omogućio je dobijanje bogatih, detaljnih i kontekstualizovanih uvida u profesionalne perspektive

univerzitetskih stručnjaka, čime je postavljen čvrst temelj za tematsku analizu i interpretaciju podataka.

Postupak obrade i analize podataka

Nakon provođenja i audiosnimanja intervjua, svi materijali su doslovno transkribovani kako bi se zadržala autentičnost iskaza učesnika. Za analizu podataka korišten je postupak tematske analize, koji prema Braun i Clarke (2006) predstavlja fleksibilnu i široko primjenjivu metodu za identifikaciju, analizu i interpretaciju obrazaca značenja unutar kvalitativnih podataka. Tematska analiza omogućava da se iz teksta izdvoje teme – ujednačeni obrasci mišljenja, značenja i iskustava – koji su relevantni za postavljena istraživačka pitanja. Proces analize obuhvatio je šest faza:

- Upoznavanje s podacima – Istraživač je višestruko čitao transkripte radi što dubljeg razumijevanja sadržaja i konteksta. Tokom ovog procesa izrađivane su marginalne bilješke i refleksivni komentari, koji su pomogli u uočavanju prvih obrazaca značenja.
- Inicijalno kodiranje – Označavani su manji segmenti teksta (rečenice, fraze ili pasusi) koji su izražavali važne ideje, uvide ili osjećaje. Svaki kod nosio je opisno ime (npr. „Odgajatelj kao govorni model“).
- Grupisanje kodova u tematske cjeline – Kodovi sličnog značenja objedinjeni su u tematske cjeline koje su odražavale šire obrasce mišljenja. Ova faza rezultirala je identifikacijom preliminarnih tematskih područja, kao što su: „Značenje i uloga govornih igara”, „Uloga i kompetencije odgajatelja“ i dr.
- Pregled i provjera tema – Istraživač je analitički provjeravao dosljednost i razgraničenost tema, uspoređujući ih s originalnim transkriptima kako bi se osigurala interno-logička koherencija i izbjegla preklapanja među kategorijama.
- Definiranje i imenovanje tema – Svaka tema je precizno definirana, uz jasno opisane granice i povezanost s istraživačkim pitanjima. U ovoj fazi

formirane su konačne četiri tematske cjeline, koje čine strukturu poglavlja „Rezultati“.

- Tematska interpretacija – Posljednja faza uključivala je povezivanje tematskih uvida s teorijskim okvirima i prethodnim istraživanjima, čime je omogućeno dublje tumačenje značenja i obrazaca koji su se pojavili u podacima. Posebna pažnja posvećena je analizi načina na koji eksperti poimaju odnos između igre, govora i razvoja djeteta, kao i ulozi odgajatelja u tom procesu.

Pouzdanost i vjerodostojnost analize osigurane su triangulacijom izvora, s obzirom da su u istraživanju učestvovala tri eksperta iz različitih, ali povezanih naučnih disciplina. Njihovi pogledi su analizirani u međusobnom odnosu, što je omogućilo komparativno i interdisciplinarno razumijevanje posmatranog fenomena. Također, tokom procesa analize vođen je refleksivni dnevnik – istraživač je evidentirao vlastite interpretativne reakcije, dileme i zapažanja, kako bi se smanjio rizik od subjektivne pristrasnosti i povećala transparentnost analitičkog procesa (Nowell i sar., 2017).

Na taj način, obrada i analiza podataka rezultirala je jasno strukturiranim tematskim cjelinama koje predstavljaju sažetak profesionalnih uvida i interpretacija univerzitetskih eksperata, a koje će u poglavlju „Rezultati“ biti detaljno opisane i potkrijepljene ilustrativnim iskazima učesnika.

REZULTATI

Analizom intervjua izdvojene su četiri dominantne tematske cjeline koje odražavaju saglasnost i nijansirane razlike u ekspertskim stavovima o ulozi govornih igara u ranom govorno-jezičkom razvoju djece.

Govorne igre kao prirodni i motivacijski kontekst za rani govorno-jezički razvoj

Analizom intervjua utvrđeno je da sva tri eksperta sagledavaju govorne igre kao prirodan, razvojno podsticajan i emocionalno motivirajući kontekst za rani govorno-jezički razvoj. U njihovim izjavama jasno se prepoznaje zajednička nit – govorne

igre nisu samo didaktičko sredstvo, već okvir spontanog učenja kroz igru.

Prirodnost i spontanost učenja kroz govor

Svi ispitanici ističu da su govorne igre najprirodniji oblik učenja jezika u ranom djetinjstvu. Profesor pedagogije naglašava da govorne igre „povezuju igru i učenje u jedinstveno iskustvo koje dijete doživljava kao zadovoljstvo, a ne kao obavezu“ (Pedagog). Prema njegovom mišljenju, upravo ta spontanost i emocionalna angažiranost čine ih posebno pogodnim za rani govorno-jezički razvoj jer „dijete uči bez osjećaja napora, u atmosferi igre i zajedništva“.

Slično tome, profesor psihologije opisuje govorne igre kao „strukturisanu formu spontanog učenja jezika, u kojoj dijete kroz interakciju, imitaciju i emocionalnu uključenost aktivira osnovne mehanizme učenja“ (Psiholog). On objašnjava da su to mehanizmi imitacije, asocijacije i internalizacije, koji omogućavaju prelazak iz socijalne u unutrašnju verbalnu kontrolu i ističe da „u igri dijete gubi osjećaj pritiska i nesvjesno vježba govor, pažnju i verbalnu fluentnost“ (Psiholog).

Profesor metodike ističe da govorne igre imaju metodičku vrijednost upravo zato što su prirodne i razvojno usklađene s dječijim načinom mišljenja: „One su metodički oblikovane situacije u kojima dijete koristi jezik kao sredstvo izražavanja, mišljenja i djelovanja“ (Metodičar). On objašnjava da dijete u takvim aktivnostima „spontano prelazi od govora prema komunikaciji i razumijevanju značenja“, što omogućava postupno usvajanje složenijih jezičkih struktura.

Motivacija i emocionalna angažiranost

Motivacijska dimenzija istaknuta je u odgovorima svih učesnika. Profesor psihologije posebno naglašava emocionalni faktor kao ključ za uspjeh govornih igara: „Dijete pamti ono što doživi, a ne ono što mu se kaže. Igra mu daje emocionalni okvir da uči jer želi, a ne jer mora“ (Psiholog). Prema njegovom tumačenju, igra aktivira emocionalno pamćenje i unutrašnju motivaciju – osnovne preduslove za dugoročni jezički napredak.

Profesor pedagogije ovu motivaciju povezuje sa samopouzdanjem i osjećajem kompetencije: „Govorne igre razvijaju govornu sigurnost i osjećaj da dijete može komunicirati bez straha od greške“ (Pedagog). On navodi da dijete kroz igru doživljava govor kao uspjeh, a ne zadatak, što doprinosi pozitivnom odnosu prema usmenom izražavanju.

S druge strane, profesor metodike ističe strukturalnu motivaciju same igre: „Uspješno osmišljena govorna igra u sebi već sadrži motivaciju – dijete se želi izraziti jer aktivnost ima smisao, ritam i cilj“ (Metodičar). On objašnjava da dobro konstruirana igra angažuje dijete kognitivno, emocionalno i socijalno, te da „odgajatelj kroz mala metodička prilagođavanja može održavati interes djece tokom čitavog procesa“.

Integracija kognitivnog, emocionalnog i socijalnog razvoja

Eksperti ističu da govorne igre ne djeluju isključivo na jezičke vještine, već predstavljaju integrativni odgojni kontekst u kojem se povezuju govor, mišljenje, emocije i socijalna interakcija.

Profesor psihologije objašnjava da „u igri dijete istovremeno aktivira pažnju, pamćenje, imaginaciju i verbalnu ekspresiju – to je psihološki najpotpuniji oblik aktivnosti“ (Psiholog). On dodaje da ovakve igre povezuju kognitivne procese (analizu i sintezu) s emocionalnim iskustvom, što otvara put ka učenju.

Profesor pedagogije, s druge strane, ističe socijalnu dimenziju: „Govorne igre grade osjećaj zajedništva, podstiču slušanje drugih i uče dijete dijalogu“ (Pedagog). On smatra da se kroz igru razvija i sposobnost empatije i uzajamnog razumijevanja, jer djeca uče da čekaju red, reaguju na tuđe ideje i zajednički oblikuju smisao komunikacije.

Profesor metodike potvrđuje ovu ideju s didaktičkog stanovišta: „Govorne igre omogućavaju integrisano učenje – u jednoj aktivnosti istovremeno razvijamo jezik, mišljenje, kreativnost i saradnju“ (Metodičar). Prema njegovim riječima, takve igre savršeno odgovaraju kurikularnim principima ranog i predškolskog odgoja koji teže povezivanju svih razvojnih područja kroz igru i iskustvo.

Zaključna interpretacija

Na osnovu izjava eksperata može se zaključiti da govorne igre predstavljaju najautentičniji i motivacijski najbolji okvir za razvoj jezika u ranom djetinjstvu. U njima se prepliću spontanost i namjera, emocija i struktura, individualno i socijalno. Pedagog vidi u njima odgojnu i emocionalnu vrijednost; psiholog naglašava unutrašnju motivaciju i emocionalnu sigurnost; dok metodičar ističe kurikularnu i didaktičku funkcionalnost.

Zajednički zaključak svih sagovornika jeste da govorne igre nisu pomoćna metoda, već temeljni razvojni kontekst u kojem dijete uči govoriti, misliti i razumjeti svijet kroz interakciju i zadovoljstvo učenja. U tom smislu, one predstavljaju ključni spoj između igre kao spontanog izraza i jezika kao simboličkog sistema mišljenja (Pedagog, Psiholog, Metodičar).

Uloga odgajatelja kao govornog modela i metodičkog voditelja

Svi eksperti ističu da je kompetencija odgajatelja presudan faktor uspješne primjene govornih igara. To znači da efekti igara ne proizlaze isključivo iz njihove strukture ili sadržaja, već prvenstveno iz načina na koji odgajatelj vodi proces. Odgajatelj nije pasivni posmatrač, već aktivni govorni model, čiji glas i izražajnost za dijete predstavlja uzor dobrog govora.

Odgajatelj kao govorni model i uzor verbalnog ponašanja

Profesor predškolske pedagogije naglašava da „bez svjesne didaktičke namjere odgajatelja, govorna igra može ostati samo zabava, a ne sredstvo razvoja jezika“ (Pedagog). On objašnjava da svaka govorna aktivnost mora imati jasnu pedagošku svrhu, usmjerenu ka razvoju artikulacije, bogatstva rječnika i izražajnosti govora, te dodaje: „Odgajatelj svojim govorom postavlja standard jasnoće, ritma i dikcije – on je djetetu prva živa lektira“ (Pedagog).

Ova izjava potvrđuje ključnu tezu o govornom modelu odgajatelja, koju dodatno razvija profesor psihologije, navodeći da „odgajatelj nije samo verbalni uzor, nego i regulator emocionalnog tona u grupi“ (Psiholog). Prema njegovom tumačenju, djeca najviše uče kroz emocionalno zasićene situacije, a način na koji odgajatelj govori – smireno, toplo i ekspresivno – postaje emocionalni okvir

za imitaciju i govorno-jezički razvoj. On dodaje da „kada odgajatelj govori s razumijevanjem i toplinom, dijete ne imitira samo riječi, nego i osjećaj povezan s njima“ (Psiholog).

Profesor metodike potvrđuje važnost modeliranja s didaktičkog aspekta, objašnjavajući da „odgajatelj, kroz način vođenja igre, uči dijete kako govor treba biti ritmičan, smislen i komunikacijski jasan“ (Metodičar). On smatra da se pravilna artikulacija i intonacija ne uče formalnim instrukcijama, već kroz doživljaj govora u kontekstu igre. Upravo zato odgajatelj mora svjesno koristiti govor kao metodički alat, a ne samo kao komunikacijsko sredstvo.

Metodička kompetentnost i refleksivna praksa

Eksperti se slažu da je uloga odgajatelja višeslojna – on je istovremeno govorni model, metodički planer i refleksivni vodič. Profesor metodike ističe da „odgajatelj mora razumjeti razvojnu logiku jezika i postaviti aktivnosti u skladu s dječijim govorničkim mogućnostima“ (Metodičar). Prema njegovim riječima, najuspješniji odgajatelji su oni koji kombinuju strukturirane i spontane govorne situacije, prepoznajući kada je potrebno usmjeriti, a kada pustiti dijete da samostalno izrazi misao.

Profesor pedagogije dodatno naglašava refleksivnu dimenziju rada, objašnjavajući da „odgajatelj ne samo da vodi igru, nego i promatra kako dijete govori, kako gradi rečenicu, kako reaguje na govor drugih“ (Pedagog). Takva promatranja, smatra on, omogućavaju odgajatelju da prepozna individualne razlike i da na osnovu njih planira buduće aktivnosti. U tom smislu, govorna igra postaje alat procjene i planiranja.

Profesor psihologije ovu refleksivnost tumači u okviru emocionalne pedagogije: „Odgajatelj mora biti osjetljiv na emocionalne signale djece – govor nije samo izgovor riječi, već način na koji dijete izražava emocije i traži razumijevanje“ (Psiholog). Ovaj pristup naglašava da se razvoj jezika i razvoj odnosa ne mogu odvojiti.

Balans između igre i vođenja

Sva tri eksperta naglašavaju da odgajatelj treba održavati ravnotežu između slobode igre i metodičkog usmjeravanja.

Profesor metodike objašnjava da je „najveća vještina odgajatelja u tome da vodi igru, a da dijete ne osjeti vođenje“ (Metodičar). On navodi da pretjerana kontrola može ugušiti spontanost, dok prevelika sloboda može umanjiti razvojni efekat. „Uloga odgajatelja nije da dominira govorom, nego da stvara situacije u kojima dijete želi govoriti“ (Metodičar).

Profesor psihologije dodaje da je upravo emocionalna autentičnost odgajatelja ključni motivacijski faktor: „Ako je odgajatelj angažovan i radostan u igri, dijete će govoriti s istim entuzijazmom“ (Psiholog). Profesor pedagogije zaključuje da se uloga odgajatelja ne iscrpljuje u planiranju aktivnosti, već se ostvaruje „u svakom trenutku verbalne interakcije s djetetom – u načinu kako postavlja pitanje, kako sluša i kako reaguje na dječiji govor“ (Pedagog).

Zaključna interpretacija

Na osnovu intervjua može se zaključiti da je odgajatelj centralna figura u procesu govorne igre – istovremeno uzor, vodič i refleksivni analitičar dječijeg govora. Njegov glas, način izražavanja i emocionalni ton direktno utječu na kvalitet dječijeg usmenog govora. Dok pedagog naglašava svjesnu didaktičku ulogu odgajatelja, psiholog ističe emocionalno modeliranje i empatijsku komunikaciju, a metodičar naglašava didaktičko vođenje i balans između igre i ciljanog razvoja.

Zajednički zaključak jeste da govorne igre mogu ostvariti svoj puni razvojni potencijal samo kada ih vodi kompetentan, refleksivan i emocionalno angažiran odgajatelj, koji vlastiti govor koristi kao instrument podučavanja, razumijevanja i podsticanja govorno-jezičkog razvoja (Pedagog, Psiholog, Metodičar).

Interdisciplinarni i integrativni potencijal govornih igara

Analiza intervjua pokazuje da svi eksperti prepoznaju značaj inovativnih pristupa u primjeni govornih igara, koji omogućavaju da dijete uči jezik kroz iskustvo, saradnju i kreativno izražavanje. Iako svaki od njih polazi iz različitog stručnog ugla, svi su saglasni da se govorne igre trebaju posmatrati kao dinamičan odgojno-obrazovni proces, a ne kao mehanička aktivnost.

Primjeri iz prakse: iskustvo, interakcija i kreativnost

Profesor pedagogije ističe primjer iz vrtićke prakse koji jasno pokazuje kako se govorna igra može pretvoriti u složenu i razvojno bogatu situaciju: „Igra 'Putujuće riječi' osmišljena je tako da svako dijete proširuje rečenicu koju je prethodno izgovorilo drugo dijete. Na taj način razvijaju slušnu pažnju, logičko povezivanje i izražavanje u kontinuitetu“ (Pedagog). Ovaj primjer pokazuje kako govorna igra istovremeno podstiče jezičku kreativnost i socijalnu povezanost, jer djeca zajednički grade smisao i poštuju red u komunikaciji. Prema njegovom mišljenju, takve igre „uče djecu kako da misao prenesu precizno i u skladu s tuđim doprinosom, što razvija osjećaj dijaloškog govora“ (Pedagog).

Profesor psihologije navodi primjer igre koja aktivira slušnu pažnju i simboličko mišljenje: „Igra 'Šta čuješ?' u kojoj dijete sluša različite zvukove – kapanje vode, šum lišća ili korake – i opisuje ih riječima, razvija fonemski sluh, verbalnu imaginaciju i sposobnost simboličkog mišljenja“ (Psiholog). On objašnjava da ovakve igre stimulišu osjetilnu percepciju, ali i dublje procese razumijevanja i verbalizacije: „Dijete kroz govor pokušava 'uhvatiti' zvuk svijeta, što povezuje slušanje s mišljenjem i jezikom“ (Psiholog). Ovaj primjer pokazuje kako se kognitivne i emocionalne komponente učenja aktiviraju spontano, u atmosferi igre.

Profesor metodike navodi inovativan primjer integrativne aktivnosti koju su njegovi studenti razvili tokom prakse: „'Mali pripovjedači' je igra u kojoj djeca dobijaju set ilustracija i osmišljavaju priču koja povezuje slike logičkim slijedom. Zatim priču dramatizuju kroz pokret i govor. Tako se istovremeno razvijaju narativne vještine, rječnik i izražajnost“ (Metodičar). On naglašava da ovakve igre predstavljaju idealnu sintezu verbalnog i neverbalnog izražavanja, te da se kroz njih „dijete osjeća kao autor vlastite priče – ono ne ponavlja, već stvara značenje“ (Metodičar).

Inovativnost i integracija govornih igara u kurikulum

U pogledu inovacija eksperti se slažu da govorne igre treba kurikularno integrirati u sve segmente ranog i predškolskog odgoja, a ne tretirati ih kao izdvojene aktivnosti.

Profesor metodike posebno ističe potrebu da „govorne igre budu metodički most između različitih razvojnih područja – jezika, pokreta, umjetnosti i socijalnog razvoja“ (Metodičar). Prema njegovom mišljenju, integracija znači da se govorna aktivnost ne odvija izolirano, već u kontekstu projekata i tematskih cjelina: „Naprimjer, u temi 'Jesen u šumi', dijete može igrati igru 'Glasovi šume' gdje imitira zvukove vjetra, lišća i ptica – razvija jezik kroz doživljaj“ (Metodičar).

Profesor psihologije ističe psihološki aspekt inovativnosti: „Inovativnost ne mora uvijek značiti novu igru – ponekad je dovoljna promjena načina na koji odgajatelj postavlja pitanje ili reaguje na djetetov odgovor“ (Psiholog). On smatra da autentičnost i emocionalna spontanost odgajatelja čine igru živom, te da dijete osjeća kada odgajatelj govori s pažnjom i iskrenim interesom: „U takvim situacijama dijete se otvara, govori slobodnije i stvara smisleniji govor“ (Psiholog).

Profesor pedagogije dodaje da je inovativnost najčešće rezultat refleksivne prakse: „Odgajatelji koji promišljaju vlastite aktivnosti i mijenjaju ih prema reakcijama djece najčešće dolaze do novih oblika govornih igara koje su istovremeno edukativne i zabavne“ (Pedagog). On napominje da kreativnost u metodici nije cilj sama po sebi, već „način da dijete doživi govor kao sredstvo izražavanja, a ne kao zadatak koji mora izvršiti“ (Pedagog).

Kreativnost i refleksivnost kao obilježja dobre prakse

U svim intervjuima prisutna je ideja da uspješne govorne igre nastaju iz kombinacije kreativnosti i refleksivnog promišljanja. Profesor metodike ističe da „odgajatelj mora poznavati osnovne principe didaktike, ali i imati slobodu da improvizuje u skladu s dječijim interesom i reakcijama“ (Metodičar). Profesor pedagogije dodaje da refleksivna praksa znači „kontinuirano promatranje djece i prilagođavanje aktivnosti njihovom jezičkom i emocionalnom nivou“ (Pedagog). Profesor psihologije zaključuje da „najbolja praksa nije ona koja ima najviše pravila, nego ona u kojoj dijete govori s radošću i smislenim ciljem“ (Psiholog).

Zaključna interpretacija

Iz izjava eksperata proizlazi da primjeri dobre prakse u primjeni govornih igara uključuju tri ključna segmenta: a) iskustveno i interaktivno učenje – dijete aktivno učestvuje u stvaranju značenja kroz govor i zajedničku igru (Pedagog); b) kognitivno-emocionalnu integraciju – govor postaje poveznica između osjećanja, misli i iskustva (Psiholog) i c) metodičku inovativnost i refleksivnost – odgajatelj planira, promatra, prilagođava i reinterpretira aktivnosti u skladu s razvojnim potrebama djece (Metodičar).

Zajednički zaključak eksperata jeste da govorne igre imaju najveću vrijednost kada su autentične, kontekstualizirane i povezane sa stvarnim dječijim iskustvima. Upravo tada postaju „živi prostor jezičkog rasta, a ne samo metoda podučavanja“ (Metodičar).

Izazovi implementacije i potreba za stručno-metodičkom podrškom

Pored značajnog pedagoškog i razvojnog potencijala govornih igara, svi eksperti ukazuju na brojne izazove koji otežavaju njihovu dosljednu i kvalitetnu primjenu u vrtićkoj praksi. Izazovi se ne odnose samo na tehničku realizaciju aktivnosti, već i na kompetencije odgajatelja, institucionalnu podršku, vremenske okvire i razumijevanje svrhe govornih igara.

Nedovoljna metodička pripremljenost i refleksivnost odgajatelja

Profesor pedagogije ističe da „najveći izazov nije nedostatak igara, već nedostatak razumijevanja njihove razvojne funkcije“ (Pedagog). Prema njegovom mišljenju, u praksi se često dešava da govorne igre budu „svedene na ponavljanje riječi ili slogova, bez stvarnog učenja kroz komunikaciju“. On naglašava da „odgajatelji moraju razumjeti da govorna igra nije vježba, nego kontekst u kojem dijete misli, izražava se i gradi jezik“ (Pedagog).

Profesor metodike potvrđuje ovu tvrdnju iz didaktičkog ugla: „Često vidimo da se iste igre ponavljaju iz godine u godinu bez prilagođavanja uzrastu i individualnim razlikama“ (Metodičar). On smatra da nedostatak refleksivne prakse i analize rezultata igara

dovodi do njihovog formalizma, čime se gubi njihova stvarna razvojna vrijednost. „Inovacija ne znači nova igra, nego novi način njenog provođenja“ (Metodičar).

Profesor psihologije dodaje da je jedan od uzroka problema nedovoljna svijest o emocionalnoj dimenziji govornih aktivnosti: „U nekim slučajevima odgajatelj previše insistira na pravilnosti izgovora, a premalo na spontanosti izražavanja, čime dijete gubi sigurnost i volju za govorom“ (Psiholog). On upozorava da prekomjerna korekcija i formalizacija mogu izazvati strah od pogreške i time usporiti govorno-jezički razvoj.

Ograničeni materijalni i organizacijski uslovi

Pored kompetencija odgajatelja, svi ispitanici ukazuju na strukturalne prepreke koje utječu na implementaciju govornih igara. Profesor pedagogije navodi da „u većini vrtića nema dovoljno vremena u dnevnom rasporedu za spontanije, duže govorne igre, jer se odgajatelji fokusiraju na ispunjavanje programskih zadataka“ (Pedagog). On dodaje da su govorne igre često „žrtva organizacijskih pritisaka i administrativnog planiranja“, iako su upravo one najbliže stvarnim potrebama djece.

Profesor metodike ističe i nedostatak materijala i prostora: „Za mnoge govorne igre potrebna je fleksibilna prostorna organizacija, manje grupe djece i mirno okruženje, što u praksi često nije moguće osigurati“ (Metodičar). On naglašava da buka, nedostatak vizuelnih i auditivnih podsticaja, te neadekvatno vrijeme (npr. neposredno prije obroka ili odmora) značajno umanjuju kvalitet igara.

Profesor psihologije dodatno naglašava probleme preopterećenosti grupa: „U grupama od 25 ili više djece teško je osigurati individualnu verbalnu participaciju, pa djeca s tišim temperamentom često ostaju pasivna“ (Psiholog). Ovaj problem se negativno odražava na razvoj samopouzdanja kod djece.

Nedovoljna podrška institucija i sistemska valorizacija

Svi eksperti ukazuju da postoji nedostatak sistemske podrške koja bi omogućila dosljedno uključivanje govornih igara u predškolske programe. Profesor metodike napominje da „u mnogim kurikulumima govorne igre nisu prepoznate kao metodička

kategorija, već se tretiraju samo kao 'aktivnosti'" (Metodičar). On smatra da pedagoške institucije trebaju kurikularno normirati i valorizirati govorne igre kao oblik planiranog podsticanja govorno-jezičkog razvoja.

Profesor pedagogije ističe da „bez institucionalnog razumijevanja, odgajatelj ostaje sam u nastojanju da uvede govorne igre u svakodnevni rad" (Pedagog). On predlaže uvođenje stručnih radionica i zajedničkih refleksija među odgajateljima, jer „kolektivno učenje kroz razmjenu iskustava može povećati kvalitet i raznovrsnost govornih igara u praksi" (Pedagog).

Profesor psihologije posebno naglašava potrebu za podrškom supervizora i stručnih saradnika: „Refleksija i supervizija su ključne – odgajatelju treba povratna informacija o tome kako igre utječu na djecu, naročito na onu s jezičkim teškoćama" (Psiholog).

Izazov ravnoteže između strukture i slobode

Jedna od najsloženijih prepreka, na koju ukazuju sva tri eksperta, jeste održavanje balansa između spontanosti i metodičke strukture. Profesor metodike ističe da „ako je igra previše strukturirana, dijete gubi interes; ako je previše slobodna, gubi se razvojni fokus" (Metodičar). Profesor psihologije dodaje da „djeca najbolje uče u fleksibilnim okvirima gdje postoji jasan cilj, ali i dovoljno prostora za slobodno izražavanje" (Psiholog). Profesor pedagogije zaključuje da „umjetnost odgajatelja leži upravo u sposobnosti da vodi, a da dijete osjeća da vodi sebe" (Pedagog).

Na osnovu intervjua, izazovi u primjeni govornih igara mogu se svrstati u četiri međusobno povezane kategorije: a) metodički izazovi – nedostatak refleksivne prakse, prevelika formalizacija aktivnosti i neujednačene kompetencije odgajatelja (Pedagog, Metodičar); b) organizacijski izazovi – nedostatak vremena, prostora i resursa, kao i prevelik broj djece u grupama (Pedagog, Psiholog); c) institucionalni izazovi – nedovoljna sistemska podrška i kurikularna valorizacija govornih igara (Metodičar) i d) pedagoško-psihološki izazovi – teškoće u balansiranju između strukture i slobode, te između pravilnosti i spontanosti (Psiholog, Pedagog).

Zajednički zaključak svih eksperata glasi da govorne igre imaju ogroman razvojni potencijal, ali da on može biti u potpunosti

ostvaren samo ako se obezbijedi stručna podrška odgajateljima, adekvatni uslovi i kontinuirana refleksija prakse. Kako je sažeto naveo profesor pedagogije, „govorna igra nije luksuz u vrtiću – ona je potreba djetinjstva“ (Pedagog).

DISKUSIJA

Motivacijska i emocionalna dimenzija govornih igara

Eksperti ističu da je motivacijska komponenta ključni element uspješne primjene govornih igara, kao što to naglašava i Posokhova (2008: 32) – odnosno jedan od osnovnih principa podsticanja govorno-jezičkog razvoja jeste buđenje interesa za aktivnost i njegovo dalje održavanje. Stoga, govorna igra mora zadržati svoj karakter igre. Psiholog ističe ovu dimenziju i navodi da dijete u igri „gubi osjećaj pritiska i nesvjesno vježba govor, pažnju i verbalnu fluentnost“ (Psiholog). Ova tvrdnja potvrđuje da igra treba kreirati emocionalno sigurno okruženje u kojem dijete može slobodno eksperimentisati s jezikom, bez straha od pogreške. Inače, kako ističe Čudina-Obradović (1996: 12) ukoliko dijete osjeti da se njegov govor procjenjuje, igra gubi svoj smisao i postaje napor, zbog čega dijete odbija da u njoj učestvuje.

Kognitivni i psiholingvistički aspekti

Prema uvidima iz intervjua psihologa, govorne igre aktiviraju kompleksne kognitivne mehanizme, uključujući pažnju, pamćenje, imitaciju, apstrakciju i simboličko mišljenje. „U govornoj igri dijete uči misliti jezikom“ (Psiholog), što upućuje na neraskidivu, u literaturi često analiziranu (Pavličević-Franić, 2005: 16; Palić i Omerović, 2023: 18-20), povezanost jezika i mišljenja.

Govornim igrama, poput igara „Šta čuješ?“ ili „Putujuće riječi“, dijete razvija sposobnost razlikovanja glasova, prepoznavanja značenja i logičkog povezivanja pojmova, što predstavlja temelj fonološke svjesnosti i rane pismenosti. Takve aktivnosti doprinose formiranju jezika kao unutrašnjeg mentalnog sistema, a ne samo komunikacijskog sredstva. Stoga, govorne igre imaju visoku kognitivno-didaktičku vrijednost, jer povezuju slušanje, razumijevanje i izražavanje u integrirani proces.

Pedagoško-metodička uloga odgajatelja

U skladu s uvidima iz intervjua, odgajatelj je ključni posrednik između dječije igre i govorno-jezičkog razvoja. On je govorni model i metodički voditelj, čiji način izražavanja, dikcija i intonacija predstavljaju djetetu uzor. Profesor pedagogije naglašava da „bez svjesne didaktičke namjere odgajatelja, govorna igra može ostati samo zabava“ (Pedagog), čime potvrđuje da didaktički okvir daje smisao i usmjerenje svakoj igri.

Pedagoški aspekt se ogleda u sposobnosti odgajatelja da odabere igre prema cilju i uzrastu, te da ih ciljano koristi za razvoj artikulacije, fonemskog sluha, rječnika, rečenice ili vještine pričanja. S tim u vezi, govorne igre postaju instrument diferenciranog i individualiziranog pristupa, jer omogućavaju odgajatelju da kod djece prepozna nivoe govorno-jezičke razvijenosti i da na njih reaguje kroz prilagođene aktivnosti. To je u skladu sa savremenim konceptom refleksivne pedagogije (Schön, 1983), koji podrazumijeva da odgajatelj kontinuirano promatra, interpretira i prilagođava vlastiti rad u skladu s dječijim reakcijama.

Izazovi i potreba za sistemskim pristupom

Iako eksperti ističu da su govorne igre nezaobilazan segment savremenog ranog i predškolskog odgoja, ukazuju i na prepreke u njihovoj dosljednoj primjeni, poput nedostatka refleksivne prakse, preopterećenosti grupa, nedovoljne kurikularne valorizacije i ograničenih resursa. Profesor metodike naglašava da „govorne igre često ostaju spontana aktivnost, a ne planirana metoda učenja jezika“ (Metodičar), čime otvara pitanje sistematizacije i evaluacije njihove upotrebe.

Ova potreba upućuje na važnost sistematskog pristupa planiranju, praćenju i vrednovanju efekata govornih igara. Empirijska istraživanja bi mogla doprinijeti razvoju metodičkih standarda, jasnih kriterija za procjenu efekata i profesionalnih kompetencija odgajatelja u ovom području. Time bi se omogućilo da govorne igre zauzmu status metodološki utemeljenog didaktičkog sredstva, a ne samo intuitivne ili povremene prakse.

Diskusija pokazuje da su govorne igre višedimenzionalni fenomen – istovremeno pedagoški, psihološki i jezički proces. One nisu samo sredstvo verbalne vježbe, nego okvir u kojem dijete

misli, osjeća i komunicira kroz jezik. Uloga odgajatelja u tom procesu je ključna – on transformiše igru iz spontane aktivnosti u ciljano učenje.

ZAKLJUČAK

Rezultati istraživanja potvrđuju da govorne igre predstavljaju razvojno najprimjereniji i metodički najvredniji oblik podsticanja ranog govorno-jezičkog razvoja djeteta.

Posebno se izdvaja značajnom uloga odgajatelja. Naime, govorne igre mogu ostvariti svoj puni razvojni potencijal samo kada ih vodi kompetentan, emocionalno angažiran odgajatelj, čiji način izražavanja i emocija direktno utječu na kvalitet dječijeg usmenog govora; koji zna održati ravnotežu između spontanosti i zadovoljstva igre, s jedne strane, i njene razvojne vrijednosti, s druge strane.

Uočeni izazovi – nedostatak vremena, preopterećenost grupa, neujednačena metodička priprema i nedovoljna institucionalna podrška – ukazuju na potrebu za sistemskim pristupom planiranju, praćenju i evaluaciji govornih igara. Uvođenje govornih igara u vrtićki kurikulum treba posmatrati kao stratešku odgojno-obrazovnu mjeru, a ne kao dodatnu aktivnost.

Na osnovu istraživačkih rezultata, preporučuje se:

- kurikularno sistematsko uvrštavanje govornih igara kao integralnog dijela podsticanja govorno-jezičkog razvoja djece u ranom i predškolskom uzrastu;
- sistematsko stručno usavršavanje odgajatelja u oblasti govorno-jezičkog razvoja, s posebnim akcentom na planiranje, vođenje i refleksivno praćenje primjene govornih igara;
- podrška institucija kroz kreiranje uslova za manji broj djece u grupama, fleksibilan raspored aktivnosti i osiguravanje didaktičkih materijala za kreativne govorne igre;
- interdisciplinarna saradnja između pedagoga, psihologa, logopeda i metodičara u razvijanju i evaluaciji programa ranog i predškolskog odgoja, u

kontekstu podsticanja govorno-jezičkog razvoja putem govornih igara.

Dalja istraživanja trebalo bi usmjeriti na:

- longitudinalno praćenje efekata govornih igara na razvoj različitih segmenata jezičke kompetencije (artikulacije glasova, rječnika, vještine pričanja, fonološke svjesnosti);
- istraživanje stavova i kompetencija odgajatelja, posebno u pogledu refleksivne dimenzije vođenja govornih igara;
- analizu utjecaja digitalnog okruženja i multimedijalnih sadržaja na tradicionalne oblike govornih igara, u kontekstu savremenog kurikuluma ranog i predškolskog odgoja.

Govorne igre predstavljaju most između igre i učenja. Njihova vrijednost je višedimenzionalna: kroz iskustveno i interaktivno učenje uz podsticanje govorno-jezičkog razvoja podstiču kognitivne procese, te jačaju socijalne odnose i emocionalnu sigurnost. Podsticanje govorno-jezičkog razvoja kroz igru nije sporedna, već centralna odgojno-obrazovna komponenta ranog i predškolskog odgoja, čije metodičko usavršavanje i istraživačko propitivanje ostaje zadatak nauke i prakse.

LITERATURA

Bratovčić, V., Mehmedinović, S., Šarić, E., Teskeredžić, A. i Junuzović-Žunić, L. (2016). Razlike u vještinama grube i fine motorike između četvorogodišnjaka koji su obuhvaćeni i koji nisu obuhvaćeni predškolskim odgojem i obrazovanjem, u: *Tematski zbornik II, Unapređenje kvalitete života djece i mladih*, Tuzla: Udruženje za podršku i kreativni razvoj djece i mladih – Edukacijsko-rehabilitacijski fakultet Univerziteta u Tuzli.

Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101. https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa

Creswell, J. W. (2013). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches* (3rd ed.). Los Angeles, CA: SAGE Publications.

Čedić, I. (2001). *Osnovi gramatike bosanskog jezika*, Priručnici IV, Sarajevo: Institut za jezik u Sarajevu.

Čudina-Obradović, M. (1996). *Igrom do čitanja*, Zagreb: Školska knjiga.

Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (Eds.). (2018). *The SAGE Handbook of Qualitative Research* (5th ed.). Los Angeles, CA: SAGE Publications.

Erić, I. (2014). *Poticanje razvoja fonematskog sluha i fonološke svjesnosti kod djeteta s cerebralnom paralizom*, Diplomski rad, Zagreb, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.

Herljević, I. i Posokhova, I. (2002). *Govor – ritam – pokret, Pjesme i igre za razvoj govora: pravilnog izgovora, bogatog rječnika, dugog pamćenja i dječje zabave*, Lekenik: Ostvarenje d.o.o.

Ivšac Pavliša, J. i Lenček, M. (2011). Fonološke vještine i fonološko pamćenje: neke razlike između djece urednoga jezičnoga razvoja, djece s perinatalnim oštećenjem mozga i djece s posebnim jezičnim teškoćama kao temeljni prediktor čitanja, *Hrvatska revija za rehabilitacijska istraživanja*, Vol 47, br. 1, str. 1–16.

Jahić, Dž., Halilović, S. i Palić, I. (2000). *Gramatika bosanskoga jezika*, Zenica: Dom štampe.

Kvale, S., & Brinkmann, S. (2015). *InterViews: Learning the craft of qualitative research interviewing* (3rd ed.). SAGE Publications, Thousand Oaks, CA.

Matić, R. (1986a). *Metodika razvoja govora dece (do polaska u školu)* (II izdanje), Beograd: IGRO „NOVA PROSVETA“ – OUR „Izdavanje i promet“.

Merriam, S. B., & Tisdell, E. J. (2016). *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation* (4th ed.). San Francisco, CA: Jossey Bass.

Nowell, L. S., Norris, J. M., White, D. E., & Moules, N. J. (2017). *Thematic analysis: Striving to meet the trustworthiness*

criteria. *International Journal of Qualitative Methods, 16*(1), 1–13. https://doi.org/10.1177/1609406917733847

Omerović, M. i Hamzagić Kovačević, L. (2024). *Jezička djelatnost čitanja – temelj funkcionalne pismenosti*, Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu – Pedagoški fakultet.

Palić, I. i Omerović, M. (2023). *Bosanski jezik i komunikacija u nastavnoj praksi*, Sarajevo: Sarajevo Publishing.

Patton, M. Q. (2015). *Qualitative research & evaluation methods: Integrating theory and practice* (4th ed.). Los Angeles, CA: SAGE Publications.

Pavličević-Franić, D. (2005). *Komunikacijom do gramatike: razvoj komunikacijske kompetencije u ranome razdoblju usvajanja jezika*, Zagreb: Alfa.

Pehlić, A. (2025a). *Metodika razvoja govora*, Zenica: Islamski pedagoški fakultet.

Pehlić, A. (2025b). *Metodički priručnik za razvoj govora*, Zenica: Islamski pedagoški fakultet.

Peti-Stantić, A. i Velički, V. (2009). *Jezične igre za velike i male*, Zagreb: Alfa d.d.

Posokhova, I. (2005). *Izgovor: kako ga poboljšati*, Zagreb: Ostvarenje.

Posokhova, I. (2008). *Razvoj govora i prevencija govornih poremećaja u djece*, Zagreb: Ostvarenje.

Posokhova, I. (2009). *Zabavan jezik u slikama i igrama, 2, Glasovi*, Zagreb: Planet Zoe d.o.o.

Posokhova, I. (2017). *200 logopedskih igara*, Zagreb: Planet Zoe d.o.o.

Roller-Halačev, M. i Vegar, Z. (1983). *Igre predškolske djece 2, Izbor didaktičkih igara za djecu od 5. do 7. godine*, Zagreb: Školska knjiga.

Schön, D. (1983). *The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action.* Basic Books.

Šipka, M. (2005). *Kultura govora*, Priručnici 5, Sarajevo: Institut za jezik.

Tracy, S. J. (2010). Qualitative Quality: Eight "Big-Tent" Criteria for Excellent Qualitative Research. *Qualitative Inquiry*, 16(10), 837–851. https://doi.org/10.1177/1077800410383121

SPEECH GAMES AS AN INSTRUMENT FOR ENHANCING EARLY LANGUAGE DEVELOPMENT IN CHILDREN

Delila Ramić, MA
Amina Pehlić, PhD

Abstract

This study examines the role of speech games as an instrument for fostering early speech and language development – specifically articulation, auditory attention, phonological awareness, vocabulary, sentence development, and narrative skills. The aim of the research was to explore experts' views from different disciplines regarding the significance, possibilities, and limitations of implementing speech games in early childhood and preschool education.

The study employed a qualitative research design and was conducted through three semi-structured interviews with university professors specializing in early childhood and preschool education. Data were analyzed using thematic analysis.

The findings indicate that speech games serve a multidimensional developmental function: in addition to supporting speech and language development, they stimulate cognitive processes and strengthen social relationships and emotional security. Educator competence and reflective practice emerged as key factors in the successful implementation of speech games.

The results highlight the need for further research to evaluate the effects of speech games on various aspects of speech and language development, as well as the need for ongoing professional development of educators in planning, facilitating, and evaluating speech games.

Keywords: speech games, early speech and language development, thematic analysis

DOI: 10.51728/ZRIPF202501030P
Izvorni naučni rad
Original scientific paper
Primljeno 13.11.2025.

Delila Ramić, MA
Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici
m.delila@hotmail.com

Prof. dr. sc. Amina Pehlić
Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici
amina.pehlic@gmail.com

FAKTORI RANOG GOVORNO-JEZIČKOG RAZVOJA DJECE

Sažetak

Cilj ovog rada bio je istražiti mišljenja stručnjaka o faktorima koji utječu na rani govorno-jezički razvoj, s fokusom na one koji djeluju izvana – porodicu, vrtić, medije i dvojezičnost. Istraživanje je zasnovano na kvalitativnom pristupu i provedeno je putem polustrukturiranih intervjua sa tri eksperta: lingvistom, metodičarem ranog i predškolskog odgoja i odgajateljicom. Podaci su analizirani metodom tematske analize.

Prema rezultatima istraživanja biološki faktori čine osnovu govorno-jezičkog razvoja, međutim njegov je ishod određen kvalitetom komunikacije i interakcija u porodici i vrtiću. Simultani i sukcesivni bilingvizam ne predstavljaju rizik za govorno-jezički razvoj ukoliko dijete nema govorno-jezičkih teškoća te ako odrasta u emocionalno stabilnom i komunikacijski bogatom okruženju. Uz pravilno korištenje, nadzor i razgovor mediji mogu imati pozitivan utjecaj na govorno-jezički razvoj.

Rezultati ukazuju na značaj svakodnevnih govornih situacija koje podstiču komunikaciju, te na potrebu za profesionalnim usavršavanjem odgajatelja u planiranju i primjeni aktivnosti koje stimuliraju govorno-jezički razvoj.

Ključne riječi: rani govorno-jezički razvoj, faktori utjecaja, porodična sredina, vrtić, mediji, bilingvizam

UVOD

U literaturi se izdvajaju brojni faktori koji utječu na rani govorno-jezički razvoj djeteta, a najčešće se svrstavaju u dvije osnovne grupe: unutrašnje i vanjske.

Unutrašnji faktori ranog govorno-jezičkog razvoja

Unutrašnji faktori djeluju iznutra, nalaze se u samom djetetu i predstavljaju biološku osnovu njegovog razvoja. Prema Matiću (1986: 41–42), u unutrašnje faktore ubrajaju se: opće zdravstveno stanje, sluh, vid, inteligencija, spol te ljevorukost.

Opće zdravstveno stanje. Bolesno, bolešljivo, slabo uhranjeno i nerazvijeno dijete ima slabije predispozicije za uredan govorno-jezički razvoj (Matić, 1986: 41). Posebno je značajno stanje govornih organa – odstupanje u njihovoj građi može biti uzrok nepravilne artikulacije glasova (Vuletić, 1987: 28–41; Salihović i sar., 2006: 31–33).

Sluh. Slušanje kao jezička djelatnost čini osnovu za usvajanje djelatnosti govorenja, čitanja i pisanja (Pavličević-Franić, 2005: 90–101; Palić i Omerović, 2023: 49–79), stoga fizički sluh ima ključnu ulogu u govorno-jezičkom razvoju. Dijete koje ne čuje, neće spontano progovoriti, dok se nagluhost može reflektirati kroz usvajanje nepravilne artikulacije glasova te siromašniji rječnik u odnosu na vršnjake koji nemaju problem sa sluhom (Matić, 1986: 27).

Vid. Vid je značajan jer djetetu omogućava praćenje neverbalnih znakova, posebno mimike, odnosno položaja govornih organa sagovornika pri tvorbi glasova, čime se podstiče usvajanje glasovnog sistema.

Inteligencija. Povezanost između inteligencije i govorno-jezičkog razvoja postoji, međutim ona nije jednostavna. Nadprosječno inteligentna djeca uglavnom ranije progovaraju, međutim ima i suprotnih slučajeva, tj. nadarene djece koja ne progovore do dvije, dvije i po pa i do treće godine života. Djeca

koja imaju intelektualne teškoće često imaju i probleme u usvajanju jezika, međutim to ne mora značiti da je dijete koje kasni u govorno-jezičkom razvoju manje inteligentno u odnosu na svoje vršnjake, jer uzroci zaostajanja mogu biti druge prirode (Škarić, 1988: 188).

Spol. U literaturi se često navodi da djevojčice u odnosu na dječake u prosjeku prije progovaraju, bolje vladaju artikulacijom glasova i drugim aspektima govora, te da su govorni poremećaji češći kod dječaka nego kod djevojčica (Matić, 1986: 42). Novija istraživanja potvrđuju da djevojčice u najranijoj dobi često ostvaruju blagu prednost u razvoju prvih riječi i komunikacijskih gesti, iako su te razlike male i pod utjecajem individualnih varijacija (Rinaldi, Caselli, Pasqualetti i Volterra, 2021). Razlike se obično smanjuju u predškolskom periodu, a mogu se blago preokrenuti u korist dječaka nakon desete godine života (Rice i Hoffman, 2015; prema: Gligorović i sar., 2018: 23).

Ljevorukost. Ljevorukost može biti smetnja u govorno-jezičkom razvoju djeteta, posebno ako se nasilu pokušava prevježbati u desnorukost. Naime, kod djece sa dominantnom desnom hemisferom (većinom su ljevoruka), može se javiti kašnjenje u govorno-jezičkom razvoju (Posokhova, 2008: 94); dok nasilno prevježbavanje ljevorukosti u desnorukost može uzrokovati i veće poremećaje, kao što su mucanje, disleksija i sl. (Matić, 1986a: 30).

Vanjski faktori ranog govorno-jezičkog razvoja

Vanjski ili sredinski faktori djeluju iz sredine kojoj dijete živi. Prema Matiću (1986: 41–44), u njih se ubrajaju: porodična sredina, vrtić, mediji i bilingvizam.

Porodična sredina. Porodično okruženje ima primarni utjecaj na govorno-jezički razvoj, pri čemu se posebno značajnom ističe uloga majke kao osobe koja najviše vremena provodi s djetetom i to u najosjetljivijem periodu za usvajanje jezika i razvoj govora (Vasić, 1968: 33–35). Naglašava se uloga pozitivnog emocionalnog okruženja u porodici, te uspostavljanje rane emotivne komunikacije s djetetom (Starc i sar., 2004: 26). Važno je da dijete bude izloženo dobrim govornim modelima, te podsticajno bogatom okruženju za

razvoj rane pismenosti, bez eksplicitnog ispravljanja grešaka u govoru i previsokih očekivanja jer to može djelovati obeshrabrujuće te dovesti do pojave govornih poremećaja (Vasić, 1968: 34). Istraživanja ukazuju i na značaj socioekonomskog statusa porodice – djeca iz porodica višeg socioekonomskog statusa imaju bogatije, odnosno podsticajnije govorno okruženje, te stoga više mogućnosti za uspješniji govorno-jezički razvoj (Adašević, 2020). U tom je kontekstu nivo majčinog obrazovanja komponenta socioekonomskog statusa koja je najviše povezana s djetetovim razvojnim ishodima (Hoff i sar., 2002; Magnuson i sar., 2009; Pace i sar., 2017; prema: Adašević, 2020: 17). Naime, obrazovanije majke po pravilu imaju bogatiji rječnik, rečenice složenije strukture te češće podstiču djecu na komunikaciju, što se u konačnici pozitivno reflektuje na njihov govorno-jezički razvoj (Adašević, 2020: 22).

Vrtić. U kontekstu podsticanja govorno-jezičkog razvoja odgajatelj u vrtiću ima sličnu ulogu kao i roditelj u porodičnom okruženju, stoga je važno da on bude govorni uzor djeci. Sa razvijenom kulturom govora i primjenom vrednota usmenog govora (Šipka, 2005: 193–199; Pavličević-Franić, 2005: 248–256; Palić i Omerović, 2023: 73–77) odgajatelj podstiče usvajanje svojstava dobrog govora kod djece. Također, planiranim, slobodnim i drugim vrtićkim aktivnostima odgajatelj kod djece ciljano stimulira usvajanje pravilne artikulacije glasova, razvoj fonemskog sluha, bogaćenje rječnika, razvoj rečenice i vještine pričanja (Pehlić, 2025). Pri tome je važno da vrtić bude sredina koja uvažava dječije interese (Bećirović-Karabegović, 2014: 43), da je bogata podsticajima za razvoj rane pismenosti (pretčitačkih i pretpisačkih vještina) (Čudina-Obradović, 1996), u kojoj će odgajatelj primjenjivati strategije za stimuliranje govorno-jezičkog razvoja (ArizonaSLHS, 2016), te odgojne postupke kojima se podstiče komunikacija (Popović, 1998: 39–46).

Mediji. Danas su mediji neizbježan dio svakodnevnog života djece. Da li će imati pozitivan ili negativan utjecaj na govorno-jezički razvoj, zavisi od načina i vremena korištenja. Kako bi znali odabrati i djeci nuditi kvalitetne medijske sadržaje, značajno je da

roditelji i odgajatelji budu medijski pismene osobe[52] (Lechpammer, 2022: 4). Brojna istraživanja potvrđuju da prekomjerna izloženost ekranima ima negativan utjecaj na govorno-jezički razvoj, te može dovesti do poteškoća u socijalizaciji, komunikaciji i interakciji s drugom djecom (Bozzola i sar., 2018; prema: Banko, 2023: 13). Također, što djeca više vremena provode uz televiziju, to su njihove jezičke sposobnosti slabije (dužina i kompleksnost rečenica te pretčitačke vještine) (Pašica i Turza-Bogdan, 2020: 80). Stručnjaci preporučuju da djecu mlađu od dvije godine ne treba izlagati ekranima, dok se za djecu od dvije do pet godina preporučuje najviše jedan sat dnevno kvalitetnog sadržaja, a nakon pet godina najviše dva sata (Čengić i sar., 2021: 15–16; Knez Radolović i Renić, 2020: 19). S druge strane, pažljivo odabrani edukativni sadržaji mogu pozitivno utjecati na govorno-jezički razvoj ako se koriste uz aktivno učešće odrasle osobe, kroz zajedničko gledanje, razgovor i objašnjavanje (Pašica i Turza-Bogdan, 2020: 76). Za razliku od elektronskih medija, štampani mediji, a posebno slikovnice, imaju pozitivan utjecaj na govorno-jezički razvoj ukoliko se primjenjuju u obliku dijaloškog (razgovornog) čitanja (Čudina-Obradović, 1996: 34–36), pri čemu dijete aktivno učestvuje u razgovoru o sadržaju slikovnice. Brojna istraživanja potvrđuju pozitivan utjecaj dijaloškog čitanja na govorno-jezički razvoj (Şimşek i Işıkoğlu, 2015; Ostricki, 2024: 6). Primjena dijaloškog čitanja kod djece stimulira bogaćenje rječnika,

[52] Postoje mnoge definicije medijske pismenosti, a većina njih podrazumijeva da je medijski pismena osoba osposobljena: pristupiti medijskom sadržaju, analizirati ga, kritički vrednovati i samostalno ga kreirati (Lechpammer, 2022: 4).
Medijski pismene osobe u stanju su da izvrše izbor na osnovu informacija, razumiju prirodu sadržaja i usluga i da iskoriste puni raspon mogućnosti koje im nude nove komunikacione tehnologije. One su bolje osposobljene da zaštite sebe i svoje porodice od štetnog ili uvredljivog materijala. Zbog toga se treba unapređivati razvoj medijske pismenosti u svim segmentima društva, i njen razvoj se treba pažljivo pratiti. Izvor: Evropska komisija, A European Approach to Media Literacy in the Digital Environment; Evropska unija, Direktiva o audiovizuelnim medijskim uslugama; Elizabeth Thoman, UNESCO Convenes International Media Literacy Conference in Toulouse (Dostupno na: https://medijskapismenost.ba/pojmovnik-medijske-i-informacijske-pismenosti/)

razvoj rečenice, vještine pričanja i pretčitačkih vještina (Burajić i Pehlić, 2024).

Bilingvizam. Dvojezičnost ili bilingvizam složen je fenomen koji se definira na različite načine. Najjednostavnije rečeno, bilingvizam podrazumijeva poznavanje i upotrebu dva jezika. Razlikuju se dva osnovna tipa bilingvizma: simultani, kada dijete od rođenja usvaja dva jezika, i sukcesivni, kada drugi jezik počinje usvajati nakon treće godine (Prebeg-Vilke, 1991: 93). U literaturi se navode različita mišljenja o tome kada je najbolje početi sa učenjem drugog jezika, s tim da se vrijeme ranog djetinjstva općenito smatra osjetljivim periodom za usvajanje jezika. Djeca u tom uzrastu drugi jezik uče spontano, kroz komunikaciju, slično usvajanju maternjeg jezika, stoga se rano djetinjstvo izdvaja kao „zlatno doba" za usvajanje drugog jezika. Istraživanja pokazuju da djeca mogu postići izgovor izvornog govornika samo ako počnu usvajati drugi jezik prije šeste godine, a kompetenciju izvornog govornika na ostalim nivoima (morfološkom, sintaksičkom i semantičkom) ukoliko su drugom jeziku izložena do puberteta (Long, 1982: 32; prema: Prebeg-Vilke, 1991: 78-79). Kod simultanog bilingvizma značajno je primjenjivati pravilo „jedna osoba – jedan jezik", što znači da se svaka odrasla osoba treba dosljedno obraćati djetetu samo na jednom jeziku, kako bi se kod njega uspostavila jasna diferencijacija jezičkih sistema (Baždarić, 2015: 5). Salihović i saradnici (2006: 171–178) naglašavaju važnost procjene može li dijete istovremeno savladavati dva jezika. Ako roditelji dovoljno pažnje posvećuju djetetu i ako ono nema dodatnih razvojnih teškoća, bilingvizam najčešće ne predstavlja problem. Međutim, kod djece s govorno-jezičkim teškoćama ili kod djece koja nemaju dovoljno komunikacijskih podsticaja, dvojezičnost može dodatno usporiti govorno-jezički razvoj, pa dijete ponekad ne uspije u potpunosti savladati niti jedan jezik. Zbog toga se, kako ovi autori naglašavaju, preporučuje uvođenje drugog jezika tek nakon što dijete usvoji osnovu maternjeg jezika (nakon treće godine). Ukoliko se jave teškoće u usvajanju jezika, roditelji trebaju privremeno odabrati samo jedan jezik, i to onaj na kojem će se dijete školovati.

METOD

Osnovni cilj ovog istraživanja bio je ispitati mišljenja stručnjaka o faktorima koji utječu na rani govorno-jezički razvoj djece, sa posebnim osvrtom na interakciju unutrašnjih predispozicija i vanjskih socio-komunikacijskih uslova u porodici i vrtiću. Cilj je uključivao razumijevanje načina na koje lingvistički, razvojno-psihološki i pedagoško-metodički faktori doprinose razvoju govorne i jezičke kompetencije u ranom i predškolskom periodu.

U skladu s tim, istraživanje je imalo i operativne ciljeve:

- sagledati kako stručnjaci različitih profila (lingvista, metodičar ranog i predškolskog odgoja, odgajateljica) poimaju govorno-jezički razvoj;
- utvrditi koji, prema mišljenju stručnjaka, unutrašnji i vanjski faktori govorno-jezičkog razvoja imaju najveći utjecaj;
- prepoznati profesionalna iskustva i izazove u prepoznavanju i podsticanju govorno-jezičkog razvoja u vrtićkoj praksi;
- oblikovati praktične preporuke za unapređenje podsticajnog okvira govorno-jezičkog razvoja.

Na osnovu ciljeva, istraživanje je vođeno sljedećim istraživačkim pitanjima:

- Kako stručnjaci iz različitih oblasti definiraju rani govorno-jezički razvoj?
- Koje unutrašnje i vanjske faktore utjecaja na rani govorno-jezički razvoj stručnjaci prepoznaju kao ključne?
- Na koji način vrtić i odgajatelj mogu doprinijeti podsticanju ranog govorno-jezičkog razvoja?
- Kako stručnjaci procjenjuju utjecaj savremenog medijskog okruženja i bilingvizma na rani govorno-jezički razvoj?

- Koje preporuke stručnjaci nude za unapređenje ranog govorno-jezičko razvoja?

Istraživački pristup

Istraživanje je zasnovano na kvalitativnom pristupu, koji omogućava dublje razumijevanje značenja, iskustava i interpretativnih uvida stručnjaka o fenomenu govorno-jezičkog razvoja. Za razliku od kvantitativnih pristupa koji teže mjerenju razvojnih ishoda, kvalitativni pristup omogućava analitičku rekonstrukciju obrazaca mišljenja i tumačenja, te uvid u procese i kontekste u kojima se razvoj odvija (Creswell, 2013; Merriam i Tisdell, 2016).

U ovom istraživanju kvalitativni pristup je omogućio:

- analizu stručnih mišljenja o prirodi i uslovima govorno-jezičkog razvoja,
- uvid u praktična iskustva odgajateljske prakse,
- interpretaciju faktora razvoja kao dinamičnih i međusobno povezanih.

Istraživački uzorak

Primijenjen je namjerni uzorak (Patton, 2015), pri čemu su odabrani stručnjaci sa relevantnim iskustvom u području ranog govorno-jezičkog razvoja. Uzorak je obuhvatio tri učesnika (tabela 1):

Tabela 1. *Učesnici u istraživanju*

Učesnik	Struka / uloga	Iskustvo
Ekspert 1	Lingvista	Univerzitetski profesor sa iskustvom u lingvistici i metodici razvoja govora
Ekspert 2	Metodičar ranog i predškolskog odgoja	Nastavnik metodike, istraživač u polju ranog i predškolskog odgoja, edukator odgajatelja

Ekspert 3	Odgajateljica predškolske ustanove	Višegodišnja praksa u radu s djecom od 3 do 6 godina

Kriteriji odabira bili su: najmanje 5 godina stručnog iskustva u relevantnoj oblasti; neposredna uključenost u razvoj, edukaciju ili procjenu govorno-jezičkog razvoja djece; te spremnost za učestvovanje u refleksivnom i narativnom intervjuu. Ovakav uzorak omogućio je interdisciplinarnu triangulaciju uvida, što povećava vjerodostojnost istraživačkih spoznaja.

Instrument i tehnika prikupljanja podataka

Podaci su prikupljeni putem polustrukturiranog individualnog intervjua. Ovaj oblik omogućio je kombinaciju unaprijed definiranih tematskih cjelina i fleksibilnost u praćenju spontanih interpretativnih uvida (Kvale i Brinkmann, 2015).

Intervju je obuhvatio pet tematskih cjelina: 1) konceptualno razumijevanje ranog govorno-jezičkog razvoja, 2) utjecaj unutrašnjih faktora, 3) utjecaj porodice i komunikacijskog okruženja, 4) uloga vrtića i pedagoških strategija, 5) bilingvizam i savremeni razvojni uslovi. Svaki je intervju trajao 45–75 minuta, sniman je uz saglasnost učesnika i zatim transkribovan.

Postupak obrade i analize podataka

Analiza je provedena primjenom tematske analize prema Braun i Clarke (2006). Proces analize uključivao je: transkripciju intervjua i višestruko čitanje podataka; otvoreno kodiranje iskaza u manje značenjske jedinice; grupisanje kodova u tematske kategorije; formiranje glavnih tematskih cjelina; interpretaciju istraživačkih uvida u odnosu na teorijski okvir.

Tri stručne perspektive analizirane su komparativno, čime su ustanovljeni zajednički obrasci i diferencirani uvidi.

REZULTATI ISTRAŽIVANJA

Analizom podataka dobijenih kroz tri polustrukturirana intervjua izdvojene su sljedeće tematske cjeline: 1) konceptualno

razumijevanje ranog govorno-jezičkog razvoja, 2) unutrašnji faktori razvoja, 3) porodica kao primarno govorno okruženje, 4) uloga medija i savremenog okruženja, 5) vrtić kao razvojno-komunikacijska zajednica, 6) bilingvizam i specifične situacije (tabela 2).

Tabela 2. *Izvod istraživačkih rezultata po tematskim cjelinama*

Tematska cjelina	*Podtema / kategorija*	*Kodirani sadržaj – ilustrativni iskazi eksperata*
1. Konceptualno razumijevanje ranog govorno-jezičkog razvoja	Razumijevanje govorno-jezičkog razvoja kao interakcijskog procesa	„Govorno-jezički razvoj se ne može posmatrati samo kao usvajanje riječi, već kao ulazak u komunikacijski sistem koji se odvija u odnosu s drugima.“ (Lingvista)
	Jezik kao sredstvo mišljenja i razumijevanja	„Govor odražava misaoni razvoj – dijete razvija jezik onoliko koliko razvija sposobnost da razumije i objašnjava svijet.“ (Metodičar)
	Govor kao dio socijalnog ponašanja	„Kada dijete ima potrebu da komunicira, kada želi da učestvuje u razgovoru – to je najbolji pokazatelj urednog razvoja.“ (Odgajateljica)
2. Unutrašnji faktori razvoja	Uloga sluha, vida i artikulacijskih organa	„Ako dijete ne čuje dobro, neće spontanom imitacijom razviti pravilnu artikulaciju — slušno iskustvo je polazna osnova.“ (Lingvista)

	Kognitivni razvoj i jezička struktura	„Govor se razvija paralelno sa misaonim procesima – siromašno pojmovno iskustvo znači i siromašan vokabular.“ (Metodičar)
	Rodne razlike u tempu razvoja	„Djevojčice prosječno ranije progovaraju, ali te razlike nisu trajne – one se smanjuju kroz igru i komunikaciju u grupi.“ (Odgajateljica)
3. Porodica kao primarno govorno okruženje	Emocionalna klima i komunikacijski stil	„Pozitivna emocionalna veza s odraslim omogućava sigurnost za govor, a emocionalna napetost može blokirati komunikaciju.“ (Lingvista)
	Materijalni status i jezički model roditelja	„Nije presudan materijalni status, već bogatstvo i prisutnost razgovora u porodici, te interes za dječija pitanja.“ (Metodičar)
	Razgovor kao svakodnevna praksa	„Djeca koja se kod kuće pitaju 'Šta misliš?' i 'Kako to znaš?' razvijaju bogatiji govor i rječnik.“ (Odgajateljica)
4. Uloga medija i savremenog okruženja	Ekrani kao pasivizator govora	„Samostalno gledanje ekrana pasivizira govor jer nema interpersonalne razmjene i povratne informacije.“ (Lingvista)

	Mediji uz participaciju odraslog kao podsticaj	„Ako odrasli razgovara s djetetom o sadržaju, mediji mogu biti prilika za učenje jezika, ne prepreka.“ (Metodičar)
	Razlika između 'gledanja' i 'komunikacije'	„Problem nije televizija, nego kada dijete gleda samo – tada nema govora, nema dijaloga.“ (Odgajateljica)
5. Vrtić kao razvojno-komunikacijska zajednica	Uloga odgajatelja kao govornog modela	„Odgajatelj mora imati razvijenu kulturu govora – jer dijete usvaja govor imitacijom, kroz ritam i stil obraćanja.“ (Lingvista)
	Strategije podsticanja govora u vrtiću	„Najbolje rezultate daju govorne igre, dijaloško čitanje i igra uloga, gdje dijete ima razlog da govori, a ne samo da sluša.“ (Metodičar)
	Vrtić kao kompenzacijski resurs	„Možemo značajno potaknuti razvoj, posebno kroz grupnu dinamiku i igre, ali emocionalnu sigurnost porodice vrtić ne može zamijeniti.“ (Odgajateljica)
6. Bilingvizam i specifične situacije	Simultani i sukcesivni bilingvizam	„Ako se drugi jezik usvaja prirodno u interakciji, bilingvizam nije prepreka razvoju govora.“ (Lingvista)

	Bilingvizam i djeca s jezičkim teškoćama	„Ako je prisutan razvojni rizik, privremeno stabilizujemo jedan jezik, onaj emocionalno najdostupniji djetetu.“ (Metodičar)
	Važnost komunikacijske funkcije nad brojem jezika	„Nije važno da dijete zna 'dva jezika', važno je da se može izraziti, razumjeti i povezati sa drugima.“ (Odgajateljica)

Konceptualno razumijevanje ranog govorno-jezičkog razvoja

Analizom ekspertskih iskaza jasno se pokazuje da sagovornici govorno-jezički razvoj ne razumiju kao linearan proces mehaničkog usvajanja riječi i gramatičkih struktura, nego kao dinamičan i relacijski proces koji se odvija u okviru interpersonalne komunikacije i kroz aktivno učešće djeteta. Temeljno razumijevanje govora kod svih ispitanika polazi od pretpostavke da jezik nije samo sistem znakova, nego sredstvo mišljenja, emocionalnog povezivanja i socijalnog djelovanja.

Lingvista razvoj govora opisuje kao proces „formiranja i organiziranja jezičkog sistema“, u kojem dijete usvaja obrasce jezika kroz imitaciju i interakciju, a ne putem eksplicitnog učenja. Sa njegovog stanovišta, neurofiziološka osnova je ključna: percepcija zvuka, ritma, intonacije i fonoloških razlika postavlja okvir unutar kojeg se jezik artikulira. Ovaj pristup ističe biološku ukorijenjenost govora, ali i naglašava da se ta biološka predispozicija realizira tek u aktivnoj komunikacijskoj praksi.

Metodičar razvoj govora opisuje kao „ulazak djeteta u kulturu komunikacije“. U njegovoj interpretaciji, govor nije moguće odvojiti od razvoja mišljenja i socijalno-emocionalnih odnosa. Jezik se razvija paralelno s razvojem sposobnosti opažanja, uspoređivanja, tumačenja i objašnjavanja iskustva. Govorno-jezički razvoj, prema njegovoj perspektivi, obuhvata raspon od artikulacije, preko rječnika i rečenične strukture, do sposobnosti naracije i diskurzivnog oblikovanja misli.

Odgajateljica, oslanjajući se na praktično pedagoško iskustvo, prepoznaje govor prije svega kao socijalno ponašanje. Za nju je ključni pokazatelj urednog govorno-jezičkog razvoja djetetova spremnost da komunicira, a ne kvantitativni podaci o broju usvojenih riječi ili složenosti rečenice. Ističe da djeca koja „žele govoriti, pitati, prepričavati i učestvovati u razgovoru“ pokazuju stabilan razvoj, dok djeca koja se povlače iz komunikacije zahtijevaju dodatno posmatranje. Ovaj uvid posebno naglašava važnost emocionalne sigurnosti kao preduslova za govor – dijete govori onda kada se osjeća viđeno, prihvaćeno i uvaženo.

Uočeni zajednički obrazac upućuje na to da govorno-jezički razvoj nije rezultat samo unutrašnjih sposobnosti, niti samo vanjskih podsticaja, nego njihove međusobne interakcije unutar emocionalno stabilnih i socijalno bogatih situacija. Svi ispitanici smatraju da se govorno-jezički razvoj najbolje odvija kada dijete ima autentičnu komunikacijsku potrebu i mogućnost da je izrazi, te kada se u komunikaciji njeguje recipročnost i uzajamno slušanje. Drugim riječima, interakcija je preduvjet, a emocionalna sigurnost je regulator govora. Govor se, prema viđenju svih ispitanika, „ne uči“ u formalnom smislu – on nastaje kao posljedica uključenosti djeteta u odnose, igru i razgovor.

Unutrašnji faktori razvoja

Sagovornici dosljedno naglašavaju da unutrašnji faktori čine temeljne predispozicije za govorno-jezički razvoj, ali ističu da njihovo djelovanje nije determinističko. Naime, urođene anatomske, senzorne i kognitivne karakteristike omogućavaju razvoj govora, međutim njegov kvalitet i dinamika zavise od interakcijskog i iskustvenog okruženja u kojem dijete odrasta.

Lingvista posebno izdvaja sluh kao „primarnu ulaznu tačku govora“. Prema njegovom objašnjenju, dijete usvaja govor putem auditivne imitacije, što podrazumijeva da je artikulacija rezultat slušne percepcije zvukova. Bez funkcionalnog sluha i sposobnosti fonemskog razlikovanja, „dijete ne može usvojiti ritam jezika, intonaciju, kontraste glasova niti preciznu artikulaciju“. Ovaj stav posmatra slušnu percepciju kao neurofiziološku osnovu jezičkog razvoja, pri čemu je adekvatno rano otkrivanje oštećenja sluha presudno za prevenciju jezičkih teškoća.

Metodičar naglašava kognitivnu dimenziju govorno-jezičkog razvoja, ističući da „kognitivno siromaštvo rezultira jezičkim siromaštvom“. U njegovoj interpretaciji, govor se razvija paralelno sa razvojem misaonih operacija: sposobnošću kategorizacije, simbolizacije, formiranja pojmova i logičkih odnosa. Dijete može izgovoriti samo ono što razumije, a može razumjeti samo ono što može pojmovno obraditi. Ovaj uvid snažno podržava shvatanje govora kao simboličke komponente mišljenja, odnosno kao sredstva kojim dijete organizira i interpretira iskustvo.

Odgajateljica pruža uvid koji proizlazi iz neposredne interakcije s djecom, ukazujući da se odstupanja u unutrašnjim faktorima najčešće manifestiraju kroz ponašanje. Djeca koja ne čuju dobro „ne uključuju se u razgovor, teško prate upute i ostaju na marginama grupne komunikacije“. Slično tome, djeca sa slabijim misaonim strukturama „otežano sastavljaju rečenice i teže učestvuju u igri uloga“. Vrtić se tako pokazuje kao prvo mjesto ranog prepoznavanja razvojnih rizika, jer grupna situacija omogućava uočavanje razlika u komunikacijskom ponašanju u odnosu na vršnjake.

U pogledu rodnih razlika, svi sagovornici potvrđuju postojanje statističkog trenda ranijeg progovaranja i jezičke fluentnosti kod djevojčica, ali ovaj fenomen smatraju razvojnim i prolaznim, a ne trajno strukturiranim. Kako navodi metodičar, „razlike se smanjuju u mjeri u kojoj dijete ima priliku za verbalnu interakciju“, čime se ukazuje na to da se početne biološke i neurološke razlike ublažavaju kroz iskustvo, igru i komunikacijske situacije.

Uočeni zajednički obrazac među ekspertima pokazuje da unutrašnji faktori funkcionišu kao osnova, ali ne određuju krajnji ishod govorno-jezičkog razvoja. Biološke predispozicije omogućavaju govor, ali intenzitet i kvalitet međuljudske komunikacije određuju njegov razvojni domet. Tako se unutrašnji faktori mogu posmatrati kao potencijal, čije se ostvarivanje odvija i mijenja u relaciji s okruženjem. Naime, unutrašnji faktori daju temelj, interakcija i iskustvo određuju razvojni tok, dok emocionalna sigurnost omogućava realizaciju jezičkog potencijala.

Porodica kao primarno govorno okruženje

Analiza intervjua pokazuje da svi sagovornici porodicu prepoznaju kao prvi i najutjecajniji kontekst govorno-jezičkog razvoja. Naročito je naglašena uloga emocionalne klime i kvaliteta komunikacijskih interakcija u neposrednim odnosima između roditelja i djeteta. Govor u ranom djetinjstvu nastaje i razvija se u okviru svakodnevnih komunikacijskih razmjena unutar porodice – pri hranjenju, igranju, pripovijedanju, smirivanju i zajedničkoj razmjeni iskustava.

Lingvista ukazuje da dijete „govor usvaja prvenstveno od emocionalno značajnih osoba“. Time se naglašava da prisutnost emocionalne bliskosti djetetu daje sigurnost i motivaciju za učešće u komunikaciji. Govorno-jezički razvoj ne zavisi samo od sadržaja koji se prenosi, već i od emocionalnog tona komunikacije – načina na koji se govori: intonacije, ritma, kontakta pogledom i topline glasa.

Metodičar ističe da govorno-jezički razvoj određuje kvalitet komunikacije u porodici, a ne njen socioekonomski status. On navodi da, roditelji koji „postavljaju pitanja, objašnjavaju, pregovaraju, slušaju i pozivaju dijete da učestvuje u dijalogu“, stvaraju podsticajno okruženje za govorno-jezički razvoj. Takva porodica njeguje kulturu razgovora u kojoj dijete uči da je njegovo učešće u komunikaciji važno.

Odgajateljica navedeno potvrđuje kroz konkretna iskustva iz vrtićke prakse. Ona ističe jasnu razliku između djece koja kod kuće „učestvuju u razgovoru“ i one koja „samo slušaju odrasle, ali nisu pozvana da budu sagovornici“. Kada je dijete izloženo govorenju usmjerenom prema njemu, a ne samo govorenju „oko njega“, ono razvija bogatiji rječnik, složeniju rečenicu i veću spremnost za narativno izražavanje. Djeca koja nisu uključena u dijalog često pokazuju povučeno komunikacijsko ponašanje, daju kraće odgovore, imaju teškoće u iniciranju razgovora i ograničen im je vokabular.

Iz ovih uvida proizlazi jasan zajednički obrazac: govorno-jezički razvoj u ranom djetinjstvu oblikuje se u porodici kroz stil i dinamiku komunikacijskih odnosa, pri čemu je kvalitet razgovora presudniji od materijalnih resursa, obrazovanja roditelja ili količine dostupnih edukativnih materijala. Naime, jezik ne raste iz objekata

ni iz informacija, nego iz odnosa. Na tom tragu, pozitivna emocionalna klima, uvažavanje djetetove inicijative i otvorenost za dijalog predstavljaju ključne elemente podsticajnog komunikacijskog okruženja, u kojem dijete govor doživljava kao sredstvo razumijevanja sebe i drugih. Porodica se stoga potvrđuje kao primarni faktor ranog govorno-jezičkog razvoja.

Uloga medija i savremenog okruženja

Stavovi svih sagovornika ukazuju na to da mediji predstavljaju značajan faktor savremenog odrastanja, ali da njihov utjecaj na govorno-jezički razvoj uveliko zavisi od načina, trajanja i konteksta korištenja. U fokusu utjecaja nije tehnologija sama po sebi, nego prisutnost ili odsustvo verbalne komunikacije tokom korištenja medijskih sadržaja.

Lingvista ističe da pasivna izloženost ekranima ne stvara uslove neophodne za usvajanje jezika, budući da govor ne nastaje pukom percepcijom jezika, nego kroz uzajamnost, imitaciju, korekciju i povratnu informaciju. Kako navodi, „bez povratne veze nema interakcije, bez interakcije nema usvajanja“, što znači da dijete koje samo sluša i gleda jezik – ne uči govoriti, nego samo registruje zvuk i sliku. Time se ukazuje na razliku između auditivno-vizuelne stimulacije i komunikacijskog iskustva.

Metodičar prepoznaje potencijal medija kao edukativnog izvora, ali naglašava da se taj potencijal ostvaruje isključivo u kontekstu dijaloga. Medijski sadržaj može postati podsticaj za učenje ukoliko je odrasli prisutan i aktivno učestvuje u interakciji s djetetom, postavljajući pitanja, objašnjavajući situacije i podstičući dijete da izrazi svoje viđenje. U tom smislu, mediji nisu zamjena za komunikaciju, već sredstvo oko kojeg se komunikacija može organizirati.

Odgajateljica ukazuje na razliku u govorno-jezičkom ishodu kod djece koja medijske sadržaje koriste samostalno u odnosu na djecu koja sadržaje gledaju zajedno s odraslim. Prema njenom iskustvu, djeca koja sama provode vrijeme uz medije „imaju slabiji razvoj naracije i teškoće u spontanoj verbalizaciji“, jer „nemaju s kim razgovarati o sadržaju“. To znači da medij, umjesto da postane podsticaj, postaje zamjena za interpersonalnu komunikaciju, što rezultira pasivizacijom verbalnog izražavanja.

U sva tri intervjua jasno se oblikuje zajednički obrazac: utjecaj medija na govorno-jezički razvoj nije određen samim sadržajem, nego prisustvom odraslog i komunikacijom s djetetom. Kada medij postane uzrok prekida komunikacije, govorno-jezički razvoj slabi. S druge strane, kada medij postaje povod za komunikaciju, govorno-jezički razvoj napreduje. Naime, problem nije u tehnologiji, nego u odsustvu dijaloga. Govor se razvija u razgovoru, a ne u izolaciji. Time se potvrđuje da savremeno okruženje s obiljem medijskih sadržaja može predstavljati razvojni rizik samo onda kada zamjenjuje interpersonalnu komunikaciju; dok uz prisustvo, tumačenje i dijalog odraslog, medij može postati značajan izvor podsticanja govorno-jezičkog razvoja.

Vrtić kao razvojno-komunikacijska zajednica

Analiza intervjua ukazuje na to da stručnjaci vrtić prepoznaju kao značajan razvojni kontekst koji može snažno podsticati govorno-jezički razvoj, ali koji ne može zamijeniti primarnu emocionalnu osnovu komunikacije koja se uspostavlja u porodici.

Lingvista naglašava ulogu odgajatelja kao govornog modela, ističući da je djeci potreban „uzor koji koristi jasan, ritmičan, smislen i emocionalno utemeljen govor“. Prema njegovom mišljenju, djeca ne uče govor kroz vježbanje ili korekciju same artikulacije, već imitacijom govornog stila osobe koja im je komunikacijski važna i dostupna. Odgajateljev govor, intonacija, bogatstvo jezičkih modela koje nudi, strpljivost u slušanju i način uspostavljanja dijaloga, predstavljaju vrtićko okruženje podsticajnim za govorno-jezički razvoj.

Metodičar ukazuje na pedagoško-strategijske aspekte podsticanja govorno-jezičkog razvoja u vrtiću. Prema njegovoj procjeni, najefikasnije metode su: govorne igre (igre ritma, rime, glasovne diskriminacije, pogađanja i dijaloških izmjena); dijaloško čitanje slikovnica, pri čemu djeca aktivno učestvuju u analizi sadržaja; dramska igra i igra uloga, gdje jezik postaje sredstvo dogovaranja i naracije. Ove aktivnosti se ne zasnivaju na reprodukciji gotovih jezičkih struktura, nego na stvaranju situacija u kojima dijete ima potrebu da govori. Time se govorno-jezički razvoj odvija kroz igru i druženje, a ne kroz vježbanje ili formalnu korekciju.

Odgajateljica daje uvid iz praktične perspektive, opisujući vrtić kao „mjesto gdje djeca uče govoriti jer imaju s kim i imaju razlog da govore“. Prema njenom iskustvu, govor se razvija kada je dijete uključeno u zajedničke aktivnosti koje zahtijevaju razmjenu mišljenja, kao što su zajednička igra, rješavanje problema, dogovori o pravilima igre i prepričavanje iskustava iz kuće. U tom smislu, vrtić se pokazuje kao komunikacijska zajednica, a ne samo odgojno-obrazovna institucija.

Sagovornici su saglasni da vrtić može djelovati kompenzacijski, naročito u slučajevima kada porodica ne nudi bogato jezičko okruženje. Međutim, naglašavaju da takva kompenzacija ima granice. Iako vrtić može pružiti strukturu govorne stimulacije, socijalnu interakciju i dobar jezički model, on ne može zamijeniti emocionalnu sigurnost koja se uspostavlja u porodici. Emocionalna sigurnost se pokazuje kao temeljni faktor spremnosti djeteta da komunicira; bez nje dijete postaje suzdražano u komunikaciji.

Zajednički obrazac ove tematske cjeline može se sažeti na sljedeći način: vrtić je ključni kontekst za podsticanje govorno-jezičkog razvoja, ali njegov je efekat najveći kada postoji kontinuitet između porodične emocionalne sigurnosti i vrtićkog komunikacijskog iskustva. Naime, vrtić nastavlja i proširuje ono što porodica započinje, ali ne može zamijeniti ono što u porodici nije uspostavljeno.

Bilingvizam i specifične situacije

U analiziranim intervjuima sagovornici se slažu da prisustvo više jezika u djetetovom okruženju nije prepreka, već može biti razvojna prednost, pod uslovom da se komunikacija odvija u stabilnom socio-emocionalnom kontekstu. Pri tome je od ključne važnosti pažljivo analizirati stanje djeteta kako bi se utvrdilo da li ono već pokazuje znakove jezičkih teškoća, te ga u tom slučaju ne treba izlagati drugom jeziku.

Lingvista objašnjava da je simultani bilingvizam prirodan proces koji se odvija analogno monolingvalnom usvajanju jezika. Prema njegovom tumačenju, dijete „ne uči dva jezika pojedinačno, nego uči da se snalazi u dva jezička sistema“, pri čemu razvoj fonološke i semantičke mreže napreduje istovremeno. Ovaj proces

se odvija bez većih poteškoća sve dok je dijete izloženo govornim modelima odraslih koji su konzistentni i emocionalno stabilni.

Metodičar naglašava da sukcesivni bilingvizam zahtijeva više vremena i prilagođavanja. Ukoliko je drugi jezik uveden naglo, bez podrške ili u kontekstu emocionalne nesigurnosti, može se javiti privremena redukcija rječnika ili otpor verbalnoj komunikaciji. Međutim, to je, prema njegovim riječima, „prirodna faza reorganizacije jezičkih sistema, a ne znak poteškoće".

Odgajateljica navodi da djeca ponekad miješaju jezike u jednoj rečenici, što roditelji mogu pogrešno protumačiti kao „nerazvijen govor", dok je riječ o normalnoj fazi jezičke fleksibilnosti. Ipak, ona ističe da kod djece koja već pokazuju znakove govorne usporenosti, nerazvijenog rječnika ili smetnji u artikulaciji, uvođenje drugog jezika zahtijeva pažljivo pedagoško vođenje. U tim slučajevima, kako kaže, „ne odustaje se od drugog jezika, već se stabilizira osnovni jezički sistem kroz igru, liriku, ritam i interakciju", a tek nakon toga dijete se izlaže drugom jeziku.

Zajednički obrazac ove tematske cjeline može se sažeti na sljedeći način: bilingvizam sam po sebi ne predstavlja prepreku govorno-jezičkom razvoju; bitno je da dijete nema dodatnih jezičkih teškoća, te da je izloženo konzistentim jezičkim modelima u emocionalno sigurnom okruženju.

DISKUSIJA

Dobijeni istraživački uvidi potvrđuju osnovno teorijsko polazište izneseno u uvodnom dijelu ovog rada, prema kojem se rani govorno-jezički razvoj može razumjeti kao rezultat interakcije unutrašnjih faktora i kvaliteta socio-emocionalnog i komunikacijskog okruženja (Starc i sar., 2004; Pavličević-Franić, 2005; Matić, 1986). Učesnici intervjua saglasni su s tim da unutrašnji faktori zaista predstavljaju polazni okvir govorno-jezičkog razvoja, koji se dalje odvija kroz iskustvo i kvalitet komunikacije kojoj je dijete izloženo. Ovakav istraživački uvid u skladu je s teorijama koje za proces usvajanja jezika, osim urođene predispozicije, ističu značaj društvenog konteksta unutar kojeg se ostvaruje svakodnevna komunikacija s djetetom, te značaj dječije prirodne želje i potrebe za komunikacijom (Pavličević-Franić, 2005).

Unutrašnji faktori kao pretpostavke govorno-jezičkog razvoja

Kao što se naglašava u teorijskim izvorima (Matić, 1986; Salihović i sar., 2006; Škarić, 1988), i eksperti su istakli da unutrašnji faktori (poput sluha, vida, građe govornih organa i kognitivnih sposobnosti) predstavljaju osnovu govorno-jezičkog razvoja; dok intenzitet i kvalitet interpersonalne komunikacije u značajnoj mjeri utječu na njegov dalji razvojni tok i domet. S obzirom na razlike u spolu, eksperti su potvrdili statistički prepoznatljiv trend ranijeg progovaranja i izraženije jezičke fluentnosti kod djevojčica, ali ga interpretiraju kao razvojno prolazan fenomen, što se podudara sa rezultatima ranijih istraživanja (Rinaldi, Caselli, Pasqualetti i Volterra, 2021; Rice i Hoffman, 2015; prema: Gligorović i sar., 2018).

Porodična komunikacija kao ključni regulator razvoja

Rezultati istraživanja potvrđuju zaključke iz teorijskog dijela koji govore o ulozi porodice kao primarnog faktora ranog govorno-jezičkog razvoja (Vasić, 1968; Starc i sar., 2004). Eksperti posebno podsticajnim za govorno-jezički razvoj izdvajaju kvalitet razgovora u porodici, pozitivnu emocionalnu klimu, uvažavanje djetetove inicijative za komunikaciju; te smatraju da su ovi elementi po značaju ispred materijalnih resursa, obrazovanja roditelja ili količine dostupnih edukativnih materijala.

Mediji kao posredni, a ne primarni izvor jezičkog iskustva

Svi eksperti ističu razliku između pasivnog i aktivnog korištenja medija, čime se potvrđuju teorijski uvidi da ekran bez verbalne interakcije ne podstiče govorno-jezički razvoj (Pašica i Turza-Bogdan, 2020). Saglasnost eksperata da mediji mogu imati razvojni potencijal ukoliko su praćeni razgovorom s odraslim, podudara se s konceptom podsticanja dijaloškim čitanjem (Čudina-Obradović, 1996; Ostricki, 2024). Dakle, ovaj rad potvrđuje da problem nije prisustvo medija, nego odsustvo interpersonalne komunikacije tokom njihove upotrebe.

Vrtić kao proširenі, ali ne zamjenski govorni kontekst

Eksperti su istakli da vrtić može djelovati kao korektivni razvojni faktor, ali ne može zamijeniti ulogu emocionalne sigurnosti razvijene u porodici, koja se i u teoriji naglašava ključnom (Vasić, 1968; Starc i sar., 2004). Ulogu odgajatelja kao govornog modela eksperti izdvajaju posebno značajnom, što se podudara sa teorijskim naglašavanjem značaja kulture usmenog komuniciranja (Šipka, 2005; Palić i Omerović, 2023), pri čemu se govorne igre, dijaloško čitanje i podsticanje verbalne komunikacije izdvajaju kao najefikasnije strategije stimuliranja govorno-jezičkog razvoja.

Bilingvizam kao razvojni potencijal pod određenim uslovima

Eksperti potvrđuju stav iz literature (Prebeg-Vilke, 1991; Salihović i sar., 2006) da simultani bilingvizam u osnovi nije prepreka razvoju govora ako se roditelji dovoljno posvećuju djetetu i ako ono nema dodatnih jezičkih poteškoća, te da sukcesivni bilingvizam zahtijeva više vremena i prilagođavanja.

Rezultati ovog istraživanja potvrđuju postojeće teorijske uvide te dodatno:

- naglašavaju komunikaciju kao pokretačku snagu govorno-jezičkog razvoja,
- ukazuju na vrtić kao mjesto ranog prepoznavanja odstupanja te
- preciziraju da kvalitet porodične komunikacije ima snažniji efekat od socioekonomskog statusa.

ZAKLJUČAK

Rezultati ovog istraživanja potvrđuju da je rani govorno-jezički razvoj rezultat složene interakcije bioloških predispozicija i kvaliteta socio-emocionalnog i komunikacijskog okruženja u kojem dijete odrasta. Unutrašnji faktori, poput sluha, vida i općeg intelektualnog razvoja, predstavljaju temelj govorno-jezičkog razvoja, koji se dalje odvija kroz iskustvo i kvalitet komunikacije kojoj je dijete izloženo.

Uloge porodice i vrtića pokazale su se komplementarnima. U porodici se postavlja temelj govorno-jezičkog razvoja kroz emocionalnu bliskost, govorno modelovanje i aktivno uključivanje djeteta u govorne situacije, dok vrtić može dodatno stimulirati govorno-jezički razvoj kroz različite aktivnosti i strategije podsticanja. U odnosu na porodično okruženje vrtić može djelovati kao korektivni razvojni faktor, posebno za djecu koja odrastaju u komunikacijski siromašnijim okruženjima, ali on ne može zamijeniti emocionalnu sigurnost i stabilnost porodične komunikacije.

Rezultati također ukazuju da pasivna izloženost medijima ne doprinosi razvoju govora, dok zajedničko gledanje i razgovor o sadržaju mogu imati podsticajan efekat. Kada je riječ o bilingvizmu, potvrđeno je da istovremeno usvajanje dva jezika u osnovi nije prepreka govorno-jezičkom razvoju ako se roditelji dovoljno posvećuju djetetu i ako ono nema dodatnih jezičkih teškoća.

Implikacije za praksu:

- U porodici treba razvijati kulturu razgovora u kojoj odrasli postavljaju pitanja, pažljivo slušaju i ohrabruju dijete na učešće u komunikaciji.
- U vrtićima se trebaju sistematski planirati aktivnosti koje podstiču govorno-jezički razvoj, kao i pratiti rani govorno-jezički razvoj djece kako bi se odstupanja na vrijeme prepoznala te pravovremeno osigurala stručna intervencija.
- U korištenju medija odrasli trebaju aktivno posredovati – tako da ekran postane povod za razgovor i okvir za razmjenu kvalitetne komunikacije.
- U kontekstu bilingvizma važno je prvo procijeniti jezičko stanje djeteta. Kod djece s razvojnim teškoćama prioritet je najprije stabilizirati osnovni jezički sistem, a tek zatim postepeno uvoditi drugi jezik.

Ovo je istraživanje obuhvatilo tri eksperta, što je omogućilo dubinsko razumijevanje fenomena, ali i ograničilo mogućnost generalizacije rezultata. Također, podaci se temelje prvenstveno na

samoprocjenama i iskustvenim uvidima, što otvara prostor za subjektivnu pristrasnost. Istraživanje je provedeno u jednom kulturno-obrazovnom kontekstu, što znači da su istraživački uvidi vezani za specifične uslove ranog i predškolskog odgoja i porodičnog okruženja.

Preporuke za buduća istraživanja:

- Proširiti uzorak uključivanjem većeg broja odgajatelja, logopeda, roditelja i stručnjaka različitih profila.
- Uključiti direktno posmatranje komunikacije u vrtiću kako bi se dopunili narativni podaci i smanjio utjecaj subjektivnosti u interpretaciji.
- Istražiti utjecaj socioekonomskih faktora kroz komparativna istraživanja različitih porodičnih okruženja.
- Istražiti načine stručne pomoći odgajateljima u kontekstu podsticanja govorno-jezičkog razvoja u vrtiću, posebno u radu s djecom koja pokazuju govorno-jezička odstupanja.

LITERATURA

Adašević, A. (2020). *Socioekonomski status i predvještine čitanja i pisanja*, Diplomski rad, Sveučilište u Zagrebu, Edukacijsko-rehabilitacijski fakultet.

ArizonaSLHS (11 Nov 2016). Encouragin Strategies for Encouraging Your Child's Speech and Language Development, YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=rvf0KqRx1Jo

Banko, I. (2023). *Utjecaj medija na djecu predškolske dobi*, Diplomski rad, Sveučilište Jurja Dobrile u Puli, Fakultet za odgojne i obrazovne znanosti.

Baždarić, T. (2015). Obitelj pred izazovima dvojezičnosti: zablude i istina o učincima istovremene dvojezičnosti na djecu i obitelj, u: *Acta Iadertina*, 12/1, str. 1-15.

Bećirović-Karabegović, J. (2014). Planiranje odgojno-obrazovnog rada u predškolskim ustanovama na principima

integrisanog kurikuluma, u: *Podrška razvoju kvaliteta u predškolskom odgoju i obrazovanju*, str. 40–53, Sarajevo: Agencija za predškolsko, osnovno i srednje obrazovanje.

Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101. https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa

Burajić, M. i Pehlić, A. (2024). Dijaloško čitanje slikovnice u funkciji podsticanja govorno-jezičkog razvoja djece iz perspektive roditelja, u: Prasko, E. (ur.) *SaZnanje*, Zbornik radova Desetog naučno-stručnog skupa „Nauka i savremenost“, str. 49–69, Zenica: Filozofski fakultet Univerziteta u Zenici.

Creswell, J. W. (2013). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches* (3rd ed.). Los Angeles, CA: SAGE Publications.

Čengić, L., Dokić Mrša, S., Kafedžić, L., Grahovac, N., Zečević, I., Trninić, D., Sivrić, I., Krajina, S., Romčević Šukalo, J., Risojević, S. i Džaferović, A. (2021). *Smjernice o korištenju medija, informacijsko-komunikacijskih tehnologija i vremenu koje djeca provode pred ekranom*, Sarajevo: Fondacija za razvoj medija i civilnog društva „Mediacentar“ i Regulatorna agencija za komunikacije BiH.

Čudina-Obradović, M. (1996). *Igrom do čitanja*, Zagreb: Školska knjiga.

Gligorović, M., Buha, N. i Dobrota-Davidović, N. (2018). Razumevanje govora kod dece od šest do devet godina, u: *Specijalna edukacija i rehabilitacija*, Vol. 17, br. 1., str. 9-31.

Knez Radolović, J. i Renić, M. (2020). *Djeca u digitalnom okruženju, Vodič za roditelje predškolaraca*, Zagreb: Roditelji u akciji – Roda.

Kvale, S., & Brinkmann, S. (2015). *InterViews: Learning the craft of qualitative research* interviewing (3rd ed.). SAGE Publications, Thousand Oaks, CA.

Lechpammer, S. (2022). *Uvod u novinarstvo, Edukativni materijali za učenike osnovnih i srednjih škola o*

medijima i novinarstvu, Zagreb: Agencija za elektroničke medije i UNICEF.

Matić, R. (1986). *Metodika razvoja govora dece (do polaska u školu)*, (II izdanje), Beograd: IGRO „NOVA PROSVETA“ – OUR „Izdavanje i promet“.

Merriam, S. B., & Tisdell, E. J. (2016). *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation* (4th ed.). San Francisco, CA: Jossey Bass.

Ostricki, I. (2024). Dijaloško čitanje i interaktivno čitanje kao metode poticajnog zajedničkog čitanja, u: *Varaždinski učitelj – digitalni stručni časopis za odgoj i obrazovanje*, godina 7, broj 14. Dostupno na: https://hrcak.srce.hr/file/453425

Palić, I. i Omerović, M. (2023). *Bosanski jezik i komunikacija u nastavnoj praksi*, Sarajevo: Sarajevo Publishing.

Pašica, A. i Turza-Bogdan, T. (2020). O medijima i govorno-jezičkom razvoju djece s roditeljskog motrišta, u: *Hrvatski*, XVIII, br. 1–2, str. 73–92.

Patton, M. Q. (2015). *Qualitative research & evaluation methods: Integrating theory and practice* (4th ed.). Los Angeles, CA: SAGE Publications.

Pavličević-Franić, D. (2005). *Komunikacijom do gramatike: razvoj komunikacijske kompetencije u ranome razdoblju usvajanja jezika*, Zagreb: Alfa.

Pehlić, A. (2025). *Metodika razvoja* govora, Zenica: Islamski pedagoški fakultet.

Popović, T. (ur.) (1998). *Govor u predškolskoj ustanovi*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Posokhova, I. (2008). *Razvoj govora i prevencija govornih poremećaja u djece*, Zagreb: Ostvarenje.

Prebeg-Vilke, M. (1991). *Vaše dijete i jezik – materinski, drugi i strani jezik*, Zagreb: Školska knjiga.

Rinaldi, P., Pasqualetti, P., Volterra, V., & Caselli, M. C. (2021). *Gender differences in early stages of language development: Some evidence and possible explanations.* Journal of Neuroscience Research, 101(5), 643-653. https://doi.org/10.1002/jnr.24914

Salihović, N., Junuzović-Žunić, L. i Ibrahimagić, A. (2006). *Poremećaji glasa, govora i jezika*, Harfo-graf: Tuzla.

Şimşek, Z. & Işıkoğlu, N. (2015). Effects of the Dialogic and Traditional Reading Techniques on Children's Language Development, u: *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 197:754–758. Dostupno na: https://www.researchgate.net/publication/282599313_Effects_of_the_Dialogic_and_Traditional_Reading_Techniques_on_Children's_Language_Development

Starc, B., Čudina-Obradović, M., Pleša, A., Profaca, B. i Letica, M. (2004). *Osobine i psihološki uvjeti razvoja djeteta predškolske dobi*, Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.

Šipka, M. (2005). *Kultura govora*, Priručnici 5, Sarajevo: Institut za jezik.

Škarić, I. (1988). *Govorne poteškoće i njihovo otklanjanje*, Zagreb: Mladost.

Vasić, S. (1968). *Govor vašeg deteta*. Beograd: Zavod za izdavanje udžbenika Socijalističke Republike Srbije.

Velki, T., Romstein, K., Duvnjak, I., Soudil-Prokopec, J. i Škrobo, S. (2015). *Učimo zajedno, Priručnik za pomoćnike u nastavi za rad s djecom s teškoćama u razvoju*, Osijek: Osječko-baranjska županija i Fakultet za odgojne i obrazovne znanosti Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku.

Vuletić, D. (1987). *Govorni poremećaji*, Zagreb: Školska knjiga.

FACTORS OF EARLY LANGUAGE DEVELOPMENT IN CHILDREN

Delila Ramić, MA
Amina Pehlić, PhD

Abstract

The aim of this study was to explore experts' views on the factors influencing early speech and language development, with a particular focus on external influences such as the family environment, preschool settings, media exposure, and bilingualism. The research employed a qualitative design and was conducted through semi-structured interviews with three experts: a linguist, an early childhood education specialist, and a preschool teacher. The data were analyzed using thematic analysis.

Findings indicate that biological factors form the foundation of speech and language development; however, its outcomes are largely shaped by the quality of communication and interaction within the family and preschool environment. Both simultaneous and successive bilingualism do not pose a risk to speech and language development, provided that the child does not have pre-existing language difficulties and is growing up in an emotionally stable and communication-rich environment. When used appropriately – through supervision, guided interaction, and discussion – media can have a positive influence on speech and language development.

The results highlight the importance of everyday communicative situations that foster interaction, as well as the need for continuous professional development of early childhood educators in planning and implementing activities that stimulate speech and language growth.

Keywords: early speech and language development, influencing factors, family environment, preschool, media, bilingualism

Keywords: early language development, factors, family environment, kindergarten, media influence, bilingualism

DOI: 10.51728/ZRIPF202501002Z
Prethodno saopćenje
Preliminary note
Primljeno 27.03.2025.

Prof. dr. sc. Lejla Žunić
University of Sarajevo, Faculty of Science, Department of Geography
lejla.zunic@pmf.unsa.ba

TOURISM TRAVELS IN THE REFLECTION OF EUROPEAN ISLAMIC-CULTURAL DIMENSION

Abstract

Tourism is a widespread and enduring global phenomenon, driven by a variety of motives, including religion. Travel has multiple benefits, particularly in terms of an individual's spiritual progress, even when not explicitly motivated by religious purposes. The paper examines the cultural and Islamic-religion dimensions of tourist journeys while taking into account contemporary geographical and tourism science approaches as well as Islamic perspectives. A comparative analysis established the major values of tourism travels (geographic and cultural awareness, religious belief, socialization, and material advantage), with a focus on Muslims' spiritual upliftment. The paper provides strategies for planning travel while taking into account the rights of Muslim women and their ability to engage in tourism while honoring the perspectives of the Islamic community in Bosnia and Herzegovina. Demonstrative examples highlight how specific visits may produce a profound impression and enhance social cohesion or an individual's behavior.

Keywords: tourism impacts, religion perspective, culture, women's role, spiritual development.

INTRODUCTION

The Qur'an and hadiths, Islam's primary sources, both highlight the importance, modes, needs, and restrictions governing

travel. People have travelled since ancient times for a variety of purposes, including trade, science, religious pilgrimages, curiosity and leisure, a better life, and so on. Modern and massive travels are mostly related to tourism. Tourism is "a term to cover travel to places away from one's home environment undertaken principally for leisure but also for business" (Rogers, Castree, & Kitchin, 2013, in Oxford Reference). "Tourism comprises the activities of persons travelling to and staying in places outside their usual environment for not more than one consecutive year for leisure, business, and other purposes not related to the exercise of an activity remunerated from within the place visited" (OECD, EU & UNWTO, 2008, p. 36). "Tourism refers to the activity of visitors," "a visitor is a traveler taking a trip to a main destination outside his/her usual environment, for less than a year, for any main purpose (business, leisure, or other personal purpose) other than to be employed by a resident entity in the country or place visited," "travel refers to the activity of travelers," "a traveler is someone who moves between different geographic locations, for any purpose and any duration," and "the visitor is a particular type of traveler, and consequently tourism is a subset of travel" (UNWTO, 2008). As touristic trips (travels) mostly refer to travelling in free time for rest and relaxation, Muslims' touristic travel comprises visiting, resting, and staying in places other than one's regular residence, along with remembering our Lord, the Almighty Allah, and practicing Islamic religious commitments. The Muslim vacation is fulfilled only if it provides benefits: rest, relaxation, recreation, health, rehabilitation, prayerful meditation, cultural, and spiritual transformation. Numerous factors (push & pull; pathogenic & stimulating) encourage the need for recreation and escape from home. Diseases, the job, air pollution, city noise, stress, and exhaustion are all pathogenic factors. Leisure time, payment alternatives and dedicated savings, health state, educational level, and organizational structures are all examples of recreationally stimulating factors. Recreation promotes balance. A recreational place is a specialized spot where the need for rest is met. Every new place (out of residence) has its own unique charm, including natural, cultural, and ambient elements. People are oversaturated with fast-paced city life; thus, destinations with conserved nature that allow for a tranquil, healthy, and restful vacation have grown

increasingly in their importance in recent years. Every person has a psychological and physical need for rest and recreation, as well as a legal right to it, because rest is a basic human requirement for normal functioning and existence. According to Jovičić (1992), the interruption of natural, physical, biological, and physiological functioning implies the need for recreation, indicating a higher-order psychophysiological need.

LITERATURE REVIEW

The author's idea for tourism within the framework of the European Islamic cultural context originated from the necessity to emphasize their intricate geographical importance concerning Islamic principles, along with the empowerment of Muslim women to engage in leisure travel.

An investigation conducted through the Internet, particularly within the scientific database Web of Science, revealed a lack of published works on this subject.

Thus, the limited number of papers have addressed the topic of tourism and the involvement of Muslim women in travel from an Islamic viewpoint (Almuhrzi & Alsawafi, 2017; Raia et al., 2023; Nisha & Cheung, 2022; Seckiner, 2020; Oktadiana, Pearce, & Li, 2020); however, they are not related to the European cultural realm. Almuhrzi & Alsawafi (2017) investigated Muslim pilgrim travel motives beyond the Hajj season using the example of Umrah; they revealed that thankfulness to Allah is the main reason for undertaking Umrah, along with the most important daily religious practices and the perceived spiritual/religious beliefs. Raia et al. (2023) explored the features of traveling Islam and underscored the importance of mobility and transcontinental connections for the understanding of Islam in Africa. Nisha & Cheung (2022) investigated the phenomenon of female Muslim travel and their participation in tourism; their study asserted that female Muslims' perceptions and experiences of travel/tourism are majorly impacted by their religious and gendered identities. Seckiner (2020) explored the concept of travel in the Qur'an and the quality of travel freedom in Islamic law, along with the reflection of etymological origins on legal consequences. Oktadiana, Pearce, & Li (2020) investigated the content of the travel blogs of millennial female Muslim

travellers and specific Muslim-friendly requirements; they underscored the need for halal food and supporting female travel, advocating for female Muslims to involve and participate in tourism travels.

The issue of tourism and its various functions has been addressed by various authors, although only a select few are referenced in this paper (Jovičić, 1992; Galičić & Laškarin, 2016; Hussain, 2016; Žunić 2023a; Žunić, 2023b). Jovičić (1992) explored the factors, functions and forms of tourism, emphasizing the health, recreative, socio-cultural, and economic impacts of tourism travels. Galičić & Laškarin (2016) examined the cultural and educational objectives of tourism, highlighting the significance of personal spiritual and cultural growth that arises from interactions between tourists and local residents, as well as intercultural dialogue. Hussain (2016) explored various reasons as benefits from tourism travels. Žunić (2023a) identified health and healing benefits of seaside travels. Žunić, L. (2023b) presented overall impacts of tourism, underscoring various benefits of travels such as social, cultural and spiritual development, including fostering social cohesion and national pride at receptive destinations.

Within the European literature addressing the subject of tourism and the equitable involvement of women, only local studies were identified (Žunić, 2016) along with analyses from the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina (Ljevaković, 2009; 2010). Žunić (2016) explored geography of tourism emphasizing the travel' value in correlation with Islamic learning and understanding. Ljevaković (2009; 2010) explained the role of the female Muslims in tourism and their participation in organized travel based on the Islamic Law.

Furthermore, this study brings a unique contribution to the geographic-Islamic insights of tourism travels as tourist journeys from a European perspective, particularly as it utilizes the Bosnia and Herzegovina case to demonstrate the impacts of tourism and the Muslim women's participation in travel dynamics. This region is an emerging tourist destination in Southeast Europe, distinguished by its authentic Islamic cultural identity, formed by a complex history that encompasses Ottoman (15th-19th cent.) and

Austro-Hungarian (19th-20th cent.) domination, European political influences, and contemporary trends in globalization.

RESEARCH METHODOLOGY

The paper's goal is to identify the importance of travel as well as its cultural and Islamic-religious dimensions. When examining the relationship between Islamic science and tourism geography, an interdisciplinary approach was adopted. The primary sources of Islam, the Qur'an and Hadith, as well as the most recent pertinent scientific literature in the domains of geography and tourism, serve as the foundation for a comprehensive investigation of the issue of travel in relation to Islamic teachings and understandings. The research findings are supplemented with the author's own observations and illustrative examples, primarily regarding acknowledged spiritual advantages of visits to holy sites and other tourist spots. A qualitative approach was employed, incorporating the tourist observation and documentation of cultural experiences during the author's travels to predominantly Muslim countries such as Egypt, Tunisia, and Turkey, along with informal interviews with local residents in these destinations. Furthermore, semi-structured interviews were conducted with a hundred Muslims from Bosnia and Egypt who had participated in the Hajj. The case of Bosnia and Herzegovina was selected to explore the European Islamic-cultural dimension of travel, being one of the few predominantly Muslim countries in Europe (according to the Census, 2013, Muslims—Bosniaks—make up 50.1% of the total population), but also popular as the multicultural destination - “meeting of East and West” (the other half of the population consists of Serbs-Orthodox, Croats-Catholics, Jews, etc.). The country is situated in the western part of the Balkan Peninsula in Southeastern Europe, with its capital, Sarajevo, boasting an 83.8% Muslim demographic. The four centuries of Ottoman rule (15th to the 19th cent.) have profoundly influenced the region's Islamic culture, which has since undergone considerable transformation due to the complex geographical and political factors in Europe, including the considerable influence of globalization on the formation of a unique Islamic-cultural identity. The study employed a comparative analysis to ascertain the beneficial impacts of tourism, particularly

on a spiritual level. The key variables of travels—their benefits, motivational factors, travel organization, and educational-spiritual development—were compared utilizing scientific geographical and tourism literature alongside Islamic literature (Qur'an, Tafsir, and collections of hadith). When considered concurrently, the socio-cultural, economic, and ecological benefits of tourism highlight the relationship between the ideas of contemporary science and the timeless teachings of the Qur'an.

RESULTS AND DISCUSSION

Travel impacts

Physical & mental health

The development of physical health as well as the achievement of contentment and happiness is the primary benefit of travel and moving. Current medical research has shown that fast food, hard labour, and a monotonous lifestyle are detrimental for people. As a result, the human body deteriorates faster and becomes weaker. From the standpoint of tourism's health benefits, recreation is an energising activity that helps the body regain equilibrium; it improves psychological well-being in addition to physical exercise. Jovičić (1992) stated that while the health function moves recreation towards the level of medical recreation, it is still medicine for everyone. Many diverse ailments affect the modern population; in continental cities, for instance, the most common illnesses are allergies, respiratory issues, anaemia, arthritis, high blood pressure, stress, and tension. When medical therapy is not effective enough to promote healing, experts propose recuperation in other climates, seas, spas, and mountains. In order to maintain immunity and bone health, residents of colder cities at higher latitudes—such as Scandinavians—compensate for their lack of sun exposure by taking pharmaceutical supplements. „At higher latitudes, greater distance from the equator, more of the UVB radiation is absorbed by the ozone layer, thereby reducing or eliminating the cutaneous production of vitamin D3“ (Wacker & Holick, 2013, p. 65). However, a trip to the warmer parts of the Mediterranean or the Red Sea region allows for a natural stay in the

sun, which is the most effective for the human's body. Vitamin D is essential for healthy bones and is best produced by the sun. However, this does not imply exposing the skin to the sun directly, but rather wearing light-coloured clothing made of silk or cotton, as it's recommended by the Skin Cancer Foundation. „During exposure to sunlight, 7-dehydrocholesterol in the skin absorbs UVB radiation and is converted to previtamin D3, which in turn isomerises into vitamin D3“ (Wacker & Holick, 2013, p. 53). Seaside vacations contribute to improved health. Sea air supplemented with essential minerals such as magnesium, iodine, and salt is an effective natural remedy for allergies and underlying lung diseases, and it also supports a healthy immune system. „Seawater contains biogenic stimulators for the human body. Bathing, swimming, and diving provide various health benefits: essential ions and energy; improved musculature; strengthened heart and respiratory system; lowered blood pressure and glucose; relieved stress and enhanced good mood; stimulated circulation; contribution to weight loss; prevention of ulcers and malignant disorders; healing of inflammatory skin problems; improved antibacterial activity; treatment of osteoporosis and enhanced mobility; purified liver and kidneys; reduced fatigue; boosted immunity; and promotion of restful sleep“ (Žunić, 2023a, p. 307). Walking on gentle slopes soothes the nerves, strengthens the muscles, and promotes circulation and deep breathing, all of which aid in anemia repair and lung filtering while also improving physical condition and endurance. According to the National Park Service (U.S.), physical benefits of hiking include building muscles and bones, improving balance and heart health, and decreasing the risk of respiratory problems, while mental benefits related to spending quality time in the great outdoors reduce stress, calm anxiety, and lower the risk of depression. In studied papers, tourism travel can provide therapeutic recreation, which is a sort of medical treatment that can alleviate or cure various ailments and serve as a preventative measure.

Cultural and spiritual development

According to Jovičić (1992), other positive impacts of tourism travel include enhanced understanding, broadening

knowledge, increasing awareness, and developing personality. Recreation is inextricably linked to the cultural function, providing it with an overall humanity dimension. God Almighty has called humans to explore the world in multiple Qur'anic chapters and verses (Ali-Imran, 137; Al-An'am, 11; An-Nahl , 36; An-Naml, 69; Al-ʻAnkebut, 20; Ar-Rum, 42, etc.). Three basic instructions are included in these calls:

a) Travel the world to learn about the life and demise of ancient cultures and civilizations: „Similar situations came to pass before you, so travel throughout the land and see the fate of the deniers" (Ali-Imran, 137), and
b) Travel the world to become acquainted with God's power of diverse creation: „Travel throughout the land and see how He originated the creation... Surely Allah is Most Capable of everything" (Al-ʻAnkebut, 20)
c) Travel the world to achieve diversible benefits and supply yourself with what you need (food, money, wife, etc.). „He is the One Who smoothed out the earth for you, so move about in its regions and eat from His provisions" (Al-Mulk, 15). This ayat is also related to gaining „nafaqah" by changing the place. According to Peguam Syarie Faiz Adnan Associates, the word „nafaqah" connotes: "to spend for a good purpose"; "food, clothing, and accommodation"; "what is sufficient for maintaining a family with food, clothing and accommodation and their supplements"; „necessary service", etc.

As a result, travel broadens knowledge and strengthens faith because it provides an opportunity to validate Qur'anic perspectives firsthand. Travel provides a chance to learn about the lives, cultures, and customs of God's messengers (s.a.w.s.). Visiting famous sites implies our ability to connect with sacred occurrences and enhances our spirituality. In addition to Mecca and Medina, the Muslim pilgrimage sites, many other destinations around the world serve as reminders of the Qur'an word and the significant occurrences in those areas. Egypt, for example, with its vast pharaonic dynasty, exemplifies ancient civilizations' practices, beliefs, and approaches to life. The Pyramids of Giza (Cairo), one

of the world's greatest wonders, reflect the religion and authority of the ruling lass at the time. Pharaoh Amon Hoteb's tomb in the Valley of the Kings (Luxor) reminds us of the holy mission of one of God's messengers (Yusuf). Records and drawings on tombs and obelisks document what occurred in these locations during the spiritual reforms, as well as other major events in history and culture. In Egypt is Sinai Mt., where the Prophet Musa a.s. received God's revelation. The preserved body of Pharaoh Ramses II, who is referenced in the holy Qur'an for his disbelief in God punished by horrible drowning in the Red Sea, is one of the exhibits in the Cairo' museum and the proof of God's power by preserving his body through eternity. His embalmed body contains huge amounts of salt, indicating the miraculous event of the disappearance of the pharaoh and unbelievers in the deepest waters of the Red Sea: "We brought the Children of Israel across the sea. Then Pharaoh and his soldiers pursued them unjustly and oppressively. But as Pharaoh was drowning, he cried out, "I believe that there is no god except that in whom the Children of Israel believe, and I am now one of those who submit. He was told, Now you believe? But you always disobeyed and were one of the corruptors. Today We will preserve your corpse so that you may become an example for those who come after you..."(Junus, 90-92)

Conversely, the remains of the devastated cities and the homes of the Ad and Semud people, carved into the rocks, are found in Yemen and Saudi Arabia today: "Have they not received the stories of those destroyed before them: the people of Noah, 'Âd, and Thamûd, the people of Abraham, the residents of Midian, and the overturned cities of Lot?" (At-Tawbah, 70) „And the people of 'Âd and Thamûd met a similar fate, which must be clear to you Meccans from their ruins. Satan made their evil deeds appealing to them, hindering them from the Right Way, although they were capable of reasoning" (Al-'Ankabut, 38). The iconic Al-Aqsa Mosque in Jerusalem connects us to our Rasulallah Muhammad, s.a.w.s., Isra and Mi'raj's spiritual journey. In addition, Jerusalem is considered sacred for all three monotheistic religions (Islam, Christianity, and Judaism).

Figure 1. *The mummy of pharaoh Ramses II, The New Kingdom, 19th Dynasty* Source: National Museum of Egyptian Civilization, 2023

Tourism travels exposes us to a variety of geographical regions, from arid deserts to exotic locations abounding in water and a diversity of plant and animal life, serving as a constant reminder that God has the power to create anything: „All it takes, when He wills something to be, is simply to say to it: Be! And it is!" (Ya-Sin, 82). Travels teach us about the continuity of the earthly sky that is constantly above us wherever we travel and at any location on Earth, leading us to understand God's greatness and power, which encompasses everything: „To Him belongs whatever is in the heavens and whatever is on the earth. His Seat encompasses the heavens and the earth, and the preservation of both does not tire Him. For He is the Most High, the Greatest" (Al-Baqarah, 255). On tourist travels, we meet people of various races and cultures, as well as people of different races who share the same cultural or religious affiliation (e.g. global Muslims of all human races share the Islamic culture in different regions of the world): „One of His signs is that He created you from dust, then—behold!—you are human beings spreading over the earth" (Ar-Rum, 20); „And in the mountains are streaks of varying shades of white, red, and raven black; just as people are of various colors as well" (Fatir, 27-28).

The demonstrated examples highlight that Almighty Allah has immense power (the ability to do anything) and that only He, God, is the Almighty Creator, who creates from nothing and owns the universe and the hereafter! According to the Tafsir of Ibn Kesir, the proof of the Creator as the Absolute Subject can be found in His creation of the earth, the heavens, and the creatures that live on and between them. „Meeting people from other nations, races, customs, cultures, and linguistic areas is impossible without physical excursions, e.g., from Europe to Africa" (Žunić, 2016, p. 48). Thus, the Qur'an introduces us to the vital socio-cultural function of tourism travels (tourist trips), because Allah says: "O humanity! Indeed, We created you from a male and a female, and made you into peoples and tribes so that you may get to know one another" (Al-Hujurat, 13).

Reasons for travel – motivation impacts

Global tourism has a mass dimension today. According to UNWTO data (2023), there were 969 million international tourist arrivals in 2022; export revenues from tourism accounted for 1.3 trillion USD, with tourism's direct GDP of 2.5 trillion USD. Travels are happening for a variety of purposes – diverse motives, including business, health, religion, sport, culture and art, education, leisure and recreation, visiting family, relatives, and friends, returning to one's roots (visiting one's birthplace), and so on. The major reason (motive) for travel in the world is leisure and recreation (58%), albeit during COVID-19 (2019-2021), the percentage of this category declined slightly due to the rise of the VFR category in total international arrivals based on purpose of visit; thus, religion is the second most popular reason for travelling around the world (see Fig. below).

The diagram presented below (Fig. 2) indicates that religion, along with visiting friends and relatives (VFR) and health-related travel, constitutes one-third of global travel (34%). Travel driven by religious motivations saw an increase during the global COVID-19 pandemic, rising from 27% to 34%. This trend highlights the resilience of religious travel during crises and underscores the significant role of faith in challenging times. Individuals facing difficulties often enhance their spiritual connection with God through prayer for deliverance and protection, particularly at sacred sites; for instance, Mecca and Medina hold special significance for Muslims. Numerous instances exist where individuals, following severe hardships such as wars, illnesses, natural disasters, or the loss of loved ones, undergo profound spiritual transformations. A notable example from Islamic history is Ikrim ibn Abi-Jahl, who embraced Islam after surviving a violent storm while attempting to flee from Mecca to Abyssinia. His survival was attributed to his first prayer to Allah, which not only fortified his faith but also led to his conversion to Islam. This event is referenced in a verse from the Quran. „When you are touched with hardship at sea, you ˹totally˺ forget all ˹the gods˺ you ˹normally˺ invoke, except Him“ (Al-Isra, 67).

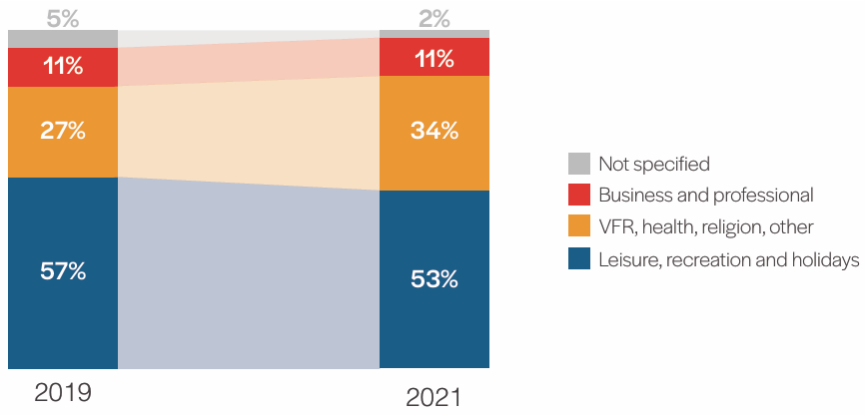


Figure 2. *Inbound tourism by purpose of visit, 2019 and 2021 (%)*
Source: World Tourism Organization, 2023

God's Messengers and their emissaries travelled to other regions for the purpose of implementing spiritual reform, establishing consensual and politic relations, and consolidating their authority. For instance, Muhammad a.s. and his followers travelled through North Africa, the Arabian Peninsula, and South Asia and established an Arab empire, where Islam has largely continued to this day. Similarly, Suleiman a.s., the king of Israel, united power with Bilqis, the queen of Sheba (Saba). Contemporary politics is also an important driver in the tourism industry since diplomats participating in tourism travel around the world for business-related purposes, etc. T. Hussain provides eleven reasons why Muslims should travel: Hajj or Umrah, the Prophet's (PBUH) practice, Muslim travel tradition, Islamic past, spirituality of travel, love for God, gathering knowledge, personal affirmation, new experiences, improving gratitude, and revitalised trust in humanity. "Anyone who has performed Hajj or Umrah knows how much psychological, mental, and spiritual stability that comes over a person upon entering this place, and this happens even to sinners and those who have strayed from God's direction" (El-Ubeydi, 2008, p. 4). Hajj and Umrah (religious tourism) involve several rites of passage and travel, such as Tawaf around the Ka'ba, walking between Safa and Marwa, and (for Hajj alone) visiting Mina, Mount Arafat, and Muzdelif. Each of these rites requires meditation and has beneficial effects from movements.

Along with the customary religious ceremonies, one of the popular sites of the Hajj is Zamzam Well, known for the healing benefits, which has made it a popular reason to visit and a recognised "souvenir," as pilgrims are delighted to return home with gifting bottles of this powerful water, for which everyone is thankful. „The Zamzam Well is one of the most visited places in Islam and considered one of the rewards of Hajj and Umrah. Zamzam water has long been regarded as one of the purest and most spiritually-healing bodies of water on earth“ (Accor Group, 2024). According to Boshra et al. (2021), Zamzam well is universal as has not been contaminated throughout history. There are many benefits of drinking Zamzam water because it's alkaline with high antioxidant activity, which gives the human body a strong immunity against viruses as they don't live in an alkaline environment. Its unique mineral content with high amounts of Ca, Mg, Na and Cl, and the average NO3 three times higher than the WHO standards, helps treat many human diseases and reduce cancerous growth. It's considered digestive soft water as it contains 366 mg of bicarbonate per liter. Due to the very specific arrangement of hydrogen and oxygen atoms, the water is magnetized with optical properties and can be used as an optical fluid. Zamzam water contains 34 different components with anticancer effects on human cancer cells, and it's also beneficial at diabetes and hypertension treatment. „Zamzam water has a rich metallic composition. It is a fluorinated (0.74±0.005 mg/L) mineral water, rich in Magnesium (42±0.09 mg/L), Calcium (93±0.09 mg/L), Sodium (210±0.08 mg/L), Lithium (0.012±0.02 mg/L) and poor in harmful and toxic Trace Metals, including Aluminium (<0.002 μg/L) and heavy metals Lead (<0.0005 μg/L), Arsenic (0.006±0.001 μg/L), Cadmium (<0.001 μg/L) and Mercury (<0.006 μg/L). It is a metabolic regulator and has antimicrobial, nephroprotective, cardioprotective and antineoplastic effects“ (Zergui, Aledeh, & Hamad, 2022, p.1).

Rasulullah a.s. considered travel as the fundamental method of acquiring knowledge. He spent the most of his life travelling in the Middle East (Saudi Arabia, Yemen, Oman, Iraq, Iran, Turkey, and Egypt in Africa), which improved his capacity to respect differences and connect with various cultures. Muslims from the old Arab (Islamic) empire are regarded as the greatest explorers

and geographers, transforming the globe through their travel-inspired teachings. For example, the writings of the renowned Moroccan travel writer Ibn Battuta have a distinct geographical significance. Muhammed ibn Ismail al-Bukhari, often known as Bukhari (Arabic: البخاري) or Imam Bukhari (810-870), is a well-known Islamic scholar from Bukhara, Uzbekistan. He is well known for his collection of hadiths, "Sahih Bukhari." Many travelled around the Islamic world (828–846) with the purpose of collecting, organizing, and authenticating the traditions. Thus he met with narrators in Egypt, Syria, Iraq, and Arabia, met with over 1000 narrators, and memorized about 600,000 hadiths (authentic and others) with a chain of narrators and degrees of authenticity, which made him the most famous Muhadith of that time. After nearly 16 years collecting hadith, he returned to Bukhara and wrote his capital work, "El Jami al Sahih" (Collection of Sahih Hadith), the compilation of 7,275 verified sayings of the Prophet Muhammad s.a.w.s. Some of the most spiritual experiences begin on a journey through mountain ranges, deserts, and seas. Nothing prevents ignorance and misunderstanding like experiences gathered at various locations on Earth beneath the open sky. In a world dominated by the media, which primarily promotes negative occurrences, it is easy to sit on one side of the world and judge those on the other. Videos, depending on the interpretation, impact the viewers impression with the belief they know people or distant places because of how the media portrays them. Travelling and sojourning in other places, on the other hand, provide us with a holistic image. Travelling allows us to realize how little we know. Travelling boosts self-confidence and independence. New experiences from throughout the world enrich the human soul. Travelling to places with a significant Islamic past brings us closer to our roots, past, and heritage. As a result, God's invitation to explore the world has identified the following functional motives to travel:

a) cultural (with purpose to meet other people, various religions, and traditions);
b) geographical (with purpose to know the earth's regions and diverse landscapes);
c) political (with purpose to implement reforms and strengthen political relations);

d) health (with purpose to seek a healing treatment in other parts of the world, e.g., Zamzam therapy in KSA);
e) spiritual (with purpose to learn, observe, and spiritualize by the recognition and confirmation of Quranic states in the field, etc.);
f) religious (with purpose to complete religious obligations, e.g., Hajj for Muslims as one of the five Islamic charts);
g) material (with purpose to create a profit and other tangible benefits).

Organization of travel

The Qur'an addresses the traveler as "Ibn Sebil" ("son of the journey"), and also Islamic jurisprudence, fiqh, refers to him as musafir. Because of everything that awaits him on the journey (challenges, adversity, anxiety, unpredictability), Almighty Allah, in His mercy, provided the traveler with some mitigating practices to utilize on the road: "Take necessary provisions for the journey" (El-Bekare 197). Many excursions are not possible without travel provisions or arrangements, which include travel fees and transportation (by train, sea, road, or air). The Qur'an advises us to recite prayers when we board any mode of passenger transport: "Glory be to the One Who has subjected these for us, for we could have never done so on our own. And surely to our Lord we will all return" (Ez-Zuhruf, 13-14).

It is mustahab (advised) to travel in groups and designate one (of the passengers) as the leader of the journey. Rasulallah, s.a.w.s., stated: "If people knew about the journey itself what I know, a rider would never set out on a journey at night alone." (Bukhari) "When the three go on a journey, let them designate one as the emir—the leader of the journey." (Abu-Davud). Abu-Huraira, r.a., narrates that a man said, "O Messenger of Allah, I want to travel, so advise me!" Rasulallah, s.a.w.s., advised him to "stick to God-fearing and recite the takbir at every saddle," and when he left, he added, "Shorten his path and make it easy for him!" All of this leads us to the conclusion that it is preferable to travel in groups rather than alone, and that it is preferable to travel with someone who is

proficient in topographic orientation and can navigate appropriately in new places. This ensures a higher level of safety, support, and well-planned organization, and a more reasonable approach to reaching the destination. Furthermore, it is recommended to use current modes of transportation to facilitate more efficient transfers (for example, today we can fly from Sarajevo to Hurghada in Egypt in just 3 hours, whereas getting to another continent a century ago required a few months).

The Prophet a.s. also stressed the necessity of sending off travelers with a prayer because starting a journey implies considerable responsibility, including unpredictable situations, and requires good health as well as provisions such as safe transportation support, among other things. How many of us pray sincerely for someone who is taking a recreational trip? Instead, envy often encourages suspiciousness, criticism, and judgement.

The spiritual aspect of travel and women's position in tourism movements

In our modern age, we are witnessing an increase in the number of Muslim people misusing their trips, changing their routines, and indulging in low passions (zinā or fornication, alcohol, narcotics) upon their arrival in Europe or other parts of the western world. The traveler must remember both his fear of God and his gratitude to Allah for allowing him to experience various parts of the globe instead of losing his right path. The Prophet emphasized the significance of being God-fearing when moving to a new place away from our home people, because God watches everything and we must preserve our Muslim religious behavior (avoiding haram and eating halal, praying five times a day, zikrullah, and so on): „Indeed, those who fear their Lord unseen will have forgiveness and great reward“ (Al-Mulk, 12). „Assuredly those who fear their Lord in secret while they are absent from people’s eyes being obedient to Him in secret such that openly before people it is all the more likely that they fear their Lord — there will be for them forgiveness and a great reward namely Paradise“ (Tafsir Al-Jalalayn). „The Reward of those Who fear their Lord unseen Allah informs of he who fears standing before his Lord, being frightened about matters between himself and Allah

when he is not in the presence of other people. So he refrains from disobedience and he performs acts of obedience when no one sees him except Allah. Allah mentions that this person will have forgiveness and a great reward. This means that his sins will be remitted and he will be rewarded abundantly. This is similar to what has been confirmed in the Two Sahih, "There are seven people whom Allah the Exalted will shade in the shade of His Throne on the Day when there will be no shade except its shade". Then he mentioned that among those people are: "A man who is tempted by a beautiful woman of high social status, but he says: `Verily, I fear Allah.' Another person from among them is a man who gives charity and he conceals it so that his left hand does not know what his right hand spent. Then He says, while informing that He is aware of the innermost conscience and secrets, "And whether you keep your talk secret or disclose it, verily, He is the All-Knower of what is in the breasts" (Al-Mulk, 13). Then Allah mentions His favor to His creation in subjugating the earth to them, and making it subservient to them. This is by His making it a stable abode and dwelling place. He placed in it mountains and caused water springs to gush forth from it. He fashioned pathways, and placed useful things in it and places fertile for the growth of fruit and vegetation. Allah says, "He it is Who has made the earth subservient to you; so walk in the paths thereof" (Al-Mulk, 15), meaning, travel wherever you wish throughout its regions and frequent its countrysides and all the areas of its domain in your various journeys to seek earnings and trade. And know that your efforts will not benefit you anything unless Allah makes matters easy for you. Allah continues to say, "and eat of His provision" (67:15). Thus, striving by using the means (to attain something) does not negate the necessity of depending upon Allah (At-Tawakkul). This is similar to what Imam Ahmad recorded from `Umar bin Al-Khattab, that he heard the Messenger of Allah say, "If you would trust in Allah as He truly should be trusted in, He would surely provide for you as He provides for the birds. They set out in the morning with empty stomachs and return in the evening with full stomachs" (At-Tirmidhi, An-Nasa'i and Ibn Majah). Manakibiha- its paths- means its outermost borders, its roads and its regions (Ibn `Abbas, Mujahid, As-Suddi and Qatadah)“ (Tafsir Ibn Kathir).

Travelling for tourism also cultivates appreciation and a desire to exalt our All-Powerful Creator. It is mustahab to perform prayers when travelling, as the Prophet, peace be upon him, said that "the prayers of a traveler are, without a doubt, accepted" (Abu-Dawud, Tirmizi). It has also been recommended to disseminate salam and visit mosques in distant locations: "Say salam among yourselves" (Muslim); "O you people! Spread the Salam" (Tirmidhi). Thus, travel is an invitation for Muslims worldwide to connect and get to know one another. The primary spiritual dimension of travel is its socio-cultural function, which incorporates religion as one of the key components in defining culture, among others (language, gastronomy, tradition, etc.), as well as education and learning, which is also God's first commandment: „Read, O Prophet, in the Name of your Lord Who created“ (Al-Alaq, 1), „and pray, “My Lord! Increase me in knowledge“ (Taha, 114), „He grants wisdom to whoever He wills. And whoever is granted wisdom is certainly blessed with a great privilege“ (Al-Baqarah, 269). Galičić and Laškarin (2016) identify a number of ways in which tourism serves a cultural and educational purpose, including: a) acquainting oneself with locals and tourists, their cultures, and customs; b) spiritual development; c) raising the overall cultural and educational status of receptive populations and tourists; and d) tourist culture and intercultural communication. „The advancement of education, ethics, and spirituality are interrelated aspects of tourism. Tourism plays a significant role in fostering specialized education, enhancing educational experiences through interactions with visitors, promoting social cohesion, and cultivating a sense of pride at both national and local levels” (Žunić, 2023b, p. 61). For the illustration, a visit to a Bedouin village may leave visitors from developed urban areas with lasting impressions: learning about a new environment and understanding how to survive in a harsh desert; fostering empathy and humanity with the desire to help the hosts (even with a tip); increased gratitude to God for our more comfortable life; raising the locals' pride as tourists from all over the world come to observe their unique way of life; and encouraging the locals to work together to make a good impression. Thus, tourism travels promote social cohesion.

Figure 3. *Bedouin village in the Arabian desert of Hurghada (Egypt)* Source: Author

„Tourism promotes both acculturation (taking on and blending features of another culture) and inculturation (knowledge of the destination)“ (Žunić, 2023b, p. 63). Visits and stays at a specific tourist destination, particularly in terms of mobility and socializing opportunities, promote firsthand contact with the physical environment, people, and culture. According to folk tales (Cultural Portal “Bosnae”), 40 Bosnian (Bosniak) people went to see Prophet Muhammad a.s., launching Islamic religious trips in the seventh century. Beginning with the Ottoman Empire in Bosnia and Herzegovina (in the 15th century), there have been regular voyages to Islamic countries around the world. Specialist stays and educational trips in Islamic studies are particularly significant, while the majority take place at international universities in Medina (KSA), Cairo (Egypt), and Kuala Lumpur (Malaysia). The Hajj trip, on the other hand, is the most popular tourist trip that is completely driven by religion and serves as a religious obligation for Muslims. It is organized from Bosnia and Herzegovina to Mecca (KSA) every year in the 12th month of the Hijri calendar (Dhu al-Hijja), which coincides with one of the two major Muslim holidays (Aid ul Adha or Qurban Bayram). It is evident in practice

that Muslims who fulfilled the Hajj obligation, particularly those who travelled to holy sites from far-off places, experienced a profound spiritual awakening and enhanced their good behavior with the goal of "preserving the completed Hajj": more considerate speech; better management of negative emotions; increased tolerance; more involvement in religious activities; greater attendance to mosques for the congregational "Salat al-Jamaat" prayer; more frequent giving of alms; etc.

Travel is for all Muslims who can afford it, including men and women. Islamic scholars hold various perspectives on the question of women's travel; however, the Islamic community in Bosnia and Herzegovina stands out in that there are no legitimate religious barriers to a journey. Certain hadiths are intended to protect the woman on her journey, not to restrict her travel opportunity. "A woman does not travel for three (days) except with a mahram" (Muslim). "The objective of prohibiting a woman from travelling alone without a mahram is to protect her from the problems she may face during the trip and to avert potential suspicions. In today's conditions, travelling and staying are reasonably safe, especially by plane. However, additional vigilance and a guarantee in terms of reputable women's society are not out of the question" (Ljevaković, E., 2009, Riyasat of Islamic Community in Bosnia and Herzegovina). „If the travelling team is virtuous and trustworthy, and the Muslim woman is steadfast in her commitment to religion and morals, we believe there is no obstacle. The basic principle that a woman should travel with a mahram was created to safeguard, not restrain a woman's freedom“ (Ljevaković, E., 2010, Riyasat of Islamic Community in Bosnia and Herzegovina). Thus, the general guidelines of the Sunnah also apply to women when they travel: traveling in virtuous company rather than alone, fearing God and being aware of His presence everywhere, utilizing modern transportation to shorten travel distances, ensuring a safe stay, fulfilling their religious obligations, and performing „ibadah“ or engaging in worship (according to Muhaimin, „'ibadat“: refers to the ordinances of divine worship or to enslave oneself to God).

CONCLUSION

Tourism travels are a global phenomenon. There are variety reasons for visiting a place, and while they are primarily motivated by a desire for rest and recreation, religion is the second most common reason for visiting. Travels, regardless of their purpose, bring multiple material and spiritual benefits to a person. Considering their recreational character, tourist trips are crucial in terms of cultural, educational, religious, and spiritual dimensions. A person learns best firsthand in the leisure environment, which is provided by vacation. On tourist trips, one learns both at the destination itself and before undertaking the tourist trip. Preparations for the journey require personal involvement in terms of educating ourselves about the destination we want to visit, whether information is gathered from tour operator agents or the Internet, etc. Learning at the destination begins with personal observations of the place, followed by visits to top sites where we primarily learn from curators and guides, as well as through interactions with the local community, among other things. The positive impacts of tourism travel (geographical and cultural awareness, religious belief, socialization, and material advantage) are highlighted in the Qur'an and Sunnah (hadiths); thus, travel is recommended to all Muslims, men and women. Ultimately, travel for tourism has a highly recognized spiritual value if conducted in the name of Allah and without promiscuous intentions. This is demonstrated by fulfilling the Quranic instructions from the verse about travel and by the many advantages that travel provides the individual (positive impacts of tourism: socio-cultural, economic, and environmental). In summary, the teachings of Islam regarding travel indicate a positive perspective, with regulations designed to accommodate both the journey and the traveler. Engaging in travel can lead to cultural and spiritual enrichment, and if one adheres to Islamic principles, it can transform into an act of worship (ibada), ultimately aiming for the profound objective of achieving happiness in this life (donia) and the hereafter (akhirah).

The paper affirms travels in the context of Islamic learning, regardless of gender, and advocates the freedom of Muslim women to engage more in tourist movements. For example, the perspective of Islamic authorities in Bosnia and Herzegovina somewhat

embodies a Europeanized approach, contrasting with the traditionally conservative views regarding travel and the status of women within the context of Islam. Consequently, this may foster positive reforms in various Islamic nations where women lack comparable support from both Islamic and governmental institutions.

The findings of the research highlight the significance of travel for the cultural and spiritual enhancement of Muslims, promoting the European-Islamic perspective on travel that encompasses the rights of Muslim women to engage in tourism, particularly when accompanied by a mahram, through organized travel or via secure transportation. Nevertheless, given the qualitative nature of the study, its limitations are tied to two primary factors: a) the absence of certain domestic or international publications regarding the significance of travel through the lens of European Islamic teachings in the WOS database, which diminishes the transparency of the work; b) while the findings reflect the concept of travel from a European-Islamic geographical viewpoint, particularly in the context of Bosnia and Herzegovina, the perspectives and attitudes of local residents were not examined through a structured survey. Consequently, future research should consider the views of the local Muslim community on this subject, with a particular emphasis on the quality of freedom for Muslim women to participate in travel, as well as societal perceptions surrounding this issue (including stereotypes and potential condemnation).

REFERENCES

Accor Group (2024). *The Many Benefits of Zamzam Water*. Zamzam Water Benefits - Hajj & Umrah Pilgrimage | AccorHotels

Almuhrzi, H.M., & Alsawafi, A.M. (2017). Muslim perspectives on spiritual and religious travel beyond Hajj: Toward understanding motivations for Umrah travel in Oman. Tourism Management Perspectives, Vol. 24, Special Issue on Spiritual Tourism, pp. 235-242. https://doi.org/10.1016/j.tmp.2017.07.016

Al-Ubejdi, H.F. (2008). *Qur'an and the Planet Earth.* Sarajevo: Bemust. Kuran-i-planeta-Zemlja.pdf

Boshra, A.Y., et al. (2021). Composition, hydrology, and health benefits of Zamzam water. *Revisa Bionatura, Vol.6, No.4.* DOI. 10.21931/RB/2021.06.04.30, 2021.06.04.30.pdf (revistabionatura.com)

Census (2013). Population Census from 2013, at: *Agency for Statistics of Bosnia and Herzegovina*. Retrieved from http://www.statistika.ba/

Cultural Portal "Bosnae" (2023). Narodna predaja o 40 Bošnjaka koji su otišli da vide poslanika Muhameda a.s *(Folk legend about 40 Bosniaks who went to see the Prophet Muhammad).* https://bosnae.info/index.php/narodna-predaja-o-40-koji-su-otisli-da-vide-poslanika-muhameda-a-s-2

En-Nevevi, J.Š. (2001). Rijadu-s-Salihin. Chapter in Book: *Ehadis Muhtare Min Rijadus-s-Salihin.* Sarajevo: The High Saudi Committee for Aid to Bosnia and Herzegovina and the "King Fahd" Cultural Center in Sarajevo. Rijadus tekst.p65 (archive.org)

Galičić, V., & Laškarin, M. (2016). *Principi i praksa turizma i hotelijerstva (Principles and practice of tourism and hospitality).* Opatija: Fakultet za menadžment u turizmu i ugostiteljstvu. https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:191:689775

Hussain, T. (2016). *11 Reasons Why Muslims Should Travel.* UK: Ilmfeed. 11 Reasons Why Muslims Should Travel - IlmFeed

Jovičić, Ž. (1992). *Fenomenology of tourism.* Belgrade: IDP Naučna knjiga. ISBN 86-23-24010. Fenomenologija turizma - Živadin Jovičić - Google Books

National Museum of Egyptian Civilization (2023). *Ramses II.* https://nmec.gov.eg/mummies-hall/ramses-ii/

Nisha, F. & Cheung, C. (2022). Locating Muslimah in the travel and tourism research. Tourism Management Perspectives, Vol.41, 100940. https://doi.org/10.1016/j.tmp.2022.100940

Muhaimin, A.G. (1995). The Ritual Practice- Ibadat. Chapter 4. in Book: *The Islamic Traditions of Cirebon.* Canberra:

The Australian National University. IBADAT: AN AMBIGUOUS CONCEPT OF RITUAL IN ISLAM (anu.edu.au)

National Park Service (2024). *Benefits of Hiking.* U.S. Department of the Interior. Benefits of Hiking - Trails & Hiking (U.S. National Park Service) (nps.gov)

OECD, EU, & UNWTO (2008). The demand perspective: concepts and definitions. Chapter 2 In Book: *Tourism Satellite Account: Recommended Methodological Framework.* https://unstats.un.org/unsd/publication/SeriesF/SeriesF_80e.pdf

Oktadiana, H., Pearce, P.L., & Li, J. (2020). Let's travel: Voices from the millennial female Muslim travellers. International Journal of Tourism Research 22(5), pp. 551-563. https://doi.org/1002/jtr.2355

Peguam Syarie Faiz Adnan Associates (2019). *Nafaqah.* NAFAQAH: THE RIGHT OF A WIFE, THE DARAR OF ITS NON-CONFERMENT, A GROUND FOR MARRIAGE DISSOLUTION & THE IMPLICATION ON A WORKING WIFE - Peguam Syarie - Sedia Membantu Anda (peguamsyariefas.com.my)

Raia, A., Ngom, F., Kaag, M., & Kossmann, M. (2023). Introduction to Travelling Islam. Islamic Africa, 14(1), pp. 1-4. https://doi.org/10.1163/21540993-20230011

Rogers, A., Castree, N., Kitchin, R. (2013). A Dictionary of Human Geography. In: *Oxford Referenc*e. UK: Oxford University Press. eISBN: 9780191758065. https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780199599868.001.0001/acref-9780199599868-e-1905

Seckiner, M.H. (2020). Analysis of the Concept of Travel (Tourism) from the Quranic Perspective in the Context of Understanding the Freedom of Travel According to Islamic Law. Journal of Sakarya University Faculty of Theology 22(42), pp. 512-538. https://doi.org/17335/sa-kaifd.775580

The Skin Cancer Foundation (2021). *Sun-Protective Clothing- A Safe, Simple Way to Keep the Rays at Bay.* Sun

Protective Clothing - The Skin Cancer Foundation, 2024

UNWTO (2008). *Glossary of tourism terms.* Glossary of tourism terms | UNWTO

UNWTO (2023). *International Tourism Highlights– The impact of COVID-19 on tourism (2020–2022).* Madrid. DOI: https://doi.org/10.18111/9789284424986

Wacker, M., & Holick, MF. (2013). Sunlight and Vitamin D: A global perspective for health. *Dermatoendocrinol, Jan 1; 5(1):* 51-108. doi: 10.4161/derm.24494, PMID: 24494042; PMCID: PMC3897598, Sunlight and Vitamin D - PMC (nih.gov)

Zergui, A., Aledeh, M., Hamad, S. (2022). Metallic profile of Zamzam water: Determination of minerals, metals and metalloids by ICP-MS. *Journal of Trace Elements and Minerals, Vol.2.* https://doi.org/10.1016/j.jtemin.2022.100031. Metallic profile of Zamzam water: Determination of minerals, metals and metalloids by ICP-MS - ScienceDirect

Žunić, L. (2016). Geography of tourism- travel and their value in correlation with Islamic learning and understanding. *Preporod (Revival), br.22/1080,* 48-49. Sarajevo: Riyasat of Islamic Coomunity in Bosnia and Herzegovina. ISSN 0351-8760. Geografija turizma - putovanja i njihova vrijednost u korelaciji sa islamskim učenjem i shvatanjem (preporod.com)

Žunić, L. (2023a). The Key Factors in Sea Tourism Planning in Terms of Seawater Attractiveness for Humans' Health and Comfort. *AD ALTA- Journal of Interdisciplinary Research, vol.13(2),* 306-312. Magnanimitas Assn., Czech. DOI: 10.33543/1302

Žunić, L. (2023b). *Tourism Impacts.* Sarajevo: Faculty of Science, University of Sarajevo. ISBN 978-9926-453-62-6. Žunić Lejla, Impakti turizma, Naučna monografija, Sarajevo, 2023. – Prirodno-matematički fakultet (unsa.ba)

Ljevaković, E. (2009). Putovanje žene bez mahrema (The journey of a woman without a mahram). Sarajevo: *Riyasat of*

Islamic Coomunity in Bosnia and Herzegovina. Putovanje žene bez mahrema (islamskazajednica.ba)

Ljevaković, E. (2010): Žena i putovanje bez mahrema (Woman and travel without mahram). Sarajevo: *Riyasat of Islamic Coomunity in Bosnia and Herzegovina.* Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini - Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini

tefsir.ba Onima koji se Gospodara svoga boje i kad ih niko ne vidi - oprost i nagrada velika

https://bs.wikipedia.org/wiki/Buharija

https://sunnah.com/tirmidhi:2485

Surah Yunus - 1-109 - Quran.com

Surah At-Tawbah - 1-129 - Quran.com

Surah Al-'Ankabut - 1-69 - Quran.com

Surah Ya-Sin - 1-83 - Quran.com

Surah Al-Baqarah - 1-286 - Quran.com

Surah Ar-Rum - 1-60 - Quran.com

Surah Fatir - 1-45 - Quran.com

Surah Al-Hujurat - 1-18 - Quran.com

Surah Ali 'Imran - 1-200 - Quran.com

Surah Al-Mulk - 1-30 - Quran.com

Surah Al-'Ankabut - 1-69 - Quran.com

Surah Az-Zukhruf - 1-89 - Quran.com

Surah Al-'Alaq - 1-19 - Quran.com

Surah Taha - 1-135 - Quran.com

Surah Mulk ayat 12 Tafsir Ibn Kathir | Indeed, those who fear their Lord unseen (surahquran.com)

TURISTIČKA PUTOVANJA U REFLEKSIJI EVROPSKE ISLAMSKO-KULTURNE DIMENZIJE

Prof. dr. sc. Lejla Žunić

Sažetak

Turizam predstavlja rasprostranjen i dugotrajan globalni fenomen, potaknut različitim motivima, među kojima posebno mjesto zauzima religija. Putovanja donose višestruke koristi, naročito u pogledu duhovnog razvoja pojedinca, čak i onda kada nisu izričito motivirana religijskim pobudama. Ovaj rad razmatra kulturnu i islamsko-religijsku dimenziju turističkih putovanja, oslanjajući se na savremene geografske i turizmološke teorijske pristupe, kao i na relevantne islamske perspektive. Komparativna analiza identifikuje ključne vrijednosti turističkih putovanja (geografska i kulturna osviještenost, religijsko uvjerenje, socijalizacija i materijalne koristi), s posebnim naglaskom na duhovno uzdizanje muslimana. Rad također pruža prijedloge za planiranje putovanja uz uvažavanje prava muslimanki i njihovog punopravnog učešća u turističkim aktivnostima, u skladu sa stavovima Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. Ilustrativni primjeri pokazuju kako određene posjete mogu ostaviti dubok lični dojam te doprinijeti jačanju društvene kohezije ili pozitivnim promjenama u individualnom ponašanju.

Ključne riječi: utjecaji turizma; religijska perspektiva; kultura; uloga žena; duhovni razvoj.

DOI: 10.51728/ZRIPF202501003H
Pregledni naučni rad
Review article
Primljeno 18.04.2025.

Prof. dr. sc. Ajdin Huseinspahić
Pravni fakultet Univerziteta u Zenici
ajdinhuseinspahic@unze.ba

UPITNOST POSTOJANJA BISKUPIJE U SREDNJOVJEKOVNOJ DRŽAVI BOSNI

Sažetak

Na meti velikih seoba naroda od IV do VII vijeka našla se i današnja teritorija Bosne i Hercegovine na koju su se doselili Slaveni. Došavši u novu zemlju Južni Slaveni su zatekli starosjedilačko stanovništvo koje je, između ostalog, već imalo vrlo šarolik vjerski život. Zapravo, Južni Slaveni su zatekli određen vjerski dualizam pošto je to period razvoja kasnoantičkog kršćanstva, koje se nalazilo u fazi postepenog potiskivanja ilirskih politeističkih kultova mahom naslijeđenih odnosno preuzetih još iz perioda predkršćanskog antičkog Rima. Taj hronološki pregled razvoja vjerskih prilika u Bosni nakon VI vijeka, a koji ćemo dati u nastavku, bi trebao polučiti kvalitetnim osnovama za razumijevanje ispreplitanja različitih vjerskih učenja na području Bosne koje su tu postojale i djelovale u specifičnoj simbiozi i koegzistentnosti, ali ne i ljubavi, kao malo gdje u Evropi tog perioda, koju je karakterisala vjerska isključivost.

U radu ćemo dati pregled razvoja vjerskog života na području Bosne i Huma, a oko kojeg postoje oprečna gledanja. Ključna razlika tih gledanja je u tome što prva grupa autora smatra da je postojala Bosanska biskupija, dok je Crkva bosanska dominirala tek jedan vijek, dok druga grupa autora polazi od toga da je Crkva bosanska jedina vjerska organizacija koje je postojala u Bosni, i to sve do pada Bosne pod osmansku upravu, nakon čega, samo zahvaljujući osmanskom millet sistemu, koegzistiraju

Bošnjani krstjanske, tj. manihejske vjere, Bošnjani katoličke vjere, Bošnjani pravoslavne vjere i Bošnjani islamske vjere.

Ključne riječi: vjera, Bošnjani, srednjovjekovna Bosna, historija religije, Crkva bosanska, katoličanstvo, pravoslavlje, hereza.

UVOD

Društveno-političke prilike u srednjovjekovnoj državi Bosni su bile utoliko kompleksne i specifične koliko je bila specifična i složena njena vjerska orijentacija i organizacija. Poznato je da skoro sve evropske srednjovjekovne države podrazumijevaju i jaku unutrašnju vjersku organizaciju, a koja je najčešće svoj legitimitet crpila iz Rima. Svi oblici organizacije vjerskih institucija u srednjovjekovnim evropskim državama, kontra Svete Stolice, bivali su od strane Rimske kurije proglašeni za heretičke, a samim tim i neprijateljske, čime su te države odnosno vjerski pokreti unutar njih proglašavni legitimnom vojnom metom križarskih pohoda.

U srednjovjekovnoj državi Bosni se vjerske prilike sa jačanjem države i njene samostalnosti i samosvojnosti itekako usložnjavaju. Da bi Rimska kurija Bosnu potčinila sebi i sebi odanim vazalima, poput ugarskog kralja, neumorno i kontinuirano je radila na tome da u Bosni osnuje Bosansku biskupiju, odnosno da preko ustoličenja bosanskog biskupa ovlada društveno-političkim procesima u srednjovjekovnoj državi Bosni. S druge strane, takvim nastojanjima rimskih papa suprotstaviljali su se bosanski banovi i kraljevi, odnosno bosanske velmože, dobri Bošnjani, koji su željeli da vladaju svojom zemljom, te da ne budu bilo čiji vazali. Potčinjavanje papi značilo je i potčinjavanje ugarskoj kruni, a što je narušavalo bosansku državnost. To Bošnjani nikako nisu željeli pa su se na razne načine dovijali ne bi li što lukavije izigrali papinu namjeru da uspostavi Bosansku biskupiju sa sjedištem u Bosni. Da bi uspjeli sačuvati svoju autonomiju velmože i vladari u srednjovjekovonoj Bosni su poduzimali aktivnosti na jačanju vlastite crkvene organizacije, a što je podrazumijevalo sabotiranje bilo kakvih ozbiljnijih aktivnosti na polju uspostave Bosanske biskupije sa sjedištem u Bosni. Stoga za Bosansku biskupiju možemo kazati da je postojala, po svemu sudeći, samo na papiru.

Imajući u vidu sve navedeno u radu ćemo komparirati rezultate historijskih istraživanja na temu vjerskih prilika u Bosni tokom srednjovjekovlja dajući pregled etapnog razvoja istih, te ukazujući na oprečne stavove autora po pitanju društvenog/pravnog statusa katoličke crkve, odnosno Bosanske biskupije, u Bosni u naznačenom periodu. Istražujući pravno-politički status Bosanske biskupije kroz navedeni rad, mi zapravo tragamo za definiranjem statusa Rimokatoličke crkve u srednjovjekovnoj Bosni, kao i odnosom Rimokatoličke crkve i Crkve bosanske prema bosanskoj vlasteli i vladarima i obrnuto. Posebno ćemo prikazati status Crkve bosanske i njen uticaj na društveno-političke prilike u Bosni u odnosu na uticaj koji je imala Rimokatolička cvrkva.

1. Vjerske prilike na prostoru Bosne u vrijeme seoba naroda

Da bi stekli što objektivniju sliku o vjerskim prilikama u Bosni i (ne)uspješnim pokušajima etabliranja Bosanske biskupije na njenom području neophodno je ukazati na vjerske prilike koje su u Bosni postojale u vrijeme seoba naroda.

Na prostoru kojim su ovladali doseljenički slavenski elementi zbrisana je i rimskom patrijarhatu podložna crkvena organizacija u dijecezi Ilirik (centri: Salona i Akvileja) i prefekturi Ilirik (centri: Justinijana Prima i Solun) te carigradskom patrijarhatu podložna crkvena organizacija u osvojenom dijelu Trakije. Ujedno, uveliko iščezava i kršćanski identitet pokrštenog dijela predslavenske populacije. Na prostoru koji su osvojili Slaveni kršćanske oaze, prepuštene same sebi, s vremenom su uglavnom politeizirane, bilo pod slavenskim bilo pod utjecajem nekršćanskog autohtonog življa (Kont, 1989:96.). Krajnji rezultat bio je taj da je na prostoru od Alpa do Peloponeza kršćanstvo, koje je u tim krajevima cvalo još od IV vijeka, odjednom krenulo silaznom putanjom. Nestala su i brojna biskupijska sjedišta, dok je cijeli taj teritoriji postao nekršćanski i za Crkvu misijski kraj (Šenjek, 1993:42). U svakom slučaju, urušavanjem crkvene organizacije i kršćanskog identiteta otklonjena je mogućnost da Crkva na zauzetim prostorima, te preostali kršćani budu kristijanizatori novopridošlog slavenskog stanovništva. Time je pak onemogućeno da i nekadašnja linija razdvajanja između rimskog i carigradskog patrijarhata na prostoru

jugoistočne Evrope utiče na podvajanje slavenskih doseljenika (Mrduljaš, 2007:49).

Slaveni sa Labe i Odre su se žestoko odupirali pokrštavanju, a koje im je bilo nametano od strane Nijemaca, tako da je primanje nove vjere preko njemačkog sveštenstva ugrožavalo njihovu državnu samostalnost. Graničeći sa Nijemcima, razbijeni na sitne, međusobno zavađene, dijelove, bojali su se Nijemaca koji su, koristeći njihovu rascjepkanost polahko, ali sigurno širili ne samo duhovni uticaj nad njima nego i svjetovnu vlast. Otpor tih Slavena je trajao 300 godina i bio je praćen slavenskim laviranjima, gdje su Slaveni čak primali, čak odbacivali kršćanstvo (Brückner, 1937:53).

Još je car Porfirogenet kako u djelu *De administrando imperio,* ali i u *Vita Basilii,* pisao da je prihvatanje bizatske vlasti od strane južnoslavenskih plemena bilo praćeno pokrštavanjem. U navedenim djelima Porfirogenet navodi da su se za perioda vladavine Mihajla II, osnivača amorijske dinastije, državni poslovi slabo razvijali, tako da je država bila dovedena do ruba propadanja. Caru Bizantinaca prestala su se tako pokoravati južnoslavenska plemena, postavši „samostalni, pokoravajući se isključivo svojim arhontima“, što je podrazumijevalo otpadanje od kršćanstva. Međutim, u vremenu vladavine Razilija, obavijestivši se o „pravičnosti, dobroti i hrabrosti“ bizantskog cara poslaše mu izaslanike „da se vrate u pokornost prema romejskoj vlasti“, „oni koji od same vjere otpadoše i posve odstupiše od svetog krštenja zatraže da se i oni svrstaju pod čovjekoljubivi jaram romejske vlasti i njihovog vrhovnog pastira“. (Hadžijahić, 1990:113-114).

O stanovništvu koje je zatečeno prilikom dolaska Slavena na područje današnje Bosne i Hercegovine govori i Porfirogenet u svome djelu *De administrando imperio* nazivajući ih Romanima, dok ih *Ljetopis zagorske sklavinije* označava kao „krstjane koji latinski govorahu.“ Dok Porfirogenet kad govori o Romanima pred sobom ima Romane u Primorju, pisac Ljetopisa piše o Romanima u unutrašnjosti. Anonim u XXX poglavlju spisa *De administrando imperio* kohabitaciju slavensko-romanskih odnosa pripisuje u zasluge caru Baziliju (867.-886.) koji je naredio da sva davanja koja su Romani do tada plaćali Bizantu ubuduće plaćaju Slavenima, te da s njima žive u miru (Hadžijahić, 2004:115). Istovremeno je, za vrijeme slavenskog vladara Satimira, koji „poče

ljubiti krstjane i ne da jih progoniti“, došlo do pomirenja Slavena i kršćana „koji latinski govorahu“, u unutrašnjosti Dalmacije. Slaveni u unutrašnjosti su počeli primati kršćanstvo u tom periodu što ih je posebno udaljilo od Romana, koje *Ljetopis zagorske sklavinije* dosljedno naziva „krstjanima.“ Nakon cara Bazilija, odnosno kralja Satimira, a prije Duvanjskog sabora, uspostavljen je određen oblik suživota između Slavena i Romana u unutrašnjosti gdje je prestalo proganjanje Romana. Ljetopis zagorske sklavinije svjedoči da je dio stanovnika „zagorske sklavinije“ pripadao *romanskom etničkom konglomeratu* opisujući teškoće koje su „krstjani“ doživljavali za vrijeme pojedinih paganskih kraljeva „zagorske sklavinije“. O sudbini starog romanskog stanovništva nakon pokrštavanja slavenskih susjeda Ljetopis ne donosi nikakve podatke. Pokrštavanje je bilo glavni činilac povezivanja došljaka i starosjedilaca. M. Hadžijahić navodi da su sve do pokrštavanja među Slavenima vladali odnosi neprijateljstva. Antropološke analize kostura iz IX vijeka s nalazišta Čipuljići kod Bugojna, Vinča kod Beograda, Radolišće i Sveti Erazmo pored Ohridskog jezera pokazuju da nije bilo miješanja slavenskog i dinarskog stanovništva, što znači da su postojale čvrste ženidbene granice među njima dugo nakon doseljavanja Slavena. Obzirom na vrlo jake ćirilometodske tradicije u Bosni i Humu, na koje se nastavlja Crkva bosanska, Bosna i Hum su se u dalmatinskim gradovima nazivali „gotskom zemljom“, pošto su Goti za Dalmatince bili oni koji se u crkvi koriste svojim barbarskim jezikom i pismom, a kao što je poznato rimska crkva se često protivila slavenskoj liturgiji pobijajući „nauk Metodov“, „kojega nema u svetim knjigama“, a „ni Metoda ne nalazimo među svetim piscima“. Poznato je da su na splitskom sinodu 1060. godine latinski prelati tvrdili da je glagoljicu, koju su nazivali „gotskim pismenima“, pronašao neki „Metod, heretik koji je mnogo toga lažnog napisao na slavenskom jeziku protiv pravila vjere, zbog čega je po sudu Božijem bio kažnjen iznenadnom smrću“. Nakon nestanka Gota s povijense pozornice taj naziv je korišten za označavanje heretika kakvim su smatrani oni koji se služe crkvenim knjigama na narodnom jeziku (Hadžijahić, 2004:119).

2. Periodizacija razvoja vjerskih prilika na tlu Bosne i Hercegovine nakon seoba naroda

Prvi period razvoja vjerskog života na području današnje Bosne i Hercegovine možemo smjestiti u vremenski raspon od naseljavanja Slavena, što je dovelo do potpune destrukcije ionako već uništene vjerske prakse na tlu današnje Bosne i Hercegovine, pa do vremena pukog „formalno-pravnog“ (op.a.) „formiranja“ Bosanske biskupije. O kojem brojčanom omjeru je riječ kad je u pitanju doseljeno stanovništvo u odnosu na ljude koje su tu zatekli, teško je govoriti, tako da je nezahvalno i precizirati u kojoj mjeri je dominirala pristigla „paganska politeistička religija“ Slavena prema postojećem kasnoantičkom kršćanstvu (Zilić, *et.al*., 2023:196).

Drugom fazom možemo označiti period povlačenja „paganstva“ pred kršćanstvom usljed čega formalno-pravno biva formirana *ecclesie Bosnensis* ili Bosanska biskupija, pod patronatom Rimske crkve, a čiji datum formiranja je teško utvrditi, iako je taj proces bio povezan sa širokom misijom širenja kršćanstva među slavenskim narodima, koju su predvodili braća Ćirilo i Metodije. Ova faza razvoja vjerskih prilika u Bosni je okončana polovinom XIII vijeka, kad je odlukom Rimske kurije formalno-pravno sjedište „Bosanske biskupije“ premješteno izvan granica Banovine Bosne, čime je ona postala dijelom ugarske crkvene organizacije, tako da je, osim imena, izgubila svaku vezu sa matičnom zemljom Bosnom, gdje je bila i osnovana. Posljednjih godina druge faze razvoja vjerskih prilika u Bosni dominiraju dominikanci. Inače, sačuvani izvori svjedoče o formalno-pravnom formiranju Bosanske biskupije u periodu između XI i XII vijeka. Paralelno sa postojanjem ove biskupije, u Banovini Bosni je egzistirao samostalni red krstjana. (Zilić, *et.al*., 2023:196).

Treća faza vjerskog razvoja u Bosni traje od polovine XIII vijeka do polovine XIV vijeka, znači punih 100 godina, a obilježena je formiranjem Crkve bosanske, kao specifične i jedine postojeće crkvene organizacije na tlu Bosne (Zilić, *et.al*., 2023:197). Navedeno formiranje Crkve bosanske bi zapravo mogli razumijevati kao njeno odlučno i odvažno zauzimanje pozicije političkog faktora u srednjovjekovnoj državi Bosni, sa jačom i strožijom crkvenom organizacijom.

Četvrta faza počinje s dolaskom, odnosno formalnim organiziranjem franjevačkog reda u Bosni 1340. godine, kad je formirana franjevačka vikarija. Franjevcima je dozvoljeno nesmetano djelovanje u Banovini/Kraljevini Bosni, a na polju propovijedanja kršćanstva među stanovništvom, no njihovo djelovanje nije davalo značajnijih rezultata, sve dok se bosanski kraljevi, usljed sve većih prijetnji od strane Osmanlija, nisu okrenuli prema Rimu kao glavnom savezniku u pokušaju spašavanja Kraljevine Bosne. U ovom periodu, a sa sve jačim i bržim širenjem teritorija Banovine Bosne na jug i istok, odnosno na područja kojima su ranije vladali raški kraljevi iz dinastije Nemanjića, u sastav Bosne ulaze i prostori na kojima je dominiralo pravoslavlje, a koje je nakon priključenja Huma Bosni ostalo bez crkvene organizacije. Naime, na tom prostoru nije bilo tragova prisustva bilo kakvih oblika organizacije Srpske pravoslavne crkve (Zilić, *et.al*., 2023:196). U takvim okolnostima pravoslavno stanovništvo se sa područja Huma moglo povući duboko u Rašku, pod patronat Srpske pravoslavne crkve ili se ostavljeno bez crkvene organizacije asimiliralo. Tako su priključenjem Huma Bosni, Humljani asimilirani u Bošnjane, a koji su u srednjovjekovnoj Bosni bili nosioci plemenskog i teritorijalnog ili zemaljskog imena Bosne i Bosanaca ili Bošnjana (Imamović, 2001:67). U Povelji koju je izdao bosanski ban Stjepan II Kotromanić 15. augusta 1332. godine regulišući pitanje eventualnih sporova između Bošnjana i Dubrovčana, na jedanaest mijesta je spomenuto ime *Bošnjanin* što potvrđuje posebnost naroda srednjovjekovne države Bosne (Nakaš, *et.al*., 2018:79-80).

Peta faza u razvoju vjerskih prilika u Bosni započela je konverzijom kralja Tomaša na katoličanstvo 1445. godine, kad je franjevačka akcija preuzela dominaciju od Crkve bosanske, kako na dvoru vladara tako i na dvorovima bosanskih velmoža. Znači, nakon opadanja dominacije Crkve bosanske, vjerski primat u Bosni nije preuzela bilo kakva Bosanska biskupija, nego franjevački redovnici, kao misionari, kakvih je bilo i ranije. Devet godina prije, tačnije 25. januara 1436. godine bosanski kralj je izdao povelju u korist bosanskih franjevaca. Tim je dokumentom primio sve franjevce i sve samostane Bosanske vikarije u Bosanskom kraljevstvu u svoju zaštitu, posebno u svojim zemljama i posjedima, davši im slobodu da šire u Bosni katoličku vjeru, te da

krste i obraćaju stanovnike bez obzira na spol i životnu dob (Filipović, 2019:327). Taj akt kralja Tvrtka II (404.–1409. i 1421.–1443.) je i zvanično označio početak suzbijanja djelovanja Crkve bosanske kao i progona bosanskih krstjana. Ovaj proces je kulminirao 1459. godine političkim pristiskom na Bosnu i kralja Tomaša (1443.-1461.), nakon pada Smedereva, kad je donesena odluka o zabrani rada i djelovanja Crkve bosanske. Nakon toga intenzivirana je izgradnja katoličkih crkava u Bosni, a što naglo prestaje 1463. godine, kad je Kraljevina Bosna postala žrtvom osmanskih osvajanja (Zilić, *et.al*., 2023:197).

Sa Osmanlijama je tako došlo i do širenja islama u Bosni, iako su tragovi prisustva islama uočljivi još daleko prije dolaska Osmanlija i njihovog rušenja Kraljevine Bosne. Tome u prilog ide činjenica o pojavi vjerskih misionara koji su širili islam na Balkanu prije dolaska Osmanlija i osvajanja Kraljevine Bosne. Inače, islamsko misionarstvo na Balkanu se vezuje za ime Sarija Saltuka. Obrađujući njegovo djelovanje, povijest islama na jugoistoku Evrope možemo podijeliti na tri perioda: a) period do sredine XIII stoljeća, b) drugi period se naslanja na prvi, a karakterizira ga početak Sari Saltukova misionarstva i traje sve negdje do prodora Osmanlija, c) treći period bi bio od dolaska Osmanlija pa sve do danas (M. T. Okić, 2004:165). Sari Saltuk je bio ugledna ličnost i junak drugoga perioda povijesti islama na jugoistoku Evrope. Historijski je dokazano da je sa nekim turskim nomadskim plemenima došao u Evropu 622. hidžretske godine, odnosno 1263. godine (Lokman, 1854).[53] Pored toga, značajnu ulogu u širenju islama na područijima zapadnog Balkana su još prije Saltuka-misionara imali trgovci, ali i muslimani u ugarskim vojnim snagama. Zanimljivo je i intrigantno zapažanje o muslimansko-hazarskom plemenu Kalisija-Ismailita koji su se naselili u Slavoniji, Srijemu, te u bosanskim oblastima Usore i Soli. U borbama protiv Bizanta (1150.-1154.) u kojima je učestvovao i bosanski ban Borić (1154.-1164.), kao ugarski saveznik – *simahos*, a ne kao vazal, sa sobom je vodio i grupu muslimana Kalisija, koji su došli na područje sjeveroistočne Bosne. Da su Kalisije služili u vojsci ugarskih kraljeva, svjedoči i Zlatna bula ugarskog kralja Andrije II iz 1222. godine, kojom se iz ugarske državne službe,

[53] *Kad Sari Saltuk stiže u Rumeliju-Bijaše to 662. godina*

pored Hebreja, otpuštaju i muslimani što je dovoljan pokazatelj da su bili zastupljeni i u drugim porama društvenog života tadašnje Ugarske (Medanhodžić/Haznadarević, 2023:99-100).

2.1. *Etapna pojava kršćanstva na prostorima srednjovjekovne Bosne*

Iz navedenih vjerskih prilika, posebno onih u prvoj fazi kad dolazi do potiskivanja kasnoantičkog kršćanstva, te u drugoj fazi kad se kršćanstvo vraća u Bosnu kroz *ecclesie Bosnensis* uočavamo dva misijska vala širenja kršćanstva na evropskom potkontinentu. To znači da je slabiji ili jači intenzitet prisustva kršćanstva u srednjovjekovnoj Bosni povezan sa djelovanjima kršćanskih misionara i redovnika, a nikako stabilne, organizirane i čvrste crkvene organizacije poput Bosanske biskupije koja je po svemu sudeći postojala smo na papiru i u planovima rimskih papa.

Prvi val širenja kršćanstva na evropskom potkontinentu je bio onaj starokršćanski koji se odvijao i ranije, ali je tek sa Milanskim ediktom iz 313. godine i državnom podrškom koju mu je pružio car Konstantin sa suvladarem Licinijem, postalo sveprisutno i nezaustavljivo. Drugi val širenja kršćanstva predstavlja spomenuta misija braće Ćirila i Metodija, Bizantinaca iz Soluna, koji su na poziv vladara Velike Moravske, kneza Rastislava 862. godine, a koji je želio da preduhitri dolazak franačkih misionara na njegov teritoriji, od strane bizantskog cara Mihajla III poslani da šire kršćanstvo na domaćem slavenskom jeziku. Da bi taj zadatak ispunili morali su sastaviti Slavenima razumljivo pismo na koje su kanili prevesti liturgijske knjige (Lovrenović, 2006:608).[54] Međutim, kad je njihova misija u Moravskoj Kneževini doživjele neslavni kraj 867. godine, Konstantin (Ćiril) i Metodije su krenuli nazad u Bizant preko mora, te su se zatekli u Veneciji, gdje su se upustili u intenzivne rasprave sa zapadnim biskupima po pitanju liturgijskog jezika, pošto je tad bilo jako rasprostrenjeno mišljenje, ali ne i zvanična dogma, da je Sveto pismo dopušteno pisati i

[54] U temelju sukoba, na relaciji „pagani-kršćani“, a posebno od misije slavenskih apostola sv. Ćirila i Metoda, stajale su dvije međusobno povezane teme: liturgijska jedinstvenost i crkveni autoritet. Ustrajavanje na ovom političkom kanonu na jednoj i njegovo povremeno dovođenje u pitanje na drugoj strani odredilo je povijest srednjovjekovne Europe.

propovijedati na jednom od tri „sveta jezika“, i to: latinskom, grčkom i hebrejskom. Ovakvim stavovima se žestoko opirao Ćirilo zagovarajući pravo svakog naroda da Boga veliča na svome jeziku i pismu. Kako među biskupima nisu naišli na razumijevanje braća su otišla do rimskog pape Hadrijana II kojeg su upoznali sa službom na slavenskom jeziku. Tako je papa blagosiljao crkvene knjige na slavenskom jeziku, što je značilo da je odobrio i liturgiju na slavenskom jeziku. Međutim, već sljedeći papa Ivan VIII je najprije u dva navrata osudio slavensku liturgiju, da bi je kasnije i on zaštitio. Nakon njega za papu je došao Stjepan V koji je zvanično anatemizirao Ćirila i Metodija. Zajedno sa braćom iz Rima je protjeran i njihov zaštitnik, savjetnik bivšeg pape i jedan od najučenijih ljudi na zapadu, Anastazije Bibliotekar (Zilić, *et.al*., 2023:199).

Glavna posljedica širenja kršćanstva, prema nekim istraživačima, je uspostava Bosanske biskupije, koja je jurisdikcijski pripadala zapadnom kršćanstvu, ali koja je zbog geografske izoliranosti zadržala slavensku liturgiju i domaće ćiriličko pismo, koje će se na ovom prostoru početi razvijati u zasebnu redakciju, poznatu iz povelja, pisama i evanđelja kasnijeg vremena (Nakaš, 2012:161-180). Nadležnost nad Bosanskom biskupijom, koja je, prema tim istraživačima, postojala, mada detalja o njenoj organizaciji, biskupima i sl. nemamo, često se mijenjala između Splitske i Dubrovačke nadbiskupije, dok podatke o jurisdikciji Barske nadbiskupije možemo smatrati falsifikatom (Zilić, *et.al*., 2023:200). Povezanost Bosanske biskupije i Banovine Bosne sa Rimskom crkvom su izgleda prekinute nakon posljednjeg čina širenja Bizantskog carstva prema zapadu, u vrijeme vladavine Manojla Komnena, koji je umro 1180. godine. Zbog toga je papi Aleksandru III, nakon careve smrti i povlačenja bizantske dominacije s područja Bosne trebalo priznanje njegove jurisdikcije nad Bosnom, a kojom je tad vladao Kulin ban (1180.-1204.). Iz tog razloga papa je poslao svoga legata Teobalda u Bosnu (Nakaš, *et.al*., 2018:31; Imamović, 2001:67).[55]

[55] „Ban Kulin spominje se prvi put odmah nakon smrti bizantskog cara Manuela Komnena (1143–1180), u kontekstu već ustaljenog vladara. Papski legat Teobald uputio mu je 1180. pismo u kojem ga je nazvao plemenitim i moćnim mužem i titulirao ga kao velikog bana Bosne. Legat je zatražio pošiljku dvaju sluga i kože

Ukoliko bi govorili o trećoj fazi širenja kršćanstva u Bosni, prije bi mogli konstatovati da se radi o katolizaciji, jer nakon što je ugarskim zahtjevom, a papinskom dozvolom Bosanska biskupija, najprije podvrgnuta Kaločkoj nadbiskupiji, prebačena je izvan granica Banovine Bosne u Đakovo, unutar okvira Ugarske kraljevine. Tako je došlo do prekidanja svakog oblika institucionalne povezanosti između Bosne i Rimske crkve (mada je otvoreno pitanje da li je uopšte postojala institucionalna povezanost između Banovine Bosne i Rimokatoličke crkve preko Bosanske biskupije op.a.). To je primjer bez presedana u srednjovjekovnoj Evropi. Bosanski biskupi nisu imali bilo kakvu relevantnost za vjerske prilike u bosanskoj srednjovjekovnoj državi (Zilić, *et.al*., 2023:201).

U godinama koje su uslijedile, odnosno u periodu između 1270.-1280. godine u Banovini Bosni je jasno i nedvosmisleno etablirana Crkva bosanska koja je hrabro i odlučno potisnula nametljivu i neetabliranu Bosansku biskupiju koja je, očigledno je to, postojala samo na papiru kao papina, samo željena, a nikada ostvarena, funkcionalna crkvena organizacija u Bosni. Bez obzira, bila ona heretička ili pravovjerna, dualistička ili šizmatička, Crkva bosanska je pripadala kršćanskom svijetu, ali ne onom rimokatoličkom niti istočno-pravoslavnom. Shodno tome, proces dolaska franjevaca u XIV vijeku možemo smatrati procesom rekatolizacije. Inače, kao proces dolaska franjevaca u Bosnu određeni autori uzimaju 1291. godinu kad je tadašnji vladar Mačvanske Banovine, srpski kralj Dragutin pozvao papu da u Bosnu, čiju je državnost u periodu nakon 1235. uzurpirali ugarski kraljevi, pošalje franjevce (Imamović, 2001:68). Dvojica franjevaca koji se često vežu za raškog kralja Dragutina, odnosno za njegov poziv rimskoj kuriji 1291. godine da franjevce pošalju u Bosnu, prema nalazima N. Kalić nisu tačni. Zapravo franjevci su

od kuna za spas duše i kao simbolički znak vraćanja pod okrilje rimskog pape. Političke prilike u regiji značajno su se promijenile. Vlast u Bizantu prigrabio je carev rođak Andronik Komnen, dok je u prijestolnici nastalo rastrojstvo. Okupili su se protivnici Carstva: Srbi, Mađari i Normani iz južne Italije, koji su 1182/83. prodrli do Sofije.“ Adis Zilić, „Politički odnosi s Bizantom, Ugarskom, papstvom, Srbijom i Dubrovnikom“,
Vidjeti: *https://stav.ba/vijest/zilic-politicki-odnosi-s-bizantom-ugarskom-papstvom-srbijom-i-dubrovnikom/25992* (15.05.2024.)

poslani u državu Rašku, a ne u Bosnu. Ona smatra da J. Šidak iznenađuje svojom tvrdnjom da je franjevačka inkvizitorska služba počela već 1291. godine pozivajući se pri tome na pismo i odgovor pape Nikole IV kralju Dragutinu kao dokaz da su tada poslana u Bosnu zaista dvojica inkvizitora (Šidak, 1954:249-259). Na ovako maglovito pismo provincijal se po svoj prilici, kako navodi N. Klaić uopće nije pokrenuo, a još manje bismo smjeli tvrditi, kako to čini J. Šidak, da se ustanova dvojice franjevačkih inkvizitora već krajem XIII vijeka u Bosni učvrstila, a za šta navodno zasluge pripadaju Bonifaciju VIII (Klaić, 1994:202).

Tek od vremena vladavine kralja Tomaša ostvaren je blizak kontakt s rimskom kurijom, što je dovelo do toga da ovaj kralj prema riječima pape Nikole V, bude „prvi među bosanskim vladarima, koji je primio svetu katoličku vjeru.“ (Theiner, 1862:237).

Potpun trijumf kršćanstva i franjevačke misije desio se nakon 1459. godine i zvaničnog ukidanja Crkve bosanske od strane kralja Tomaša, kad počinju u mnogim gradovima i naseljima nicati nove crkve. Tako su nove crkve podizane u Jajcu, Bobovcu, Tešnju, Zvorniku, Vranduku, Kupresu, Jezeru, Podmilačju i u drugim mjestima. Papinski legat u Bosni, hvarski biskup Toma Tomasini, inače jedan od najzaslužnijih pojedinaca za uspostavu dobrih odnosa Kraljevine Bosne i Rimske kurije, slavodobitno je tih dana pisao generalu franjevačkog reda da „patareni u Bosni iščezavaju pred franjevcima kao vosak na vatri.“ (Fermedžin, 1892:901).

3. (Ne)utemeljenost postojanja Bosanske biskupije u srednjovjekovnoj državi Bosni

Biskupija, kao osnovna jedinica organizacije kršćanske vjere, ima tradiciju postojanja na današnjem bosanskohercegovačkom prostoru još od kasnoantičkih vremena, tj. iz perioda Rimskog Carstva, odnosno vremena kad nije ni postojala Banovina Bosna kao država. Centralni dio Bosne bio je tad u sastavu Bestoenske biskupije, dok su rubni dijelovi ulazili u sastav nekoliko drugih biskupija: Sarsenterska, Ludrumska, Mukurska, Balojenska i Naronitanska biskupija, čija su središta bila u Bosni i njenoj danas susjednim zemljama (Dž. Dautović, 2021:75-92).

Nakon raspada političke, a zatim i crkvene organizacije na području Balkana uslijed navale barbarskih naroda i seobe naroda, u vremenu ranog srednjeg vijeka, dolazi do formiranja nove crkvene organizacije – Bosanske biskupije (Dž. Dautović, 2021:75-92), o kojoj, ni apologete njenog postojanje, kako tvrde ne znaju mnogo, osim činjenice da je jurisdikcijski pripadala Rimskoj crkvi, kao i da je liturgiju obavljala na narodnom jeziku. Zar ovo odveć nije dovoljno da s pravom sumnjamo u njeno faktičko postojanje, sistemsko organiziranje i djelovanje na tlu Bosne. Ne isključujemo mogućnost da je Bosanska biskupija postojala na papiru, ali je u društveno-političkom, pa ni vjerskom životu srednjovjekovne države Bosne nije bilo, o čemu je svoj, naučno potkrijepljen stav, iznijela i N. Klaić. Od vremena formiranja ove biskupije, nastale uslijed ćirilometodijevske misije širenja kršćanstva, pa do prvih kontakata Bosanske banovine i Rimske kurije, prošlo je mnogo vremena, a papinstvo kao institucija bilo je dobrano reformirano (Dž. Dautović, 2021:75-92). Navedeno samo dodatno opovrgava tvrdnju o realnoj egzistentnosti Bosanske biskupije na tlu Bosne.

Ključno pitanje druge grupe istraživača vjerskih prilika u srednjovjekovnoj Bosni je da li je zaista u XI vijeku osnovana Bosanska katolička biskupija? Oni polaze od toga da dosadašnja historijska nauka nema relevatnih dokaza da je negdje na područijima današnje Bosne u periodu njenog srednjovjekovlja osnovana bosanska katolička biskupija, iako ne negiraju pokušaje njenog osnivanja. Istraživanju navedenog pitanja naučnici su prišli kroz analizu djelovanja papa po tom pitanju u periodu od VII do XIII vijeka, nakon čega su zaključili da nema niti jednog rimskog pape da je osnovao bosansku katoličku biskupiju, te da je imenovao i postavio nekog katoličkog biskupa u Bosni. Po ovom pitanju identična je situacija i sa Istočnom crkvom, jer ni Carigradska patrijaršija nije uspjela osnovati pravoslavnu episkopiju niti arhiepiskopiju u srednjovjekovnoj Bosni. Iako postoje autori poput M. Hadžijahića, S. Vasilj i dr. koji tvrde da je u Bosni postojala katolička biskupija prije one u Đakovu osnovane oko 1250. godine, polazili su od pretpostavki koje su uzimali kao činjenice, na temelju kojih su pisali o Bosanskoj biskupiji.

Pokušavali su tako navedeni autori postojanje Bosanske biskupije vezati za Splitsku, a onda za Dubrovačku metropoliju, ali nema dokaza da je negdje u Bosni osnovana biskupija, da ima svoje

posjede, da se zna ime mjesta, biskupa, da imamo tragove njegovih aktivnosti itd., odnosno da je nešto takvo uopšte zabilježeno u Rimskoj kuriji! Nešto je navodno pokušao papa Alexandar III čiji je lagat Teobald formalno prebacio Bosnu u nadležnost Dubrovačke metropolije, izgleda samo na papiru, jer detaljnijih dokaza po tom pitanju nema (Zoranić, 2009:214).[56]

U Enciklopediji Jugoslavije iz 1982. godine, u separatu koji se odnosi na Bosnu nema pravog odgovora na pitanje da li je u srednjovjekovnoj Bosni bilo katoličke biskupije ili nije? U Enciklopediji je navedeno da je položaj katoličke crkve u Bosni bio nesiguran te da se nije izmijenio ni kad je pod pritiskom novog rata 1244. godine ban Ninoslav (1232.-1250.) pristao da prizna katoličkoj crkvi ranije date posjede koji su joj potvrđeni aktom Bele IV. Riječ je o posjedima koje je inkvizicija pokušala oteti od Crkve bosanske, jer i poslije ove darovnice papa je pozvao Kaločkog nadbiskupa na križarski pohod protiv Bosne ovlastivši ga da posjede otete od „heretika“ pokloni svojim kršćanima s pravom nasljedstva. Međutim, kako nije bilo uspjeha po tom pitanju katolički biskup (o kojem nema nikakvih podataka) je napustio zemlju preselivši se u Đakovo 1249. godine, mjestu koje je od 1252. godine ostalo stalnim sjedištem bosanskih katoličkih biskupa (Enciklopedija Jugoslavija, 1982:169).

M. Hadžijahić pretpostavlja da je neko osnovao Bosansku biskupiju između 1067. i 1076. godine, u vrijeme konačne crkvene podjele, što je malo vjerovatno, jer je to period najveće krize Rimske kurije i Carigradske patrijaršije. Navedeni autor prihvata mišljenje Tome Arhiđakona da se solinska, odnosno splitska crkva na području današnje Bosne i Hercegovine prostirala samo do Duvna, a nikako dublje u unutrašnjost zemlje. Navodeći podatak da su prvi bosanski biskupi nosili narodna imena koegzistirajući sa narodnom Crkvom bosanskom, te da su djed Crkve bosanske i biskup postojali paralelno, biskup u Biskupićima, a djed u Moštrama ili Janjićima, Hadžijahić pokušava pomiriti postojanje biskupije i Crkve bosanske (Hadžijahić, 2004:61-65). Možemo li upšte i zamisliti da bi Rimska kurija takvo nešto dopustila u Bosni,

[56] U vezi sa navedenim istraživači se pozivaju na krivotvorinu barskog biskupa Petra i zetskog kralja Bodina kako su iskoristili antipapu Klementa III Wiberta, nakon čega su se tom krivotvorinom služili mnogi autori.

kao nigdje drugdje?! Čak i kad bi pošli od toga da je postojala neka forma Bosanske biskupije nameće se pitanje njenog rezultata, djelovanja, crkvenih posjeda, katoličkih župa, sveštenstva itd. (Zoranić, 2009:216).

Na pitanje je li bilo katoličkih biskupija, biskupa i katoličanstva u srednjovjekovnoj Bosni stav je zauzeo i S. Đaja, koji je zapisao: „Iz do sada rečenog vidi se da je etabliranje katoličanstva u srednjovjekovnoj Bosni i Hercegovini nailazilo na razne prepreke i ostalo *više projekat nego ostvarenje rimskog establišmenta.*“ (Đaja, 1997:44). Jednako tako Istočna crkva imala je samo djelomično uspjeha u Humu. Očigledno je da su franjevci i to u periodu Matijaša Korvina u Jajačkoj i Srebreničkoj banovini i u Osmansko doba imali tek početne uspjehe u pokatoličavanju dijela Bošnjana i učvršćivanja katoličanstva u dijelovima Bosne i Hercegovine (Zoranić, 2009:217).

S. Ćirković smatra da je uporedo sa herezom u Bosni postojala i rimokatolička crkvena organizacija tj. Bosanska katolička biskupija sa slavenskom liturgijom, koja je bila podređena dubrovačkoj nadbiskupiji (Ćirković, 2020:24). Papa je nakon istrage koju je u Bosni pokrenuo 1232. godine, a koja je pokazala da je bosanski biskup neobrazovan, da ne zna ni formulu krštenja, živeći na selu sa svojim bratom herezijarhom (možemo li uopšte zamisliti Bosansku biskupiju sa ovakvim biskupom? op.a.), već 1247. godine prenio Bosansku biskupiju pod nadležnost nadbiskupa Kaloče u Ugarskoj kraljevini, čime su njena slavenska tradicija i karakter promijenjeni (Smičiklas, 1905:361-365). Premiještanju *„Bosanske biskupije u pokušaju“* pod patronat Kaločkog nadbiskupa je prethodilo aktiviranje dominikanaca u Bosni koji su primjenjivali inkvizitorske metode, tako da su brojni bosanski heretici spaljeni. U periodu kad je križarsko oružje bilo uspješno, neke reforme su se pokrenule. Rezultati istih su bili: imenovanje učenog latinskog biskupa, podizanje katedrale, obezbijeđenje sredstva i zemljišnih posjeda, organiziran kaptol, čak je uvedeno i sakupljanje desetine, baš kao i u *aliarum ecclesiarum de Hungaria* (Ćirković, 2020:25). Međutim, otpor bosanskog plemstva kao i invazija Mongola od 1241.-1242. godine su bili dovoljno jaki uzročnici da bude *poništeno sve što je postignuto na planu uništenja „bosanske hereze“.* (Ćirković, 2020:25).

4. Denuncijacije bosanskih vladara kao povod krstaškim ratovima na srednjovjekovnu državu Bosnu

Za evropski srednji vijek ne možemo kazati da je period u kojem je vladala vjerska tolerancija, a posebno nakon opšte radikalizacie do koje je došlo pojavom protestantske reformacije i promovisanjem krilatice *cuius regio eius religio*. Međutim, na području srednjovjekovne Bosne tolerancija je bila nešto vidljivija, a što je posljedica posebnih političkih prilika u Bosni, a koje su oblikovale jedan poseban odnos prema religiji. Jedan od najznačajnijih pokazatelja postojanja izvjesnog stepena vjerske tolerancije u srednjovjekovnoj Bosni je paralelno i istovremeno postojanje sve tri kršćanske konfesije, koje je prolazilo bez većih incidenata (Zilić, *et.al.*, 2023:201). Međutim, ovdje nije toliko bila u pitanju vjerska tolerancija koliko vjerska manipulacija, a sve zarad sticanja ili očuvanja feudalnih beneficija i privilegija. Ovakvo nešto je bilo nezamislivo u ostalim dijelovima Evrope. Pokretanje prethodno spomenute franjevačke misije u Bosni, i to u vremenu potpune i najjače dominacije Crkve bosanske, kao i opstanak misije u vrlo nepovoljnim političkim odnosima u narednih stotinu godina, najjasniji je pokazatelj nepostojanja vjerskog ekskluziviteta, ali i dovitljivosti krstjana Crkve bosanske usljed čega nije bilo mjesta bujanju nagona za istrjebljenje drugih i drugačijih. Još jasniji primjer u prilog navedenog je dopuštenosti sklapanja braka u Bosni među različitim konfesijama, bez da je od supruge bilo traženo da napusti vjeru u kojoj je rođena (Dautović, 2019:130-134). Različita konfesionalna pripadnost, odnosno vjersko uvjerenje nije bilo problem u srednjovjekovnoj Bosni ni kod obavljanja vrlo važnih državničkih poslova, pri čemu opet treba zahvaliti pragmatičnosti Crkve bosanske u očuvanju najveće privilegije, a to je Bosna. Nije poznato da je Crkva bosanska stala iza bilo kojeg dokumenta koji bi pozivao na protjerivanje i likvidiranje „inovjernih misionara“. Tako su poslove protovestijara, službenika zaduženog za fiskalnu politiku Kraljevine Bosne pretežno obavljali stranci, pripadnici katoličkog miljea. Neke od tih ličnosti su: prezbiter Ratko, Tripe Buća, Žore i Nikola Bokšić, ali nisu bili rijetki ni domaći ljudi poput Rastoje Milohne, koji je bio katolik. S druge strane, Batalo Šantić, jedan od najvažnijih velikaša na prijelazu XIV u XV vijek, a istovremeno i tepčija na bosanskom

dvoru, bio je privrženi pripadnik Crkve bosanske. U diplomatskim poslovima, članovi hijerarhije Crkve bosanske su imali zapaženo mjesto (Zilić, *et.al*., 2023:204).

Gotovo svi problemi u srednjovjekovnoj Bosni, a za koje bi mogli kazati da su vjerskog karaktera, bili su uvezeni u Bosnu, odnosno vanjskog porijekla. Prva kategorija takvih „problema" su bile denuncijacije da se u Bosni čuvaju, štite i šire „heretici", što je prije svega služilo rimskoj kuriji da oklevetaju i stave metu na čelu bosanskim vladarima, njihovim porodicama, vlasteli, odnosno cjelokupnom narodu Bosne, tj. Bošnjanima. Prva denuncijacija je krenula sa Vukanovim optužbama na Kulina bana kao vladara koji štiti „heretike", što je bila najteža optužba evropskog srednjovjekovlja (Theiner, 1863:6; Šanjek, 2003:71).

Inače, razlike u tumačenju događaja na Bilinom polju su dijametralne. Dok N. Klaić drži da je to bio „heretički zbor", N. Malcolm smatra da je Ugarska željela uspostaviti strožiji nadzor nad Bosanskom biskupijom pa se shodno tome u Rimu početkom XIII vijeka zauzimala za potpadanje iste pod jurisdikciju prougarskog nadbiskupa Bernarda u Splitu. Malcolm zastupa stajalište da se vladar Zete tužio papi da su Kulin ban, njegova žena i na hiljade njihovih podanika postali heretici, želeći da prigrabi nešto od bosanske teritorije. Na kraju je Kulin ban neutralizirao krizu tako što je, kako navodi Malcolm, sazvao skup poglavara katoličke crkve u Bosni 1203. godine na kojem je javno žigosano nekoliko pogrešaka, a koje su se više odnosile na nemar u vršenju vjerskih obreda nego na ozbiljniju doktrinarnu herezu (Malcolm, 2003:40-50). Iz navedenog N. Malcolm pogrešno zaključuje da je sam Kulin ban oduvijek tvrdio da je dobar katolik. Baš naprotiv, podaci dokazuju da je glavni heretik u Vukanovom pismu, prije svega, Kulin sa cijelom porodicom. Nevjerovatno je da N. Malcolm nije koristio nijedan dokaz svojoj tvrdnji kad je skup na Bilinom polju iz 1203. godine označio kao skup poglavara katoličke crkve u Bosni. N. Klaić smatra da Bosanska biskupija nikad nije bila organizirana u Bosni (Zoranić, 2009:263). Prema sadržaju abjuracije iz 1203. godine to nije bio skup poglavara katoličke crkve nego su glavni subjekti tog skupa bili: Kulin ban, za kojeg u pismu zetskog kneza Vukana stoji da je Kulin krivovjernik (Zadro, 2005:28), a ne katolik; predstavnik pape Inoćentija III Ivan de Casamaris – kao stručnjak za ocjenu hereze; Marin – arhiđakon

dubrovački, najvjerovatnije kao prevodilac i bar donekle poznavalac bosanskih krstjana; sedam priora „krstjana“ sa magistrom na čelu kao predstavnika vjernika Crkve bosanske, odnosno manihejske i na kraju veliki broj naroda, naravno Bošnjana, ni Srba ni Hrvata, nego Bošnjana. Abjuraciju je prvo potpisao Kulin ban, a zatim sedam čelnika poglavitih krstjana Crkve bosanske, i to: Dragiša, Dragota, Ljuben, Ljubin, Pribiša, Radoš i Vlado (Šanjek, 1975:56-64).

Cijeli slučaj je završen Bilinopoljskom abjuracijom kojom su se Bošnjani „povinovali“ porukama Ivana de Kazamarisa, papinog izaslanika. Niti jedna odredba Ivanovih preporuka s Bilinog polja, a bilo ih je ukupno trinaest, ne govori da je kapelan u Bosni Ivan zatekao heretike nego krstjane kojima je naložio da se približe zapadnim modelima života u samostanu. Negativna posljedica tog događaja se ogledala u činjenici da su sa papinim izaslanikom Ivanom u Ugarsku, na dvor kralja Emerika, morala poći dvojica od sedam priora te Stjepan, sin Bana Kulina, da bi sporazum bio potpisan i pred ugarskim kraljem 30. aprila iste godine. Ovo je bio presedan priznanja ugarske nadležnosti nad vjerskim pitanjima na području Banovine Bosne, što je bio jedan od krajnjih ciljeva cijelog procesa otpočetog januara 1199. godine (Zilić, *et.al*., 2023:205). Druga negativna posljedica denuncijacije iz 1199. godine je bila u tome što se Banovina Bosna ni vijekovima nakon svog nestanka nije mogla osloboditi epiteta „teritorije od heretika nastanjene“.

Druga denuncijacija bosanskih vladara je vezana za 1233. godinu i optužbe protiv bosanskih krstjana, odnosno bosanskog bana Mateja Ninoslava, a što je bio uvod u pokretanje križarskog rata protiv Bosne. Tome je prethodila denuncijacija bosanskog biskupa Vladimira 1232. godine, a kojom je smijenjen veliki broj domaćih ljudi na sa čela Bosanske biskupije. Protiv bana Stjepana II (1322.-1353.) također je stigla jedna denuncijacija iz 1337. godine, a posebno se zanimljivim čini slučaj iz 1369. godine, kad denuncijaciju protiv bana Tvrtka I (1353.-1391.), papi Urbanu V, šalje banov brat Vuk, a nakon što je izgubio u bitci za bosansko prijestolje povukavši se u Dubrovnik odakle je tvrdio *da je on*

jedan od rijetkih katolika s bosanskog dvora, dok Tvrtko štiti „heretike" koji pristižu u Bosnu (Lovrenović, 2006:666).[57]

Najteže neprilike koje su zadesile Bosnu u srednjem vijeku su križarski ratovi. Izdavane su indulgencije za njegove učesnike, koje su imale rang pohoda na Svetu zemlju, ali i pored svega do križarskog pohoda nije došlo sve dok na tron ugarskog kraljevstva nije došao Bela IV, a na čelu križarske vojske njegov brat herceg Koloman. Tada su i sazrijeli svi uvjeti za križarsku vojnu akciju koja je pokrenuta 1237. godine sa očiglednim uspjesima (Zilić, *et.al*., 2023:206-207).

Iako se tih godina papa Grgur IX intenzivno bavio Bosnom pišući o veličini uspjeha Kolomonovog vojnog pohoda na Bosnu, te i o mogućnosti gradnje katedrale u Bosni, ipak su svi izgledi da je ugarska vojska u svojim pohodima bila ograničena na prohodni dio zemlje Bosne i Usore, te tok rijeke Bosne, dok su bosanske planine na zapadu i istoku ostale izvan dometa križarskih vojnih pohoda. Banovina Bosna skoro da bi i pala da sa istoka na Ugarsku nisu udarili Mongoli koji su razorili Ugarsko kraljevstvo, smrtno ranili Kolomana, a kralja Belu IV protjerali skroz do Jadrana (Zilić, *et.al*., 2023:207).[58] Kasniji pohodi Sigismunda Luksemburškog su dobili epitet križarskih pohoda iako su za mnoge autore to bili tipični ratni sukobi karakteristični za srednjovjekovni period (Zilić, *et.al*., 2023:207).

Sam ban Ninoslav je dugo održavao veze sa Rimskom kurijom u čemu je izvjesno vrijeme imao uspjeha i pored brojnih i jako teških optužbi za „herezu" koje su stizale iz Rima. Do konačnog radora između bana Bosne i pape Grgura IX je došlo 1233. godine kad je papa naložio da se s čela Bosanske biskupije

[57] Usljed ispunjenja uvjeta vezanih za miraz Stjepanove kćeri Elizabete ugarskom kralju Ludoviku I Velikom (1342–1382), Tvrtko se morao 1357. godine odreći veoma vrijednog dijela svoje banovine, zapadnog Huma. Godinu poslije bio je upleten u aferu vezanu za špijuniranje bosanskog biskupa Petra u Đakovu, da bi 1363. godine kralj Ludovik pokrenuo žestoku ofanzivu s ciljem osvajanja Bosne, kojoj je papa Urban V dao karakter križarskog pohoda (Dautović/Dedić, 2016:225).

[58] Zanimljivo je ovdje istaknuti da su upravo Mongoli bili uzrokom i propasti Kraljevine Bosne, jer su zbog njihovog prodora u egzil prema zapadu krenuli maleni turkmenski narodi, među njima i ogranak plemena Kayi, koji će kasnije formirati Osmansko carstvo, rušitelje Kraljevine Bosne.

smijeni posljednji narodni biskup, a postavi dominikanac Ivan iz Wildenhausena (Jalimam, 1999:68). Ovo je primjer smjene jednog, a ustoličenja drugog bosanskog biskupa, iako su oba bila bez stolice, odnosno biskupske organizacije i hijerarhije kao u drugim zemljama.

Navedne događaje na tlu Bosne možemo smatrati kao malom epizodom velikih priča o sukobu između papinstva i svjetovnih vladara, a u pogledu investiture, odnosno postavljanja biskupa i nadbiskupa što su dugo u svojim rukama držali vladari kao svoje prerogative dovodeći i postavljajući na ta mjesta ljude od svoga povjerenja. Na primjeru Bosne, kriza oko investiture bila je početak procesa koji će se razviti u spomenuti križarski pohod 1237. godine i rezultirati potopunim prekidom institucionalnih veza između Banovine Bosne i Rimske kurije, a do kojeg je došlo polovinom XIII vijeka, nakon ugarskog poraza od strane Mongola (Zilić, *et.al*., 2023:209). Nakon toga je došlo do izmiještanja Bosanske biskupije u okvire Ugarskog kraljevstva, a čime je ugarski kralj nastojao zacementirati patronatsko pravo ugarskih vladara nad bosanskim teritorijem, barem teoretski, ako ne praktično (Landau, 1975). Za Bosnu je ovaj proces izmiještanja biskupije (*translatio sedis*) imao dalekosežne posljedice, te ga možemo smatrati jednim od najsudbonosnijih događaja u njenoj historiji (Lovrenović, 2010:113-125). Banovina Bosna je postala na taj način, jedini politički subjekat u Evropi pod papinskom jurisdikcijom, a bez zvanično uspostavljene katoličke hijerarhije unutar svojih granica. Pored toga Bosna je bila *regio nullius diocesis*, kako je nazvana u jednom kasnijem dokumentu iz 1419. godine (Čremošnik, 1955:8). S tim u vezi možemo zaključiti da je papa Inoćentije IV dopustio ovakav razvoj situacije odričući se svake nade u uspjeh svoje misije na prostoru Banovine Bosne, prije svega zbog favoriziranja interesa Ugarske kraljevine (Zilić, *et.al*., 2023:210).

5. **Zanimanje Rimske kurije za vjerske prilike u Bosni**

Interesantno je da zanimanje Rimske kurije za crkvene prilike u Bosni za vrijeme pontifikata pape Grgura XII splasnulo, pa se samo u jednom njegovom pismu od 09. novembra 1407. godine, a u vezi s organiziranjem križarske vojne pod zapovjedništvom kralja Sigismunda, kao protivnici spominju Turci, Arijanci, Manihejci i

drugi nevjernici koji obitavaju u „krajevima i stranama carigradskim, u Vlaškoj, Ugarskoj, Bosni, Dalmaciji, Hrvatskoj, Rami, Srbiji, Galiciji, Vladimiriji, Kumaniji i Bugarskoj". (Raynaldus, 1755:192-193). Iako u navedenom dokumentu papa spominje „bezbožne arijevce, maniheje i druge nevjernike", ipak je u tom dokumentu riječ o „arijancima". (Ćošković, 2005:93).

Mada su izvorna svjedočanstva iz vremena pape Martina V nešto brojnija i ona su vrlo uopćena, tako da iz njegove prepiske o vjerskim prilikama na području srednjovjekovne bosanske države, izdvajamo ispravu od 23. augusta 1418. godine kojom je dopustio franjevcima u Bugarskoj, Vlaškoj, Raškoj i Bosni da mogu vršiti pastoralnu službu (Wadding: 1932:343-345).

Više svjetla na vjerske prilike u Bosni baca papino pismo od 17. jula 1421. godine kojim se franjevcima Bosanske vikarije dopušta da mogu zadržati samostan Kobol u Bačkoj dijecezi, što se objašnjava njihovim zaslugama na obraćanju „mnogih šizmatika koji su izmiješani s katolicima u pograničnim krajevima prema Ugarskoj na području Bosne, Raške, Bugarske i Vlaške". (Fermedžin, 1892:114-115; Wadding: 1932:407-408). Ispravom od 29. augusta 1422. godine papa Martin V je potvrdio franjevcima Bosanske vikarije koji djeluju u Bosni, Raškoj, Bugarskoj i Vlaškoj, povlastice svojih prethodnika (Wadding, 1932:407-408).

Podatke o bosanskom krivovjerju sadrže bule kojima je papa Eugen IV potvrđivao stare ili dodjeljivao franjevcima nove povlastice, ističući pri tom njihove velike zasluge za obraćenje nevjernika i pravoslavnih u tim krajevima, a posebice se navodi Bosna sa svojim heretičkim stanovništvom. Bulom *Post graves expensas* od 25. januara 1444. godine papa je obznanio svim vladarima, crkvenim i svjetovnim dostojanstvenicima, plemstvu, sveštenstvu i narodu kako je Sveta Stolica nakon velikih napora i izdataka postigla crkveno jedinstvo s Grcima, Armencima, Jakobitima, Maronitima, Etiopljanima, Bosancima i mnogim drugim narodima. Od pisama koja je papa Eugen IV uputio kralju Tomašu za razumijevanje složenih vjerskih prilika u njegovoj državi posebice su važna dva od 29. maja 1445. godine i od 30. jula 1446. godine. Prvim pismom je riješio pitanje zakonitosti Tomaševa rođenja, jer je rođen iz vanbračne veze kralja Ostoje (1409.-1418.) s drugom udanom ženom, nakon čega je novoizabrani kralj mogao naslijediti baštinu svoga oca i držati je

kao da je rođen iz zakonita braka, dok je drugim riješio Tomaša bračne veze s tadašnjom njegovom ženom Vojačom, sklopljen po „domovinskom običaju" pod uvjetom „ako mi budeš dobra i vjerna". Pismom koje je papa Eugen IV uputio 01. septembra 1437. godine fra Nikoli Trogiraninu obavještava ga da je saznao kako se u Donjim Krajima u Bosni širi „neko mrsko krivovjerje" koje bi trebalo istrijebiti prije nego što se proširi i na druge još nezaražene krajeve, što papa stavlja u zadatak spomenutom franjevcu (Stojanović, 1934:151).

Više vrijednih podataka o vjerskim prilikama u bosanskom Kraljevstvu sadrži pismo od 11. novembra 1445. godine kojim je papa nalagao legatu Tommasiniju da ispita čitavu stvar oko Tomaševa sukoba s franjevcima i nađe li da je kralj doista katolik, a manihejci brojni i moćni te da je zbog toga prisiljen iskazivati poštovanje njihovim prvacima, neka naloži franjevcima da kralju ne uskraćuju sakramente kad god ih zatraži (Farlati, 1769:257-258).

Kao što je prethodni navod dragocijen, jer oslikava crkvene prilike u Bosni polovinom četrdesetih godina XV vijeka, za učenje Crkve bosanske važna je, kako navodi Ćošković, predodžba koju je o tome imao poglavar Katoličke crkve. On je utvrdio da bosanski heretici „priznaju moć đavlu ravnu svemogućemu Bogu postavljajući dva prva načela, jedno zlih bića, a drugo dobrih; osuđuju Stari zavjet, sakate i kvare Novi zavjet; osuđuju ženidbu, a jela, koja je Bog stvorio na službu ljudima, proglašavaju nečistima". (Farlati, 1769:257-258).

S obzirom na to da ima više pisama Nikole V u kojima se odražavaju crkvene prilike u Bosni, mnogo je manje svjedočanstava u kojima se govori o Crkvi bosanskoj. Među prvim njegovim pismima, koja u tom smislu svjedoče, su ona od 18. juna 1447. godine kojima je dopustio vojvodi Petru Vojsaliću i kralju Tomašu da mogu uzeti kapelane. Pozitivan odgovor se obrazlaže opravdanim razlozima, za Vojsalića se ponavlja ranija tvrdnja da je „jedini katolik među prvacima Bosanskoga Kraljevstva", a za Tomaša se navodi kako se „dragovoljno povratio jedinstvu pravovjerne vjere s kršćanima svoga kraljevstva". (Theiner, 1968:235).

O nastavku saradnje između kralja i pape rječito govore i podaci iz pisma Nikole V od 13. juna 1450. godine kojim papa daje potpuni oprost svima onima koji pođu u rat protiv Osmanlija i

manihejaca, koji Tomaš vodi „za svoju odbranu i obuzdavanje njihove bjesnoće". (Theiner, 1968:255; Rački, 1869:84). Od svih pisama posebno su važna pisma pape Pija II, od kojih su sačuvana čak 22 pisma u kojima se spominje Bosna. S obzirom na aktualnu političku problematiku u vezi s pripremanjem vojne protiv Osmanlija, većina tih pisama sadrži podatke političkog značaja koji se ne odnose samo na unutrašnje stanje nego i na organiziranje kršćanske lige u kojoj je važno mjesto papa Pio II namijenio kralju Bosne. Od tih pisama izdvajamo ono od 23. marta 1461. godine kojim je papa dopustio kralju da može imati pokretan oltar, (Theiner, 1968:374) kao i bula *Gloriosos Dei* od 07. novembra 1461. godine kojom se udovoljava kraljevoj molbi da se sveti Grgur Čudotvorac proglasi zaštitnikom Bosanskog Kraljevstva (Theiner, 1968:374). U povijesti Crkve bosanske posebno mjesto imaju događaji iz pedesetih godina XV vijeka, kad su se u pridobivanju naklonosti njezinih sljedbenika suparnički nadmetali katolički misionari i pravoslavno svećenstvo.

6. **Protjerivanje krstjana i slom Kraljevine Bosne**

U srednjovjekovnoj državi Bosni sve do Tomaševih progona bosanskih krstjana, bosanska Crkva je imala najjače i najšire uporište u narodu, tako da je pred same pogrome protiv pripadnika Crkve bosanske, dominikanac Nikola Barbucci iz Drača 31. maja 1459. godine zapisao da u bosanskom kraljevstvu manihejci čine gotovo većinu stanovništva. Interesantno je da se uporedo sa „krstjanima", odnosno „starcima" i „gostima", kao članovima hijerarhije Crkve bosanske, u osmanskim katastarskim defterima potpuno odvojeno javljaju kršćani, katolici i pravoslavci. Krstjani se nigdje ne poistovjećuju s katoličkim i pravoslavim stanovništvom, a samo nekad dolaze zajedno sa „gebrima" i „kafirima" kad se daje sumarni pregled nemuslimanskih poreskih obaveznika, pošto su muslimanski poreski obaveznici bili oporezivani po nešto izmijenjenim kriterijumima, pa se shodno tome posebno iskazivalo oporezivanje muslimana i nemuslimana. Tako su u defterima iz 1468. i 1477. godine označena i bliže popisana sela kao „krstjanska", pa takvo označavanje ima smisla samo ako se uzme pojam „krstjanin" kao nešto izdvojeno u odnosu na gro ostalih sela koja su bila kršćanska (Hadžijahić, 1990:58).

Razlog zbog kojeg se određeno zemljište isticalo kao „krstjansko zemljište“ treba tražiti u događajima koji su prethodili osmanskom zauzeću srednjovjekovne Bosne, odnosno u progonima kralja Tomaša koji je u jesen 1459. godine iz Bosne protjerao sve krstjane koji se nisu htjeli pokrstiti, dok su oni koji su ostali u Bosni postali kriptokrstjani. O tome svjedoči papa Pio II u svome *Commentarii rerum memorabilium* sljedećim riječima: „Kralj Bosne, da opere ljagu što je Turcima predano Smederevo i da dadne dokaz svoje (kršćanske) vjere, ili, kako mnogi drže, potaknut pohlepom za novcem, prislio je manihejce, kojih je bilo premnogo u njegovom kraljevstvu, da se isele iz kraljevstva, ostavivši svoju imovinu, ako neće primiti Kristovo krštenje. Oko dvije hiljade pokrstilo ih se, a oko četrdesetih hiljada ili malo više, koji su se tvrdoglavo držali zabluda pobjegli su k Stjepanu, vojvodi bosanskome, svome drugu u nevjeri.“ (Šanjek, 2003:147).

U Pijevoj, odnosno Piccolominijevoj zabilješci izričito je znači navedeno da su iz Bosne protjerani manihejci koji su morali ostaviti svoju imovinu, pa su dosljedno tome i zemljišta krstjana došla pod udar Tomaševih progona, koje su prethodile osmanskim osvajanjima. Katolička crkva je prema tvrdnjama Vukšića oživjela u krajevima kojima je Tomaš ovladao poslije njegovog napuštanja „krivovjerja i prihvatanja katoličanstva.“ (Vukšić, 2003:375).

Da su nasilna pokrštavanja i progoni, nezapamćeni u historiji Bosne, doveli krstajne do prisnijih odnosa sa Osmanlijama neposredno svjedoči zapis drugog savremenika, modruškog biskupa Nikole koji je zapisao da su za vrijeme progona „Turci osvojili čitav Ilirik, koji se sad zove Bosna. U tome su ga podupirali bogomilski raskolnici koji su bili pokršteni protiv svoje volje i kojima je bosanski kralj bio povjerio najutvrđenije gradove svoga kraljevstva ne bi li dobročinstvima i častima stekao njihovu vjernost...“ (Hadžijahić, 1990:63).

Iz najranijeg osmanskog perioda u Bosni imamo jedan instruktivan dokument, i to teskeru od 04.-13. maja 1479. godine inspektora carskih hasova u Bosni, izdatu redovnicima samostana u Fojnici, a kojom im je ostavljen jedan vitao kraljeva mlina na Željeznici u Fojnici, i to zato jer je od starine bio u posjedu tih redovnika. Iz navedenog M. Hadžihjahić zaključuje da nema razloga da se drugačije postupalo ni sa imovinom bosanske Crkve, pa tako ni krstjanska zemljišta, iako privremeno napuštena nisu

trebala doći pod udar konfiskacije što je moralo biti zabilježeno i u defterima. U tome možemo tražiti pravni smisao isticanja svojstva krstjanske zemlje u defterima, iz kojih možemo iščitati da su se, istina na ograničenom prostoru, krstjani održali sve do kraja XVI vijeka, pa možda i prvih godina XVII vijeka. Shodno tome, Hadžijahić odbacuje Orbinijev navod prema kojem je bosanskih patarena nestalo već 1520. godine (Hadžijahić, 1990:44 i 53).

Kakvo-takvo postojanje bosanskih krstjana možemo pratiti onoliko koliko pratimo i same deftere, tj. do kraja XVI vijeka. Iz tog ugla je zanimljivo da su H. Hasandedić i D. Buturović došli do zaključka prema kojem je na području srednje Neretve bosansko krstjanstvo nestalo uglavnom polovinom XVII vijeka islamizacijom tog kraja. Prilikom razmatranja nestanka bosanske Crkve Hadžijahić smatra da se ne smije izgubiti iz vida ni mogućnost da je jedan dio pripadnika ove Crkve, moguće još u posljednjem periodu njenog djelovanja, odselio u Bugarsku priključivši se tamošnjim pavlićanima. Solovjev je zaključio da je „vrlo vjerovatno da su u vrijeme progona bogomila od kralja Stjepana Tomaša od g. 1450. zatim poslije pad Bosne g. 1463. mnoge bogomilske starješine otišle u Bugarsku, gdje su našli utočište kod pristalica srodne sekte.“ Ove migracije bosanskih krstjana su prema M. Hadžijahiću trajale kroz čitavu drugu polovinu XV vijeka, pa moguće i kasnije (Hadžijahić, 1990:55).

Postoji više okolnosti koje upućuju na intenzitet veza bosanskih krstjana i bugarskih pavlićana, tako da se posebno u izvorima XVII vijeka spominju bosanske knjige heretičke provenijencije, od kojih su neke, kako je izvještavao katolički biskup u Sofiji, Petar Bogdan Bakšić, pisane u Bosni slavenski ćirilicom za vrijeme kralja Tvrtka. Uz to Hadžijahić dodaje da su postojale i neke liturgijske srodnosti u obredu bosanskih krstjana i pavlićana (Hadžijahić, 1990:55).

ZAKLJUČAK

Pluralnost vjerskih prilika na tlu Bosne bila je prisutna još prije seoba naroda, odnosno prije dolaska slavenskih plemena na prostore današnje Bosne i Hercegovine, ali i poslije tih procesa, pa čak i nakon osmanskih osvajanja Bosne u XV vijeku. Za razliku od mnogih evropskih zemalja u Bosni nije dolazilo do potiranja

zatečenih vjerskih opredjeljenja, bilo krstjanskih ili kršćanskih, a razlog tome možemo tražiti upravo u svjetonazoru Crkve bosanske i samosvjesnoj „formuli“ koja je polazila od toga da bilo čije vjersko opredjeljenje u Bosni nije upitno sve dok ne ugrožava opstojnost države Bosne i suverenu vlast njenih Bošnjana.

U srednjovjekovnoj državi Bosni Crkva bosanska je napravila savez sa vlašću koji je prvobitno bio „nevidljiv“, da bi vremenom s jačanjem pritiska Rimske kurije na Bošnjane savez između Crkve bosanske i bosanskih velmoža, banova i kraljeva postajao sve očitiji, jači, vidljiviji i organiziraniji. Jačanje uloge Crve bosanske koincidira sa jačim i odlučnijim pritiscima Vatikana da u Bosni, *de iure et de facto*, bude ustoličena Bosanska biskupija. Da bi sačuvali svoje pozicije u upravljanju društveno-političkim i ekonomskim prilikama u Bosni Bošnjani su osnažili vezu sa vlastitom vjerskom organizacijom, koja je bila garancija da Bosna neće biti predata na upravu stranim vladarima, odnosno da će o savezima Bosne i stranih država odlučivati isključivo domaći ljudi, Bošnjani. S tim u vezi zaključujemo da je jačanje veze između Crkve bosanske i Banovine/Kaljevine Bosne proporcionalno uticaju pape koji je nastojao da uspostavljanjem Bosanske biskupije srednjovjekovnu državu Bosnu podloži vlasti ugarskog kralja. Tako je Crkva bosanska svojim jačim, odlučnijim i vidljivijim angažmanom u društveno-političkim procesima srednjovjekovne Bosne omogućila bosanskoj vlasteli, dobrim Bošnjanima, da očuvaju vlast na svojim feudalnim posjedima, kao i bosanskim vladarima da stabiliziraju svoju poziciju u Bosni.

Posebno je važno istaknuti da je uticaj Rimske kurije u Bosni predimenzioniran kad je riječ o postojanju Bosanske biskupije i njenog uticaja na prilike u srednjovjekovnoj Bosni i njenoj ulozi u društveno-političkim prilikama Kraljevine Bosne. Zapravo, Bosanska biskupija je s vremena na vrijeme, što milom što silom, inaugurirana u Bosni, iako su banovi/kraljevi Bosne, kao i bosanske velmože, „dobri“ Bošnjani, bivali gorljivi „heretici“, odnosno manihejci, bosanski krstjani, pa čak i kršćani koji bi vješto lavirali između Rimokatoličke crkve i Crkve bosanske, a sve s ciljem očuvanja vlasti i privilegija u srednjovjekovnoj državi Bosni.

LITERATURA

Fransis Kont, *Sloveni*, Retrospektive, Beograd, 1989.

Franjo Šanjek, *Crkva i kršćanstvo u Hrvata*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.

Saša Mrduljaš, „Teodozijeva podjela Rimskog carstva 395. godine i njezin utjecaj na formiranje zapadnjačke dimenzije hrvatskog i istočnjačke dimenzije srpskog identiteta“, *Nova prisutnost V/3 (2007) – časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, Zagreb, 2007.

Alexander Brückner, *O paganstvu kod starih Slavena*, Knjiga o Balkanu II, Beograd, 1937.

Muhamed Hadžijahić, *Porijeklo bosanskih Muslimana*, Muslimanska biblioteka, Bosna, Sarajevo, 1990.

Muhamed Hadžijahić, *Povijest Bosne u IX i X stoljeću*, Preporod, Sarajevo, 2004.

Adis Zilić, *et. al.* (Nedim Rabić/Enes Dedić/Esad Kurtović/Dženan Dautović/Lejla Nakaš/Edin Bujak/Ema Mazrak), *Srednjovjekovna Bosna*, Institut za historiju Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2023.

Emir O. Filipović, *Bosansko kraljevstvo i Osmansko carstvo (1386-1463)*, Orijentalni institut Univerziteta u Sarajevu, posebna izdanja LVII, Sarajevo, 2019.

Dubravko Lovrenović, *Na klizištu povijesti – Sveta kruna ugarska i Sveta kruna bosanska (1387-1463)*, SYNOPSIS, Zagreb-Sarajevo, 2006.

Lejla Nakaš, „Pluralitet bosanske pismenosti“, *Forum Bosnae, br. 57*, Međunarodni forum Bosna, Sarajevo, 2012.

Adis Zilić, *Politički odnosi s Bizantom, Ugarskom, papstvom, Srbijom i Dubrovnikom https://stav.ba/vijest/zilic-politicki-odnosi-s-bizantom-ugarskom-papstvom-srbijom-i-dubrovnikom/25992* (15.05.2024.)

Lejla Nakaš/Drago Župarić/Ana Lalić/Dženan Dautović/Esad Kurtović, *Pismo Teobalda, legata pape Aleksandra III Banu Kulinu*, Zadar, 1180. godine, *Codex Diplomaticus Regni Bosnae-povelje i pisma stare bosanske držav*e, Mladinska knjiga, Sarajevo, 2018.

Mustafa Imamović, *Historija države i prava Bosne i Hercegovine*, Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu, Magistrat, Sarajevo, 2001.

Augustino Theiner, *Stari povijesni spomenici ugarske crkve (Vetera Monumenta Historica Hungariam Sacram Illustrantia* I-II), 1859/1862.

Suad Haznadarević/Emir Medanhodžić, *Od Batona do Kulina – skrivena historija Bosne*, Fondacija Čuvari baštine Bassania, Sarajevo, 2023.

Eusebius Fermendžin, *Acta Bosnae potissimum ecclesiastica cum insertis editorum documentorum regestis ab anno 925 usque an annum 1752*, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1892.

Hakija Zoranić, *O etnogenezi Bošnjana – Bošnjaka*, Svjetlost, Sarajevo, 2009.

Enciklopedija Jugoslavije, sveska 2, Zagreb, 1982.

Srećko Đaja, *Katoličantsvo u Bosni i Hercegovini od najstarijih vremena*, Napredak, Sarajevo, 1997.

Sima M. Ćirković, „Bosanski patareni i zapadne hereze“, *Prilozi br. 49*, Univerzitet u Sarajevu – Institut za historiju, Sarajevo, 2020.

Tadija Smičiklas, *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae* III, Zagreb: JAZU, 1905.

Dženan Dautović, „The Papapcy and Marriage Practicies in Medieval Bosnia“, Published in: Dženan Dautović/ Emir O. Filipović/Neven Isailović, *Medieval Bosnia and South-East European Relations. Political, Religious, and Cultural Life at the Adriatic Crossroads*, ARC Humanities Press, Leeds 2019.

Augustino Theiner, *Vetera Monumenta Slavorum Meridionalium Historiam Illustrantia*, br. 10, tom I, Typis Vaticanis, Rim, 1863, 6, prijevod u: Franjo Šanjek, *Bosansko-humski krstjani u povijesnim vrelima (13.-15. st.)*, Barbat, br. 2, Zagreb, 2003.

Salih Jalimam, *Djelatnost dominikanaca u srednjovjekovnoj Bosni*, IPP Hamidović, Tuzla, 1999.

Peter Landau, *Ius patronatus: Studien zur Entwicklung des Patronats in Dekretalenrecht und der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Böhlau, Köln, 1975.

Dubravko Lovrenović, „Translatio sedis i uspostava novog konfesionalnog identiteta u srednjovjekovnoj Bosni (Neke istraživačke pretpostavke)", *Zbornik radova sa znanstvenog skupa u povodu 150. obljetnice samostana u Gučoj Gori, održanog 25. i 26. rujna 2009. u Gučoj Gori*, Guča Gora, Franjevački samostan u Gučoj Gori, Sarajevo, Kulturno-povijesni institut provincije Bosne Srebrene, 2010.

Gregor Čremošnik, „Ostaci arhiva Bosanske franjevačke vikarije", *Radovi naučnog društva NR BiH, br. 3*, Sarajevo, 1955.

Odorico Raynaldus, *Annales ecclesiastici ab anno 1198. ubi desinit Cardinalis Baronius, I-XII*, Lucae, 1747-1755.

Ferdo Šišić, *Vojvoda Hrvoje Vukčić Hrvatinić i njegovo doba (1350.-1416.)*, Zagreb 1902.

Ferdo Šišić, *Poviest Hrvata za kraljeva iz doma Arpadovića (1202-1301), Prvi dio, Od Kolomana do Ladislava III*, Zagreb 1944.

Luke Wadding, *Annales Minorum seu trium ordinum a. s. Francisco institutorum,* VIII-XIII, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Prope Florentiam 1932.

Vigilius Greiderer, *Germania Franciscana, seu chronicon geographo-historicum ordinis S. P. Francisci in Germania,* tomus I, Oeniponte 1777.

Franciscus-Florianus Nedić, *Monumenta privilegiorum, concessionum, gratiarum et favorum Provinciae Bosnae Argentinae*, Vucovarini 1886.

Euzebije Fermendžin, *Acta Bosnae potissimum ecclesiastica cum insertis editorum documentorum regestis ab anno 925 usque ad annum 1725*, Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium, XXIII, Zagreb 1892.

Ljubomir Stojanović, *Stare srpske povelje i pisma II*, Zbornik za istoriju, jezik i književnost srpskog naroda, Prvo odelenje, Knjiga 2, Beograd - Sremski Karlovci 1934.

Daniele Farlati, *Illyricum sacrum,* IV. *(Ecclesiae suffraganeae metropolis spalatesis),* Venetiis 1769. *IV.*

Dominik Mandić, *Bosna i Hercegovina, Povjesnokritička istraživanja; II - Bogomilska crkva bosanskih krstjana*, Chicago, III, 1962.

Augustin Theiner, *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia,* I-II, Osnabrück 1968.

Muhamed Hadžijahić, *Porijeklo bosanskih Muslimana*, Muslimanska biblioteka, Bosna, Sarajevo, 1990.

Franjo Šanjek, *Bosansko-humski krstjani u povijesnim vrelima (13.-15. st.)*, Barbat, Zagreb, 2003.

Tomo Vukšić, „Papa Pio II (1458.-1464.) i kralj Tomaš (1443.-1461.) – prilog proučavanju međuvjerskih odnosa u Bosni i Humu polovicom 15. st.“, *Vrhbosnensia, god. VII (2003), br. 2*, Katolički bogoslovni fakultet Univerziteta u Sarajevu

Sima M. Ćirković, „Bosanski patareni i zapadne hereze“, *Prilozi br. 49*, Univerzitet u Sarajevu – Institut za historiju, Sarajevo, 2020.

Pejo Ćošković, *Crkva bosanska u XV stoljeću*, Historijske monografije, knjiga 2, Institut za istoriju, Univerzitet u Sarajevu, 2005.

M. Tajib Okić, „Jedna fetva o Sariju Saltuku“, *Znakovi vremena, br. 24, Vol. 7*, Institut Ibn Sina, Sarajevo, ljeto, 2004.

İcmāli ahawāli āli Selcuk ber mūcibi nakli Oğuzname-i Seyyid Lokman, J. J. W. Lagus, SeidLocmani ex libro Turcico qui Oghuzname inscribitur excerpta, Helsingfors, 1854.

Franjo Šanjek, *Bosansko-hercegovački krstjani i katarsko-dualistički pokret u srednjem vijeku,* Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1975.

Noel Malcolm, *Povijest Bosne*, Buybook, Zagreb-Sarajevo, 2011.

Jaroslav Šidak, „O vjerodostojnosti isprave bosanskog bana Tvrtka Stjepanu Rajkoviću“, *Studije o Crkvi bosanskoj i bogumilstvu*, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1954.

Nada Klaić, *Srednjovjekovna Bosna, politički položaj bosanskih vladara do Tvrtkove krunidbe 1377. godine*, Eminex, Zagreb, 1994.

Dženan Dautović, *„Regio Nullius Dioecesis: Kako je Bosna ostala bez biskupije? Procesi i posljedice”*, u: *Prijelomne godine bosanskohercegovačke prošlosti*, Vol. 1, (ur. Sedad Bešlija), Institut za historiju, Sarajevo, 2021.

Dejan Zadro, „„Katarsko-dualistički pokret“ na istočnoj obali Jadrana i heretička Bosna“, *Pro Tempore, god. 2, br. 2*, 2005.

Dženan Dautović/Enes Dedić, „Povelja kralja Tvrtka I Kotromanića Dubrovniku (Žrnovnice, 10. april 1378 – Trstivnica, 17. juni 1378)“, *Godišnjak/Jahrbuch 2016*.

THE QUESTION OF THE EXISTENCE OF THE BISHOP IN THE MEDIEVAL STATE OF BOSNIA

Huseinspahić Ajdin, PhD

Abstract

The present-day territory of Bosnia and Herzegovina, where the Slavs moved, was the target of large migrations of peoples from the 4th to the 7th century. Arriving in the new country, the South Slavs found an indigenous population that, among other things, already had a very colorful religious life. In fact, the South Slavs found a certain religious dualism since it was the period of development of late antique Christianity, which was in the phase of gradual suppression of the Illyrian, Gothic, etc. polytheistic cults mostly inherited or taken over from the period of pre-Christian ancient Rome. This chronological overview of the development of religious conditions in Bosnia after the 6th century, which we will give below, should provide a quality basis for understanding the intertwining of different religious teachings in the territory of Bosnia, as well as the religious organizations that existed and worked there in a specific symbiosis and coexistence, but not love, like few places in Europe of that period, which was characterized by religious exclusivity.

In this paper, we will give an overview of the development of religious life in the area of Bosnia and Herzegovina, about which there are conflicting views. The key difference between these views is that the first group of authors believes that there was a Bosnian diocese, while the Bosnian Church dominated for only one century, while the second group of authors assumes that the Bosnian Church was the only religious organization that existed in Bosnia, and that until the fall of Bosnia under Ottoman rule, after which, only thanks to the Ottoman millet system, the Bosniaks „krstjani" coexist, i.e. Manichean faith, Bosniaks of the Catholic faith, Bosniaks of the Orthodox faith and Bosniaks of the Islamic faith.

Key words: religion, Bosniaks, medieval Bosnia

DOI: 10.51728/ZRIPF202501017C
Pregledni naučni rad
Review article
Primljeno 09.07.2025.

Eldar Ćerim, MA
Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici
eldar.cerim@unze.ba

KA TEORIJSKOJ I ISTRAŽIVAČKOJ ROPERSPEKTIVI SOCIJALNE PEDAGOGIJE U BOSNI I HERCEGOVINI

Sažetak

Rad predstavlja uvertiru analiziranju stanja i perspektiva socijalne pedagogije u zemljama Evropske unije i Bosne i Hercegovine. S ciljem jednog konkretnijeg, jezgrovitijeg, ali i pragmatičnijeg i više informisanog zagovaranja za socijalnu pedagogiju u Bosni i Hercegovini, akumulacijom teorijskog i na praksi utemeljenog kapitala socijalne pedagogije, Bosna i Hercegovina potrebuje za stručnom praksom socijalne pedagogije. Socijalna pedagogija, ali i druge komplementarne pomagačke struke u Bosni i Hercegovini, nisu imale značajne teorijske i istraživačke pomake od kraja rata, a koje bi se nametnule kao socijalno-politički bitnima. Paradigmatska revolucija koja bi započela iz socijalne pedagogije, čini se da bi inovirala odgojno-obrazovne programe koji su nerijetko sredstvo u funkciji obespravljivanja. To bi se rezonovalo i na socijalnu politiku koja negira sudjelujuće odlučivanje i prisutni kvazi model deficita koji je samo inačica medicinskog modela tretiranja osoba različitih sposobnosti u Bosni i Hercegovini.

Ključne riječi: makroperspektiva, socijalna pedagogija, pedagogija potlačenih, pedagogija obespravljenih, pedagogija socijalnog rada

Pedagogija obespravljenih kao model socijalne pedagogije u Bosni i Hercegovini

Kako bismo izbjegli preambiciozne floskule, cilj ovog rada bi bio inovirati pobliže ugao posmatranja socijalne pedagogije u Bosni i Hercegovini. Iz tog razloga danas bismo relevantnije mogli govoriti o pedagogiji socijalnog rada ili pedagogiji obespravljenih (Freire, 2002) kao modelu teorijske i istraživačke ekstroverzije socijalne pedagogije u Bosni i Hercegovini. Ovakva socijalna pedagogija bi se trebala baviti rizičnim i poremećajima u ponašanju, ali i spektrom korelacijskih fenomena mapiranim prevencijskim obrućem univerzalne, selektivne i indicirane prevencije. Oslobođenje je stoga porođaj, i to bolan, rekao je Freire (1968:49) u kontekstu izrađanja bilo kakve promjene načina posmatranja. Uzimajući to u obzir, dvodecenijski studijski programi socijalne pedagogije u Bosni i Hercegovini izobrazovali su čini se kadar koji će kvalitet i kulturu življenja unaprijeđivati daleko od svoje domovine. Sam rad je nastao kao dodatak naporima, i iz motivacije za jezgrovitijeem shvatanju šire, ali i uže, uloge socijalne pedagogije u kontekstu bosanskohercegovačkog društva i potencijalnog oslobođenja istoga od instruiranih odgojno-obrazovnih programa u funkciji stvaranja društvene filozofije obespravljenja. U nadi za postizanjem razumljivije odrednice socijalne pedagogije, postavlja se pitanje koliko je i šta je bitnije razumjeti: korisnike, predmet ili same pripadajuće stručnjake. Čini se da studenti i diplomanti socijalne pedagogije nerijetko nisu sigurni koja definicija ili odrednica socijalne pedagogije bi važila za kontekst Bosne i Hercegovine (Ćerim i sar., 2023). Vjerovatno bi razlog za pluralističko definisanje socijalne pedagogije iz konteksta Njemačke tradicije moglo biti posljedicom kapacitiranosti i postojanjem više od 100 visokoškolskih ustanova u kojima se vrši izobrazba socijalnih pedagoga u Njemačkoj. Može li socijalna pedagogije u Bosni i Hercegovini zamjeniti opće-pedagogijska nastojanja i na koji način je to moguće uraditi? Koliko je socijalna pedagogija kapacitirana realizirati oslobađanje društva u Bosni i Hercegovini? Neizmjerno bi bitno bilo sada, dvije decenije nakon konceptualizacije socijalne pedagogije, imati i temeljnih termina socijalne pedagogije, ako su se za to stvorile pretpostavke u Bosni i Hercegovini. Je li uopće socijalna

pedagogija razvila svoje koncepte i termine ili je ostala na opravdavanju svoga eklekticizma? Možemo li reči da istraživači i stručnjaci svoju apatiju pravdaju eklekticizmom i uvjeravanjem da nam je sve sada poznato? Sve su ovo makroperspektivistička pitanja, koja bi trebala biti egzistencijalno bitna u razumijevanju i analiziranju teorijske i istraživačke perspektive socijalne pedagogije. Gore pomenutim aspiracijama u nastavku će, potencijalni model socijalne pedagogije koja bi pozicionirala sociopedagoška nastojanja uklopljena u pedagogiju obespravljenih ili pak pedagogiju socijalnog rada, biti diskutovano u začeću. U Hrvatskoj su primjetna nastojanja bavljenjem ponašanjem kao općeg modela socijalne pedagogije izmičući poremećajima u ponašanju. Vjerovatno su edukacijsko-rehabilitacijski nakloni tome motivisani, međutim šta je sa kritičko-emancipacijskom socijalnom pedagogijom na islamskim pedagoškim fakultetima u Bosni i Hercegovini? Ukoliko uzmemu premisu da je socijalna pedagogija ponajviše usmjerena ka metodama koje su u nastajanju i koje se identificiraju tokom rada sa korisnicima, osvještavanje i dijalog kojeg Freire spominje mogu biti dobar temelj modela socijalne pedagogije koja bi bila prepoznatljiva kao pedagogija socijalnog rada. Iako socijalni pedagog nerijetko treba biti sveznadarski majstor, neophodan bitan temelj generalističkog pristupa bi bio razdvajanje stručnosti od laicizma. To bi u krajnjem ishodu pomoglo socijalnim pedagozima, ali i društvu u kojem djeluju da razumiju i bolje koriste, ali i praktikuju socijalnu pedagogiju. U nastavku teksta će biti riječi o socijalnog pedagogiji, tradiciji i konceptu, ali i anti-internističkim nastojanjima socijalne pedagogije u pomagačkom radu.

Tradicija nasuprot koncepta socijalne pedagogije

Socijalna pedagogija, kao tradicija mišljenja i djelovanja, svoje korijene vuče iz prošlosti, daleko prije nego što je sam pojam socijalna pedagogija zaživio kao formalni koncept. Pioniri ove perspektive poput Johann Amos Comeniusa, Johann Heinrich Pestalozzija, Friedricha Fröbela, te brojnih drugih, ostavili su dubok pečat na razvoj sociopedagoške misli. Važni događaji koji su oblikovali početak socijalne pedagogije uključuju objavljivanje Diesterwegovog priručnika za obrazovanje njemačkih učitelja

1850. godine, koji je postavio temelje za shvaćanje socijalne pedagogije kao obrazovne akcije usmjerene na pomoć siromašnima u društvu. Industrijalizacija i Weimarsko doba također su imali značajan utjecaj na razvoj socijalne pedagogije, te bavljenjem društvenim problemima dajući im pedagoške implikacije i rješenja. Paul Natorp je 1899. godine postavio temelje znanstvenog bavljenja socijalnom pedagogijom svojim radom Socijalna pedagogija: Teorija oblikovanja odgoja na osnovi zajednice. Imenovanje Christiana Jaspera Klumkera za profesora socijalnog rada i socijalne pedagogije na Univerzitetu u Frankfurtu te koncept Dobrobit za mladež Hermana Nohla dodatno su obogatili razvoj socijalne pedagogije kao komplementarne znanosti (Marburger, 1987:11, Schmidt, 1981, prema Uhlendorff, 2012). Nakon Drugog svjetskog rata, razvoj socijalne pedagogije usmjeren je na posebno odgojno područje kao odgovor na specifične izazove savremenog društva. Posebna pažnja posvećena je odgoju za moralno ponašanje, koje se razumijeva kao zadaća svake pedagogije. Raznolika teorijska polazišta obogaćuju socijalnu pedagogiju. Pedagoško, obrazovno i društveno-teorijsko polazište prema Klausu Mollenhaueru i Michaelu Winkleru teorijski su temelji koji omogućuju djeci i mladima stjecanje znanja i obrazovanja. Teorijsko polazište koje kreće od kategorija svakodnevice i životnog svijeta, kako ga posmatra Hans Thiersch, fokusira se na svakodnevne životne situacije, subjektivna iskustva i načine gledanja klijenata. Teorem svladavanja života, prema Lotharu Böhnischu, pruža podršku u obrazovnim procesima, naglašavajući coping strategije i principe životnog stanja. Polazište iz teorija o profesiji i usluzi, prema Berndu Deweu i Hansu-Uweu Ottou, usmjereno je na pružanje usluga i modernu profesionalnost izraženu u specifičnoj kvaliteti sociopedagoške prakse. Glasovita standardna definicija socijalne pedagogije, prema Gertrudi Bäumer, ističe da socijalna pedagogija ne označava princip kojem bi bila podređena cjelokupna pedagogija, već predstavlja segment odgojnih procesa koji nije obuhvaćen ni školom ni obitelji (Niemeyer, 1999, prema Previšić i Prgomet, 2007). Tokom 20. stoljeća, razvili su se različiti pravci i teorije socijalne pedagogije, reflektirajući dinamične društvene i obrazovne kontekste vremena. U literaturi se za klasificiranje postojećih teorija i koncepata često koriste kriteriji koji uključuju pripadnost određenoj paradigmi,

različite pristupe te orijentaciju prema zastupnicima dotične teorije (Hamburger, 2003; Engelke, 2002, prema Previšić i Prgomet, 2007). Jedan od značajnih pravaca jeste duhovno-znanstvena socijalna pedagogija, koja svoje korijene vuče od predstavnika Hermana Nohla. Ovaj koncept naglašava odgojnu teoriju i praksu kao društvenu zadaću, težeći, ne samo obrazovanju, već i razvoju identiteta mladih ljudi. Njezina uloga često se shvaća kao nadopuna ili čak zamjena za obiteljski odgoj. Nasuprot duhovno-znanstvenoj socijalnoj pedagogiji, razvio se pravac kritičko-emancipacijske socijalne pedagogije, čiji su glavni predstavnici Klaus Mollenhauer i Hermann Giesecke. Ovaj pravac polazi od kritike prethodnih teorija koje su često zanemarivale konkretne životne uvjete djece i mladih. Umjesto pasivne intervencije, kritičko-emancipacijska socijalna pedagogija teži promjeni društvenih odnosa koji ometaju optimalan razvoj pojedinca, stvarajući temelje za znanstvenu analizu postojećih društvenih stratuma. Pružajući drugačiju perspektivu, socijalna pedagogija usmjerena na svakodnevnicu, koju je definirao Hans Thiersch, naglašava važnost životne stvarnosti štićenika kao središnje kategorije. Umjesto apstraktnog shvaćanja znanosti, Thierschov pristup promiče poštivanje i pregovaranje u oblikovanju svakodnevnih iskustava, pomažući tako stvaranju svakodnevnih obrazaca suočavanja u borbi za uspješnu svakodnevicu. U savremenim teorijskim pristupima socijalnoj pedagogiji, Klaus Mollenhauer i Hans Thiersch zauzimaju značajno mjesto. Mollenhauer zagovara socijalnu pedagogiju kao granu pedagogije, pridružujući se kritičkoj teoriji kako bi naglasio potrebu za promjenom društvenih struktura. Thierschov pristup ističe širu i integrativniju perspektivu socijalne pedagogije, uzimajući u obzir pluralnost životnih situacija i potrebu za socijalnom pravednošću.

Socijalna pedagogija kontinuirano traga za svojim identitetom, koji se sagledava kroz tri sistema: sistem depriviligiranih osoba, njihovih skupina i njihovog socijalnog prostora; sistem predmeta socijalne pedagogije; te sistem socijalnih pedagoga. Ovi sistemi zajedno tvore temeljnu strukturu ove discipline (Uzelac, 1999). Od sistema su izvedeni ključni temelji struke socijalne pedagogije (Tabela 1.).

Tabela 1. *Identetite socijalne pedagogije kroz predmet socijalne pedagogije (Temelji identiteta struke)*

1. sistem depriviligo-vanih pojedinaca, skupina i njihovog socijalnog prostora u kojima je smješten predmet socijalne pedagogije	2. sistem predmeta socijalne pedagogije	3. sistem socijalnih pedagoga
U počecima je to bilo gotovo cjelokupno materijalno i socijalno ugroženo stanovništo. Tokom 60-ih godina artikulacija na segment populacije koja se prepoznaje pod pojmom *osobe s poremećajima u ponašanju*. Otvaraju se pitanja terminološke i pojmovne dimenzioniranosti populacije, kao i obuhvaćenost populacije osoba s poremećajima u ponašanju.	Osobe s poremećajima u ponašanju nisu predmet interesa samo socijalne pedagogije, svaka temeljom svoga posebnog predmeta, stoga šta je u tome smislu predmet socijalne pedagogije? Socijalna pedagogija je stručna i/ili znanstvena disciplina o odgoju osoba s poremećajima u socijalnom ponašanju. Ključno je pitanje atributa bez kojih predmet ne bi bio ni u potpunosti, ni precizno određen. Socijalni je pedagog istovremeno okrenut kako prema osobi s poremećajima u ponašanju tako i prema pripadajućem joj socija-lnom prostoru. Pojavljuje se potreba za boljim poznavanjem zakonitosti	Postojanje i djelovanje stručnjaka i znanstvenika kao nositelja funkcija stručne i znanstvene discipline govori o dimenzijama realnog, društveno priznatog i javno verificiranog identiteta struke odnosno znanosti. Izdvaja se važnost tradicije i postojanost u formiranju stručnjaka i znanstvenika pojedinog profila, tržišna potražnja i stručna i znanstvena javna reprodukcija. Za potpunije ocrtavanje identiteta jedne discipline izuzetno je značajna mogućnost zanstvenog rada, kao i postojanje institucija u okvire koje je moguće takav rad organizirati. Za identitet profesije iznimno je važno i profesionalno udruženje,

	susjednih disciplina, ali i njihovom transformacijom u specifično područje dotične discipline.	te posebno njegov profesionalni kodeks.

Odnos između sociopedagoške teorije i prakse, kao i samo koncipiranje socijalne pedagogije, može se posmatrati sa različitih znanstvenih polazišta, što je važno i za identitet socijalne pedagogije. Najznačajnije je pitanje do koje mjere teorija postavlja kriterije i standarde praksi, odnosno do koje mjere pokušava samo razumjeti praksu. Funkcionalna sociopedagoška praksa podređena je mjestu i vremenu te razvoju teorije i istraživanja, te je osjetljiva na ideološke i političke interese u društvu. Savremena socijalna pedagogija proučava teoriju i praksu socijalnog rada i drugih socijalnih profesija, integrirajući elemente znanstvenosti, obrazovanja i prakse. Međutim, pojedini autori ističu da socijalna pedagogija nije ni metoda ni skup metoda (Hämäläinen, 2003; Otto, 2006; Coussée i sar., 2010, prema Úcar, 2015).

Sociopedagoški rad kao alternativa internističkom gašenju požara

U socijalnoj pedagogiji, shvaćenoj kao teorijski i praktični okvir razumijevanja odgoja djece i mladih čija je praktična komponenta usredotočena na izgradnju međuljudskih odnosa i veza djece i mladih (Department for Education and Skills, 2006), kao imanentna naglašava se potreba uvažavanja korisničke perspektive prilikom planiranja, provedbe i evaluacije intervencija. Učešće djece i mladih korisnika sociopedagoških intervencija ima najmanje tri važne funkcije, od kojih se prva odnosi na mogućnost korištenja njihove perspektive u evaluacijskim istraživanjima koja se provode standardiziranim mjernim instrumentima. Druga se odnosi na mogućnost stjecanja uvida u kvalitetu intervencija koja stručnjacima i istraživačima unaprijed često nije poznata, a treća na izravan doprinos kvaliteti same intervencije jer omogućavanje sudjelovanja u donošenju odluka, razmjena i uvažavanje mišljenja korisnika znatno pridonosi kvaliteti socijalnopedagoškog procesa (Bouillet i Uzelac, 2007, prema Bouillet, 2011). Sociopedagoške

intervencije podrazumijevaju stručnu pomoć u odgoju koja ovisno o postojećem poremećaju u ponašanju i/ili riziku treba osigurati izdiferencirane ponude različitih modela intervencija, čime se djelatnost socijalnih pedagoga širi na sve segmente interventnih mjera i aktivnosti društva koje su usmjerene na unapređivanje razvoja i napretka djece i mladih s poremećajima u ponašanju ili onih kod kojih postoji rizik od nastanka poremećaja u ponašanju i na njihovu uspješnu socijalnu integraciju (Koller-Trbović, 1999:21, prema Ibid.). Teškoće djece i mladih, kao korisnika sociopedagoških intervencija, obuhvataju različite fenomenološke oblike poremećaja u ponašanju, među kojima su hiperaktivnost i poremećaj pažnje (ADHD), agresivno ponašanje, bolesti ili psihičke teškoće, činjenje kaznenih djela, korištenje sredstava ovisnosti, nepoštivanje pravila i autoriteta, teškoće vezane uz funkcioniranje u školskom okruženju i ostale oblike poremećaja u ponašanju. Etiološki aspekti ovih teškoća uključuju komunikacijske teškoće, nepovoljne obiteljske prilike, stavove, interese, navike, teškoće u razvoju i šire društvene uvjete. U okviru sociopedagških intervencija, rad može biti usmjeren na individualni i grupni rad s korisnicima, rad s obitelji, učiteljima i nastavnicima, edukaciju drugih sudionika intervencije, sudjelovanje u procesno-pravnim poslovima te superviziju. Važno je naglasiti da postoji povezanost između teškoća korisnika i sadržaja socijalnopedagoških intervencija, što se manifestira kroz primjenu određenih intervencijskih strategija u skladu s specifičnim potrebama korisnika. Sociopedagoške intervencije imaju ključnu ulogu u transformaciji nepoželjnih oblika ponašanja djece i mladih u one koji će biti prihvaćeni u društvu te pridonose afirmaciji i kvalitetnom razvoju korisnika. Međutim, nedostaci u intervencijama, poput nedostatka rane intervencije i supervizije, često su rezultat ograničenih finansijskih sredstava i političkih faktora. Stoga je važno da socijalni pedagozi kao stručnjaci nastoje unaprijediti komunikaciju, jačati zaštitne faktore te promovisati svoju struku kao sveobuhvatnu disciplinu koja pruža smislene i konzistentne intervencije. Diskusija o pravovremenosti ranog interveniranja ne ograničava se na određenu dob, nego se usmjerava ka pojavi prvih znakova. Najmnogobrojnija mišljenja stručnjaka naglašavaju važnost prve tri godine života, međutim mogućnosti i pozitivni učinci ranog interveniranja se ne isključuju i

izvan prve tri godine (Nelson, 1999). Porodica igra jednu od najznačajnijih i bezvremenski značajnih uloga kao primarno okruženje djeteta. Timski rad i saradnja sa roditeljima predstavljaju prekretnicu za uspješniji učinak rane intervencije. Pozitivni primjeri Njemačkog i Norveškog modela ranog interveniranja, s naglaskom na individualizirani plan i program, ekonomsku i socijalnu podršku, saradnju sa roditeljima te povezanost između stručnjaka, ukazuju na važnost integriranog pristupa. Međutim, postoje i prepreke ranoj intervenciji. Koncept tunelskog vida (Holm i McCartin, 1978) ističe kako profesionalci koji rade samostalno imaju tendenciju sagledavanja samo jednog aspekta djetetovog razvoja. Prolongiranje ranog interveniranja, gdje roditelji nakon opažanja prvih znakova odstupanja odlažu potražnju stručne pomoći, također predstavlja izazov. Proces kategorizacije u ranoj dobi može izazvati strah od stigmatizacije kod roditelja. Dodatno, nedostaci u institucionalnoj podršci, nedostupnost usluga u ruralnim područjima, financijski i socijalni uvjeti te obrazovni status roditelja mogu otežati ranu intervenciju. Stoga, prevencijska znanost treba promovisati humaniji pristup, s ciljem postizanja najboljeg ishoda za dijete i roditelje. Istraživanja su identificirala nekoliko aspekata rane intervencije. Roditelji često izražavaju nezadovoljstvo pruženim informacijama o mogućnostima rehabilitacije te nedostatkom saradnje između stručnjaka. Nedovoljna informiranost roditelja o terapijskim mogućnostima dodatno otežava situaciju, što rezultira time da roditelji često sami moraju tražiti informacije.

Umjesto zaključka, ka definisanju socijalne pedagogije

Uvažavajući činjenicu da je Bosna i Hercegovina država složene historijske traume, institucionalne fragmentacije i socioekonomskih razlika, područje socijalne pedagogije nije bilo podržano u svome razvoju, a čini se da je razlog tome to da pozicijskim i opozicijskim politikama nije bilo interesantno podržavati kvalitet života pojedinaca i grupa u borbi za državotvornost. Nažalost razvoj socijalne pedagogije nije ni istraživački, niti stručno podržan od strane pripadajućih stručnjaka. U prilog tome idu skromni istraživački napori u akademskom bavljenju socijalnom pedagogijom i stručnjaci koji ne generišu

naučno-stručnu spoznaju i ne razvijaju odnos između javnosti i struke. Dvije decenije od početaka akademskog bavljenja socijalnom pedagogijom, čini se da socijalna pedagogija još uvijek traži svoje jasnije teorijsko i praktično uporište u Bosni i Hercegovini. Socijalna pedagogija trenutno djeluje na margini, na akademskom, ali i na profesionalnom planu. U tom smislu, definisanje socijalne pedagogije u bosanskohercegovačkom kontekstu mora započeti od realnosti u kojoj ona (ne)djeluje. Radi se o disciplini koja istovremeno nosi potencijal i rizik. Potencijal da svojim transdisciplinarnim, participativnim i emancipatornim pristupom odgovori na potrebe marginaliziranih grupa, i rizik da ostane na nivou deskriptivne, konceptualno neujednačene i praktično neoperativne oblasti. S obzirom da se kao znanost zasniva na multidisciplinarnom pristupu koji uključuje prevenciju, dijagnostiku, tretman i savjetodavni rad sa djecom, mladima i odraslima u riziku ili sa poremećajima u ponašanju, ovaj kriterij trebao bi biti mnogo adekvatnije utemeljen unutar edukacijsko-rehabilitacijskih, socijalnih i pedagoško-psiholoških znanosti, ovisno o visokoškolskoj ustanovi (Maglić, 2023: 18-22). Uvažavajući prethodno, prijedlog definisanja socijalne pedagogije bi podrazumijevao socijalnu pedagogiju kao generalističku, pomagačku i odgojno-interventnu disciplinu koja putem socijalno-edukativnih, socijalno-kulturnih, participativnih i kontekstualno osjetljivih metoda djeluje na prevenciji, kompenzaciji i transformaciji individualnih i kolektivnih posljedica društvene isključenosti, rizičnih ponašanja, obrazovne deprivacije i porodičnih, institucionalnih ili sistemskih propusta. Socijalni pedagog mora poznavati osnove pedagogije, psihologije, socijalnog rada, sociologije i prava kako bi mogao djelovati u širokom spektru situacija, od prevencije do intervencije i post-interevencije. U konktestu ove definicije prethodno navedeno možemo shvatiti kao generalističku komponentu socijalne pedagogije. Ciljna skupina korisnika i djelovanja socijalne pedagogije su djeca, adolescenti i mladi odrasli u riziku, ali i njihove porodice, zajednica, kao i sistemski faktori koji generiraju isključenost, što podrazumijeva komponentu socijalne pedagogije u smislu usmjerenosti na rizične skupine, obespravljene i depriviligirane. S tim u vezi korisnik nije pasivni primatelj podrške, već protagonist u procesu promjene, dajući i participativnu komponentu socijalne pedagogije. Socijalna

pedagogija u Bosni i Hercegovini ne može biti preslikana iz drugih konteksta bez adaptacije, ona mora reflektovati specifičnosti i uzimati u obzir teme koje zahtijevaju multiperspektivne strategije razumijevanja. Socijalna pedagogija u Bosni i Hercegovini može postati prostor za dijalog između mikro-angažmana sa korisnicima i makro-borbe za pravedniju društvenu strukturu i zbilju. Socijalna pedagogiju nastaje u praksi, u otporu, u emancipaciji i u učenju koje polazi od najelementarnijeg nivoa (grassroot), iz konkretnog odnosa sa onima na kojima je sistem zakazao. U tome možemo samo zaključiti da je socijalna pedagogija ono što socijalni pedagozi rade.

Literatura

Bouillet, D. (2011): Socijalnopedagoška praksa i potrebe korisnika. *Socijalna pedagogija: znanost, profesija i praksa u Hrvatskoj* / Poldrugač, Z.; Bouillet, D., Ricijaš, N. (ur.). Zagreb: Edukacijsko-rehablitacijski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 131-150.

Ćerim, E., Delić, A. i Silajđija, Dž. (2023). Doživljaj studenata prema stu-diju socijalne pedagogije: kvalitativni pristup. *Zbornik radova 16. naučno-stručne konferencije „Studenti u susret nauci" – StES 2023*. Banja Luka: Sveučilište u Banjoj Luci, str. 47 – 65.

Ćerim, E., Vasilj, D., Maglić, A. i Čičkušić, A. (2024). *Procjena potreba socijalnih pedagoga u Bosni i Hercegovini.* Zenica: PONTEM – Nacionalna asocijacija za socijalnu pedagogiju u Bosni i Hercegovini

Freire, P. (1968). [Pedagogia del oprimido. English] *Pedagogy of the oppressed* / Paulo Freire; prevedeno od Myra Bergman Ramos (2005). 30th anniversary ed. New York: The Continuum International Publishing Group

Hamburger, F. (2003). *Einführung in die Sozialpädagogik Grundriss der Pädagogik*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag

Holm, V., McCartin, R. (1978). Interdisciplinary Child Development Team: Team Issues and Training in Interdisciplinariness. *Early Intervention - A Team*

Approach. urednici: Allen, E., Holm, V., Schiefelbusch, R. (str. 97-122), Baltimore, University Park Press

Nelson, C. A. (1999). How important are the first 3 years of life?. *Applied Developmental Science*, 3(4), 235–238. https://doi.org/10.1207/s1532480xads0304_8

Previšić, V. i Prgomet, A. (2007). Socijalno-pedagoške teorije u Njemačkoj tijekom 20. stoljeća. *Pedagogijska istraživanja*, 4 (1), 7-21. Preuzeto s https://hrcak.srce.hr/118355

Úcar, X. (2015). Methodology or methods in Social Pedagogy: between Latin America and Europe, 54-71, *Studies in Comparative Social pedagogies and International Social Work and Social Policy*, Vol. XXVIII. Bremen: EVH/Academicpress GmbH. (ISBN: 9783945021286)

Uhlendorff, U. (2012). Socijalna pedagogija u njemačkoj. *Kriminologija & socijalna integracija*, 20 (1), 87-94. Preuzeto s https://hrcak.srce.hr/85005

Uzelac, S. (1999). Socijalna pedagogija - pitanja identiteta. *Kriminologija & socijalna integracija*, 7 (1), 1-6. Preuzeto s https://hrcak.srce.hr/94228

THE THEORETICAL AND RESEARCH MACROPERSPECTIVE OF SOCIAL PEDAGOGY

Eldar Ćerim, MA

Abstract

This paper serves as an introduction to analyzing the state and perspectives of social pedagogy in the countries of the European Union and Bosnia and Herzegovina. With the aim of creating more concrete, concise, pragmatic, and well-informed advocacy for social pedagogy in Bosnia and Herzegovina, more than ever before—through the accumulation of theoretical knowledge and practice-based experience—Bosnia and Herzegovina requires clear outcomes and results of the work of social pedagogues. Social pedagogy, as well as other complementary and foundational helping sciences and professions in Bosnia and Herzegovina, have not experienced significant theoretical or research advancements that, through a bottom-up approach or at least a downward influence, could position them as socially and politically important.

A paradigmatic revolution originating from social pedagogy would invalidate educational programs that function as tools of disenfranchisement, challenge social policies that deny participatory decision-making, and dismantle the pseudo-deficit model, which is merely a variation of the medical model used to treat individuals with different abilities in Bosnia and Herzegovina.

Keywords: macroperspective, social pedagogy, pedagogy of the oppressed, pedagogy of the disenfranchised, pedagogy of social work

DOI: 10.51728/ZRIPF202501016C
Stručni članak
Professional paper
Primljeno 05.07.2025.

Eldar Ćerim, MA
Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici
eldar.cerim@unze.ba

Ajdin Delić
ajdin@pontem.org.ba

PRIKAZ SLUČAJA MJERE NADZORA NAD OSTVARIVANJEM RODITELJSKOG STARANJA KAO PRILOG METODICI RADA SOCIJALNOG PEDAGOGA

Sažetak

Rad sadrži prikaz slučaja provođenja mjere nadzora nad ostvarivanjem roditeljskog staranja koja je jedna od mjera zasnovana u Porodičnom zakonu Federacije Bosne i Hercegovine, dio Prava i dužnost roditelja i djece, pod-dio Zaštita prava i interesa djece, Član 125. Nadzor nad ostvarivanjem roditeljskog staranja, stav 1 do 6. Mjera nadzora se utvrđuje ukoliko su roditelji zanemarili staranje o zdravlju i odgoju djeteta, ili kada je roditeljima potrebna pomoć u odgoju djeteta. U kontekstu provedbe, nadležni organ starateljstva, u ovom slučaju Centar za socijalni rad, određuje program nadzora, kao i osobu koja će pratiti razvoj djeteta, kontrolisati postupke roditelja, podnositi periodične izvještaje organu starateljstva i poduzimati druge mjere u interesu djeteta. Roditelj se ovom mjerom obavezuje da će redovno posjećivati organ starateljstva, odgojne ili zdravstvene ustanove ukoliko za to postoje opravdani razlozi te da će periodično obavještavati o mjerama koje poduzimaju prema djetetu.

Ključne riječi: Metodika rada socijalnog pedagoga, Mjera nadzora, Centar za socijalni rad

Sociopedagoška perspektiva slučaja i intervencije

Ako spomenemo metodiku kao nauku o načinima i metodama vrlo važno je akcentirati važnost metodike u skoro pa svim relevantnim znanostima. Prema Klaić (1990) Metodika jeste 1. svi načini svrsishodnog provođenja nekog posla; 2. Dio pedagogike koji govori o pravilima, metodama predavanja; prid. metodički; metodičar: 1. stručnjak u metodici; 2. nastavnik koji ima dobar način postupanja s materijom koju predaje. Ovdje se metodika opisuje u općem značenju, kao integrirani skup svih planskih i učinkovitih metoda za realizaciju zadataka. U kontekstu socijalne pedagogije, to se odnosi na svaki planski pristup, metode koje koristi stručnjaci tj. socijalni pedagog prilikom rada sa korisnicima u riziku, bilo da je riječ o preventivnom ili korektivnom, rehabilitacijskom djelovanju. Kada govorimo o modernoj paradigmi sociopedagoškog rada utjelovljenog u specifičnoj metodici, tada je neminovno spomenuti pojam slučaj. Slučaj u klasičnom tumačenju drugih znanosti predstavlja prema Modly i Korajlić (2002) nešto potpuno neočekivano, za šta nema pravog objašnjenja i dovoljnog opravdanja. U sociopedagoškoj metodici rada slučaj predstavlja prema Mülleru (1993) i Königu (2007) momenat kada se odnos između situacije i opće priznatog u socijalnoj pedagogiji može smatrati relevantnim. To suštinski predstavlja da ne govorimo o bilo kojoj životnoj situaciji, već samo o onima koje imaju jasnu vezu sa bazičnim ciljevima i zadacima socijalne pedagogije kao na primjer resocijalizacija, prevencija različitih vrsta nasilja, zaštita prava, odgojni postupci koji zahtijevaju stručnu procjenu i po potrebi intervenciju. Takve situacije ili priče se mogu analizirati u kontekstu, teorijskih, praktičnih i onih etičkih principa socijalne pedagogije. Dakle, slučaj je nešto značajno prodornije, dublje iz ugla shvatanja metodike rada socijalne pedagogije u odnosu na klasična tumačenja istog. U kontekstu metodike rada vrlo važno je spomenuti i termine poput sociopedagoške intervencije koja predstavlja elementarno jezgro rada socijalnog pedagoga i same sociopedagoške praktične eskpresije naučno i empirijski utemeljenih metoda. Sociopedagoška intervencija podrazumijeva djelovanje socijalnog pedagoga na

određeni slučaj uz svojevrsno involviranje u životni tok i životno okruženje pojedinca. Müller (prema Büttner - Yu, 2005) intervenciju bukvalno prevodi s latinskog intervenera u pojam intervenisanje. Intervencija počinje kao treća od faze posmatranja slučaja, ali ne kad se okonča anamneza i dijagnoza, jer su one za korisnika već specifična vrsta miješanja i involviranja u životni prostor. Prema Mülleru (1993) intervencija ne predstavlja zapravo isključivo intervenisanje između individua i problema, već medijaciju između različitih definicija tog istog problema. Müller pravi razliku između tri vrste sociopedagoških intervencija, i to zahvat, ponuda i zajedničko djelovanje (Low, 2008: 10). Potrebno je naglasiti i da je Low (2008) dodatno pojasnio navedene oblike intervencija. Zahvat bi se odnosio prije svega i na moć. Tako da se ovaj oblik intervencije mora vrednovati specifičnim kriterijima i ne može desktruktivirati egzistirajuće snage individualnog djelovanja. Kod intervencija sa dužim rasponom trajanja, zahvata treba biti sve manje, a sama ponuda i aspekti zajedničkog djelovanja treba da budu snažniji. Sloboda koju nudi ponuda omogućava svojevrsnu sposobnost donošenja odluka koje imaju karakter prijedloga. Sami zaključci o uspješnosti ponude odlučuje i zaključuje sam korisnik kao predmet procesa. U ovom prikazu slučaja u preambulu govorimo o djeci koja se nalaze u riziku od odvajanja od porodice, tj. instituticionalizacije. Zahvat institucionalizacije djece je uslijedio nakon nemogućnosti oca, koji je preuzeo brigu o djeci nakon razvoda braka sa majkom, da se skrbi o djeci. Majka koja je preuzela djecu na skrb je u povodu mjere nadzora nad ostvarivanjem roditeljskog staranja. U nastavku slijedi prikaz slučaja kroz elemente nadzora vođenog od strane socijalnog pedagoga kao voditelja mjere nadzora nad ostvarivanjem roditeljskog staranja u periodu od četiri mjeseca.

Prikaz slučaja nadzora nad ostvarivanjem roditeljskog staranja

PLAN NADZORA NAD OSTVARIVANJEM RODITELJSKOG STARANJA

*Zadaci i obaveze **majke** predviđene mjerom nadzora*

1. P.S. će u narednom periodu angažirati i raditi na unapređenju svojih roditeljskih kapaciteta s ciljem obezbjeđivanja adekvatne

skrbi nad svojom djecom, P. mldb. A. i M. mldb. A., uz razvijanje saradničkog odnosa sa Voditeljem mjere nadzora kojeg će izvještavati o uloženim naporima, te izazovima s kojima se susreće
2. Ulaganje napora ka ostvarivanju životnih potreba djece, odgoju i obrazovanju istih, te omogućavanje pravilnog razvoja i održavanja cjelokupnog blagostanja
3. Uključivanje djece u različite oblike aktivnosti, vodeći računa o konstruktivnoj organizacija slobodnog vremena, te razvijanju pozitivnih životnih navika za samozbrinjavanje
4. Suzdržavanje od bilo kojeg oblika narušavanja blagostanja djece
5. P. S. je obavezna da svakih 15 dana posjećuje organ starateljstva radi savjetovanja i podnošenja periodičnih izvještaja o mjerama koje poduzima prema svojoj mdlb. kćerci A. i mldb. sinu A., te o eventualnim teškoćama s kojima se suočava u izvršavanju roditeljskih dužnosti

*Zadaci i obaveze **Voditelja nadzora***

1. Praćenje razvoja mldb. P. A. i mldb. M. A.
2. Kontrola postupaka roditelja posredstvom savjetodavnog djelovanja, kao i poduzimanje drugih potrebnih mjera u interesu mldb. djece
3. Podnošenje mjesečnih izvještaja do petog u mjesecu za prethodni mjesec o postignutim rezultatima poduzetih mjera, kao i preprekama u izvršavanju istih, i saradnji roditelja

Procjena snaga i rizika

SNAGE	**RIZICI**
Participativno, sa adresatom, izuzete sljedeće snage: - spremnost na roditeljske odgovornosti, ljubav i pažnja prema djeci - spremnost na brigu za osnovne potrebe, emocionalno stanje i samoaktualizaciju (egzistencijalne, samozbrinjavanje i zaštita)	Participativno, sa adresatom, izuzeti sljedeće rizici: - konzumiranje psihoaktivnih supstanci (*majka navodi da povremeno konzumira travu zajedno sa partnerom, ali da djeca za to ne znaju*) - dugotrajna nezaposlenost majke - otežano kontaktiranje i učešće oca u skrbi za djecom (*otac djece, M. E., nalazi se na izdržavanju kazne zatvora u Busovači*)

- spremnost na brigu za odgoj i obrazovanje (*majka navodi da joj je odgoj djece veoma važan, da se brine i pomaže oko domaće zadaće, te je u kontaktu i sarađuje sa školom*) - partner kao važan resurs pri skrbi za djecu (*majka navodi da trenutačni partner, N. H., predstavlja važan resurs, pomaže i skrbi se o djeci kao da su njegova*) - ulaganje napora za kontrolu i nadzor nad djecom - porodica kao resurs i snaga (*majka navodi da se izdržava od pomoći sestre iz Italije, te da djeca imaju stalni kontakt sa njenom porodicom, posjećuju ih, a ima kontakt i sa ocem, M. E., koji se trenutačno nalazi u zatvoru, kao i sa njegovim bratom tj. amidžom*) - djeca imaju mrežu ostvarenih socijalnih kontakata, tj. prijatelja iz stare i nove okoline - djeca posjeduje interese i navike za koje postoji potencijal unapređivanja, te sticanja novih	- trenutančno nezadovoljavajući uslovi stanovanja (*opservacijom utvrđeno da uslovi stanovanja nisu zadovoljavajući; madraci na kojima djeca spavaju nalaze se na podu, te djeca nemaju adekvatan namještaj za spavanje; higijenski uslovi nisu na zadovoljavajućoj razini; zgrada u kojoj porodica živi je izrazito stara i trošna*) - Nerješeno zdravstveno osiguranje majke i njene mdlb. Djece - M. mldb. A. ne pohađa osnovnu školu (*majka navodi da je u dogovoru sa školskim pedagogom donesena odluka da mldb. A. ne bude upisan u aktuealnu školsku godinu, jer ne izgovora pravilno određene glasove, te je planirala odlazak logopedu*) - djeca se nalaze u riziku za njihovo psihičko zdravlje (*mldb. A. ima noćno mokrenje, a majka navodi da i A. ima psihičkih promjena, šutljiv je i sl.*) - djeca nisu uključena u ekstrakurikularne, niti druge vrste aktivnosti koje zaokupljaju slobodno vrijeme i svakodnevnicu djece - nesređeni porodični uslovi i odnosi između majke i oca djece (*odnosi između bivših vanbračnih supružnika su ozbiljno narušeni, te njihova nespremnost za konstruktivnu međusobnu komunikaciju i interpersonalne odnose predstavlja rizik za dobrobit djece)*
**Pretpostavlja se, mjerom nadzora, usmjerenost ka, poticanju, prepoznavanju novih i razvijanju postojećih snaga, te minimiziranju rizika s ciljem ostvarivanja i realizacije učinka mjere nadzora nad ostvarivanjem roditeljskog staranja*	

Plan aktivnosti – okvir realizacije ciljeva i zadataka

ADRESAT	PODRUČJA	CILJEVI	ZADACI/METODE	VREMENSKI OKVIR/KONTEKST	IMPLIKACIJE/IZVJEŠTAVANJE
1. Majka – *P. S.*	Jačanje roditeljskih kompetencija	Razvijanje svijesti o roditeljskim dužnostima i pravima djece	Razvijanje zdravih roditeljskih stilova (osvijestiti dosadašnje stilove odgajanja, osvijestiti rizične aspekte odgoja i nadzora) Upoznavanje sa roditeljskim dužnostima i pravima djece Briga o životnim	Tokom mjere nadzora – sa Voditeljem nadzora, socijalni pedagog, socijalni radnik	*Implikacije:* 1. poznavanje roditeljskih dužnosti i prava djece 2. poznavanje pozitivnih i konstruktivnih stilova roditeljstva 3. poznavanje važnosti sociopedagških područja u kojima djeca uzimaju učešće *Izvještavanje:* 1. mjesečni izvještaj Voditelja mjere nadzora 2. evidencija referenta/Voditelja slučaja

			potrebama djece (zalaganje za njihov razvoj u sociopedagoškim područijima u kojima uzimaju učešće; uključivanje u različite oblike aktivnosti i konstruktivno organiziranje slobodnog vremena)		*3.*
		Aktivna saradnja sa oblicima institucionalne podrške	Odnos prema autoritetima – slijediti zahtjeve, poštivanje dogovora (redovne posjete CSR Zenica, CMZ	Tokom mjere nadzora – svakih 15 dana (socijalni pedagog, socijalni radnik)	*Implikacije:* 1. poznavanje institucionalnih vidova podrške 2. razvijena svijest o odgovornosti prema institucionalnom okviru koji

			Zenica i Zavodu za borbu protiv ovisnosti)		štiti najbolji interes djece *Izvještavanje:* 1. mjesečni izvještaj Voditelja mjere nadzora 2. nalaz i mišljenje psihologa 3. evidencija referenta/Voditelja slučaja 4. nalaz testa na PAS
	Jačanje ličnih kompetencija	Percepcija ponašanja – Samopercepcija odgovornog i neodgovornog ponašanja	Razumijevanje odnosa ciljeva i ponašanja Učiti samopomoć (prihvatanje odgovornosti, izgrađivanje neazavisnosti i samostalnosti)	Tokom mjere nadzora – sa Voditeljem nadzora, socijalni pedagog, socijalni radnik	*Implikacije:* 1. usvojeno razumijevanje povezanosti emocija, mišljenja i ponašanja, te manifestovanog ponašanja i posljedica 2. usvojeni mehanizmi suočavanja sa svakodnevnim izazovima, te mehanizmi za samopomoć u

			Uočavanje veze između ponašanja i posljedica Uočavanje veze neadekvatno ponašanje – neadekvatne posljedice		cilju jačanja rezilijentnosti *Izvještavanje:* 1. mjesečni izvještaj Voditelja mjere nadzora 2. evidencija referenta/Voditelja slučaja
		Rad na percepciji ponašanja drugih – Uspostavljanje komunikacije	Učenje kooperacije Razumijevanje ciljeva mjera Učenje modela rješavanja konflikata	Tokom mjere nadzora – sa Voditeljem nadzora, socijalni pedagog, socijalni radnik	*Implikacije:* 1. usvojeni konstruktivni vidovi rješavanja konflikata 2. usvojene vještine aktivnog slušanja i verbaliziranja potreba 3. usvojeno razumijevanje ciljeva mjere nadzora nad

					ostvarivanjem roditeljskog staranja *Izvještavanje:* 1. mjesečni izvještaj Voditelja mjere nadzora 2. evidencija referenta/Voditelja slučaja
2. Djeca – *P.* mldb. *A.* i *M.* mldb. *A.*	Odnos prema sebi	Razvijanje samoaktivnost, samostalnosti i samozbrinjavanja	Razvijati vlastitu aktivnost (poticati inicijativnost, učiti organiziranosti, usmjeravati na kreativnost, učiti samopomoći) Poticati separacione odnose (izgrađivati nezavisnost i	Tokom mjere nadzora – sa Voditeljem nadzora, socijalni pedagog, pedagog/psiholog, socijalni radnik, majka	*Implikacije:* 1. stečeni pozitivni i poželjni obrasci ponašanja, te vještine samozbrinjavanja 2. osvještenost u pogledu na vlastitu kreativnost, upornost i inicijativnost 3. usvojeno razumijevanje odgovornosti prema vlastitim obavezama *Izvještavanje:*

			prihvatanje odgovornosti, vježbati upornost) Učenje i razvijanje pozitivnih životnih navika i vještina samozbrinjavanja		1. mjesečni izvještaj Voditelja mjere nadzora 2. evidencija referenta/Voditelja slučaja 3. nalaz i mišljenje psihologa 4. evidencija školskog pedagoga 5. očitovanje majke
	Odnos prema drugima	Rad na odnosu prema odraslima i percepciji ponašanja drugih Rad na odnosu prema vrijednostima	Razumijevanje uzajamnih odnosa, uvažavanje razlika i korištenje modela saradnje Učenje kooperacije, razumijevanje ciljeva mjera, učenje modela rješavanja konflikata	Tokom mjere nadzora – sa Voditeljem nadzora, socijalni pedagog, pedagog/psiholog, socijalni radnik, majka	*Implikacije:* 1. usvojeni konstruktivni vidovi rješavanja konflikata 2. usvojene vještine aktivnog slušanja i verbaliziranja potreba 3. usvojeno razumijevanje ciljeva mjere nadzora nad ostvarivanjem roditeljskog staranja

			Usmjeriti se na predstavljanje zdravog i konstruktivnog svjetonazara, utemeljenog na principima i prilagođenim ponašanjima		*Izvještavanje:* 1. mjesečni izvještaj Voditelja mjere nadzora 2. evidencija referenta/Voditelja slučaja 3. nalaz i mišljenje psihologa 4. evidencija školskog pedagoga 5. očitovanje majke
	Obrazovanje	Rad na odnosu prema učenju, radu i obavezama	Unaprijediti naviku učenja (izgraditi pristup učenju, održati kontinuitet uz kontrolu, unaprijediti samostalno učenje)	Tokom mjere nadzora – sa Voditeljem nadzora, razredni starješina, socijalni pedagog, školski pedagog/psiholog, socijalni radnik, majka	*Implikacije:* 1. Usvojene navike samostalnog učenja i rada, te izgrađen individualni pristup učenju i radu 2. Usvojeno razumijevanje preuzimanja odgovornosti

			Osmisliti područje rada (igraditi pristup radu, razvijati naviku održavanja kontinuiteta izvršavanja radnih zadataka, podržati samostalnost u radu) Unapređivanje odnosa prema obavezama (razumijevanje obaveza, dogovaranje i prihvatanje obaveza i odgovornosti)		za vlastite radne zadatke *Izvještavanje:* 1. mjesečni izvještaj Voditelja mjere nadzora 2. evidencija referenta/Voditelja slučaja 3. evidencija školskog pedagoga 4. očitovanje majke
	Interesi i	Postojeći interesi	Utvrđivanje	Tokom mjere nadzora	*Implikacije:*

	navike	i navike – novi interesi i navike	postojećih navika i interesa, izražavanje novih i dovođenje u nove različite situacije, realizacija postojećih i novih navika u svakodnevnici Uključivanje u različite vidove aktivnosti (dnevni centar, vannastavne aktivnosti)	– sa Voditeljem nadzora, majka	1. Osviješteni postojeći interesi, te stečeni novi 2. Unaprijeđene i stečene nove konstruktivne navike *Izvještavanje:* 1. mjesečni izvještaj Voditelja mjere nadzora 2. evidencija školskog pedagoga 3. evidencija Voditelja ekstrakurikularnih aktivnosti

Završna procjena snaga i rizika

SNAGE	**RIZICI**
Participativno, sa adresatom, izuzete sljedeće snage: - spremnost na roditeljske dužnosti; - porodica kao resurs i snaga (*majke se trenutačno jedino izdržava uz pomoć porodice*); - djeca imaju mrežu ostvarenih socijalnih kontakata, tj. prijatelja iz stare i nove okoline; - djeca posjeduje interese i navike za koje postoji potencijal unapređivanja, te sticanja novih.	Participativno, sa adresatom, izuzete sljedeće rizici: - konzumiranje trave (*rezultati testiranja pokazuju da je S. bila pozitivna na benzodijazepane i marihuanu*); - nezaposlenost i neizvjesnost u pogledu na skrb o djeci (*S. nije u mogućnosti izdržavati svoju mldb. djecu, te na adresi na kojoj se borave ne predstavlja dugoročno rješenje njihovog zbrinjavnaja);* - otac, M. E., koji se nalazi u zatvoru na izdržavanju kazne; - djeca nisu uključena u ekstrakurikularne, niti druge aktivnosti; - nesređeni porodični odnosi između majke i oca mldb. djece (*nepostojanje konstruktivne komunikacije između bivših vanbračnih supružnika).*
Pretpostavlja se, mjerom nadzora, usmjerenost ka poticanju, prepoznavanju novih i razvijanju postojećih snaga, te minimiziranju rizika s ciljem ostvarivanja i realizacije učinka mjere nadzora nad ostvarivanjem roditeljskog staranja	

Sadržaj rada sa drugim institucijama

Tokom provedbe Mjere nadzora, Voditelj nadzora sarađivao je sa sljedećim institucijama:

- JU Centar za socijalni rad Zenica – razgovor i informisanje sa voditeljem slučaja pri organu starateljstva; informisanje i saradnja sa Referatom za materijalne oblike pomoći;
- JU Centar za mentalno zdravlje Zenica – omogućavanje realizacije psihološke procjene za mldb. djecu, te usmjeravanje na korištenje usluga s ciljem zaštite mentalnog zdravlja;
- JU Centar za djecu i odrasle osobe s posebnim potrebama ZDK – informisanje i usmjeravanje ka uključivanju mldb. A. s ciljem prevazilaženja određenih aktuelnih izazova;
- JU Osnovna škola "Musa Ćazim Ćatić" – razgovori i informisanje sa školskim pedagogom o aktualitetima školovanja mldb. A., saradnji S. sa školom, te informisanje zbog kojih okolnosti mldb. A.nije upisan u prvi razred;
- JU Zavod za bolesti ovisnosti Ze-do kantona – kontaktiranje s ciljem realizacije podvrgavanju P. S. testiranju na psihoaktivne supstance;
- UG "Lotos" – saradnji s ciljem realizacije i provedbe Mjere nadzora nad ostvarivanjem roditeljskog staranja;
- UG "Gnijezdo" – saradnja sa socijalnim radnikom iz ustanove, Petrom Čabrićem, s ciljem uključivanja mldb. M. A. u rad i aktivnosti Dnevnog centra "Gnijezdo";
- JU Gradska biblioteka Zenica – saradnja u svrhu uključivanja mldb. P. A. u rad i aktivnosti Gradske biblioteke.

Evaluacija plana aktivnosti

ADRESAT	PODRUČJA	AKTUELNI KONTEKST I PRIJEDLOG ZA DALJE DJELOVANJE
P. S. – Majka, roditelj kojem je izrečena mjera nadzora nad ostvarivanjem roditeljskog starnaja	Jačanje roditeljskih kompetencija	U pogledu na zadatke usmjerene ka razvijanju roditeljskih kompetencija, P. S. je podrobno upoznata sa roditeljskim dužnostima i pravima svoje djece, kao i konstruktivnim stilovima roditeljstva, te je tokom nadzora, u diskonituitetu odražavala sliku požrtvovanog roditelja koji želi da se brine o svojoj djeci. Reflektirajući razumijevanje važnosti sociopedagoških područja u kojima djeca uzimaju učešće, predstavlja prostor na kojem treba dodatno raditi sa P. S.. Uprkos poznavanju šta je to u najboljem interesu za njenu djece, P. S. ih svojim ponašanjima i odlukama dovodi u ozbiljni rizik. U pogledu na saradnju sa institucionalnim okvirom, nerijetko apatična i nedovoljno iskrena u odnosu, pronalazi različite razloge za svoje neodgovorno ponašanje. *Prijedlog za daljnji rad na ovom području bi predstavljao podržavanje konkretnih obrazaca ponašanja S., koja doprinose najboljoj dobrobiti i održavanju blagostanju za njenu djecu, kao i rad na odgovornom i saradničkom nastupanju u pogledu na odnos prema institucionalnom okviru.*
	Jačanje ličnih kompetencija	Zadaci pretpostavljeni mjerom nadzora nisu u dovoljnoj mjeri ozbiljno shvaćeni od strane P. S., te je odnos spram njih bio letargičan, bez razumijevanja važnosti u pogledu na ličnu i dobrobit njene djece. U komunikaciji sa bivšim supružnikom, E., S. nema izgrađene vještine konstruktivnog rješavanja konflikata, te se zbog toga interesi njihove mldb. djece nalaze u riziku. Osnažena i podržana kroz savjetodavni rad i tehnike osnaživanja u smislu donošenja konstruktivnih odluka i razvijanja vještina suočavanja. Raniji obrasci nepoželjnog ponašanja regresivno se manifestiju, stoga je potreban dalji rad sa S. zbog toga što naučeni obrasci visoko obrnuto koreliraju sa modifikacijom trenutačnih.

P. mldb. A. i M. mldb. A. – mldb. djeca od P. S. i M. E.a	Odnos prema sebi	Mldb. A. i A. prema psihološkoj procjeni, tj. nalazu i mišljenju nemaju indikacije za psihotretman. Mldb. A. za vrijeme provedeno u Domu je nerijetko, zbog nedostatka nadzora i kontrole, manifestirala određena nepoželjna ponašanja. Majka, S., u dovoljnoj mjeri postiže kontrolirati ponašanja svoje djece i usmjerava ih ka poželjnijim oblicima. Razvoj autonomije podržan s obzirom na međudjelovanje protektivnih i rizičnih faktora. *Potrebno je dodatno raditi sa majkom na konstruktivnijim oblicima podržavanja autonomije kod svoje mldb. djece, tj. razovoja samoaktivnosti i samo zbrinjavanja.*
	Odnos prema drugima	Mldb. A. i A. imaju izgrađenu određenu mrežu socijalnih kontakata iz sredine, međutim zbog neizvjesnosti u pogledu na stanovanje i stalno mijenjanje mjesta prebivališta isti su u riziku socijalne isključenosti i nedostatne socijalizacije, koja će utjecati negativno na nespremnost u pogledu na socijalne interakcije. Mldb. A. i A. svjesni su ciljeva mjere nadzora, te pokazuju otvorenost da se pomogne njihovoj mami i njima u prevazilaženju mnogih izazova. *Ranije postignuti kontakte su na području Radakova, gdje S. trenutačno boravi sa djecom, te bi bilo potrebno dodatno osvjestiti majku u kontekstu značaja socijalizacije za djecu u pogledu na njihov pravilan socio-emocionalni razvoj.*

	Obrazovanje	Mldb. A. razumije svoje školske obaveze, te značaj školovanja u pogledu na vlastitu budućnost. Razvila je interesa ka stranim jezicima, gdje pokazuje uspješne rezultate. Dalje podržana kroz uključivanje u aktivnosti Gradske biblioteke Zenica, te je majka, S., usmjerena na podrži i dodatno se zalaže za formalni i neformalni okvir obrazovanja. Prema pedagoškoj opservaciji A. postiže dobro rezultate i ulaže trud u izvršavanje školskih obaveza. Mldb. A. je, shodno dogovoru majke sa školskim pedagog OŠ ''Musa Čazim Ćatić'' tokom procjene pri upisu, odgođen upis u školu, te se nalazi u izvjesnom riziku u pogledu na područje obrazovanja. Pokušaj uključivanja istog u rad Dnevnog centra UG ''Gnijezdo'' je bio bezuspješan zbog nekooperativnosti majke, P. S.. *Prijedlog za dalji rad i podržavanje interesa mldb. A. u pogledu na aktivnosti Gradske biblioteke, te rad sa majom na dodatnom poticanju A. da se uključi u ekstrakurikuralne aktivnosti. Prema pedagoškoj opservaciji, A. ima značajan broj neopravdanih izostanak, stoga je nužno djelovati na majku u pogledu na redovno prisustvo A. i saradnju majke sa školom.* *Potrebno je uložiti ponovne napore u pogledu na uključivanje mdlb. A. u Dnevni centra ''Gnijezdo'', pri čemu će imati mogućnost da se socijalizuje i kvalitetno i konstruktivno provodi vrijeme. Također, potrebno je iskoordinirati upis djeteta u pripremni period za upis u školu kroz ustanovu predškolskog odgoja i obrazovanja. Uključivanje u Dnevni centar i ustanovu predškolskog odgoja i obrazovanja bi predstavljalo odgovarajuću i kvalitetnu pripremu za polazak u školu. Pored toga, nužno je majku podstaći da mldb. A. uključi u rad Centra za ranu intervenciju, gdje bi isti u radu sa stručnjacima prevazišao određene izazove u pogledu na pravilan izgovor slova.*

	Interesi i navike	Spoznati su trenutačni i novi interesi kod mldb. A. i A., gdje A. ima izvjesne aspiracije ka atletici i stranim jezicima, dok A. voli da igra nogometa i na pametnom uređaju manipulira sa aplikacijom *Mala škola,* koja pretpostavlja niz zadataka, te podstiče određeni kognitivni angažman kod djece. Savjetodavno je majka usmjerena ka tome da postavlja određene odgovornosti i izazove svojoj mldb. djeci u pogledu kućanske poslove shodno njihovoj hronološkoj dobi i zadatke usmjerene ka razvoju lične autonomije i vještina samozbrinjavanja. Prisutne su pozitivne navike kod mldb. djece. *Konstruktivno bi bilo djelovati ka podsticanju majke za uključivanjem svoje mldb. djece u sportske aktivnosti, ekstrakurikularne aktivnosti u školi i zajedno sa majkom iznaći nove mogućnosti kvalitetnog provođenja slobodnog vremena mldb. A. i A.. Nužno je i dodatno se usmjeriti na podsticanje usvajanja novih navika.*

Vidovi rada

Sociopedagoška procjena – dinamičan proces, temeljen na participativnom prikupljanju podataka potrebnih za oblikovanje mišljenja o životnoj situaciji adresata koji podrazumijeva procjenu snaga i rizika, te opservaciju početnog, prijelaznog i konačnog stanja, kao i osnaživanje sudjelovanja adresata i nuđenje izbora;

Sociopedagoška evaluacija – Provjeravanje usklađenosti između očekivanja i toka intervencija; Analiza novih potreba; Analiza novih važnih promjena; Provjeravanje ostvarenosti i učinka intervencije, te prepoznavanje napretka, prepreka i novih mogućnosti;

Sociopedagoška intervencija – međuposredovanje između osobe i njezinih problema, predstavlja niz oblika ponuda pomoći, od okvirnih do konkretno određenih postupaka, te može biti zahvat, ponuda, ali i zajedničko djelovanje;

Sociopedagoško savjetovanje – predstavlja posebnu metodu pružanja pomoći trenutno neuspješnim osobama u njihovim izazovnim životnim situacijama, u obliku prilagođavanja životnim uvjetima, a radi njihova osposobljavanja za samostalno rješavanje aktuelnih i budućih problema.

Etički principi

Uvažavanje adresata, njegovih potreba i prava – uvažavanje čovjeka kao subjekta u vlastitom i društvenom životu. Sadržaj ovog principa se odnosi na iskrenost, otvorenost, poštenje, empatičnost Voditelja nadzora prema adresatu, te bezuvjetno prihvatanje istog;

Privatnost i povjerljivost podataka – sve informacije o adresatu, toku i rezultatima stručnog rada su povjerljive, te razmjena s drugim stručnjacima, stručnim službama i zastupnicima stranke, i drugim osoba je uređeno pravnim propisima ili internim uputama;

Participacija stranke – izgradnja zajedničke slike/definicije problema od strane adresata, stručnjaka i važnih osoba, te kontinuitet u zajedništvu tokom traženja rješenja za prepoznati problem;

Humanost i primjerenost pristupa/metoda/tretmanskih postupaka osobnostima adresata – otvaranje mogućnosti adresatu da iskaže vlastite perspektive i aktivno participiraju u oblikovanju vlastitog života, vodeći računa o specifičnim sposobnostima

adresata, ali i razini zakonskih i drugih realnih mogućnosti da se to ostvari.

SOCIOPEDAGOŠKO MIŠLJENJE

Završna evaluacija i prijedlog

Majka mldb. djece, P. mldb. A. i M. mldb. A., P. S. pokazala je inicijalnu spremnost na saradnju sa CSR Zenica i Voditeljem Mjere nadzora nad ostvarivanjem roditeljskog staranja, te su izvjesni značajni segmenti svakodnevnice u pogledu na ranije probleme unaprijeđeni u središnjem dijelu provedbe Mjere nadzora. Rad sa majkom odvijao se uz ulaganje većih napora, gdje je bilo nužno višestruko osnaživanje i savjetodavno djelovanje koje je ipak imalo svoja ograničenja u pogledu na modifikaciju ranije naučenih nepoželjnih obrazaca ponašanja. Kroz redovna testiranja na psihoaktivne supstance P. S. u Zavodu za bolesti ovisnosti, tokom nadzora, dobijene su informacije da je ista pozitivna na psihoaktivnu supstancu marihuana. Otežani su bili i redovni kontakti sa majkom u Centru za socijalni rad, stoga je bilo nužno odlaziti na mnogo više od predviđenih terena, a prilikom kojih se i dalje nije moglo doći do iste. U posljednjem dijelu provedbe Mjere nadzora, izrazito je otežano bilo stupiti u kontakt sa majkom, gdje je ista zbog konflikata sa tadašnjim partnerom N. H., dovela svoju mldb. djecu u ozbiljan rizik, ugrožavajući realizaciju njihovih osnovnih potreba, te su aktuelno značajno ugrožena njihova prava i interesi. Zbog apatije majke spram zalaganju za najbolji interes svoje mldb. djece, nastojanja i uloženi trud Voditelja nadzora, kroz realizaciju mnogih prilika su onemogućeni, poput unapređenja stambenog zbrinjavanja putem pomoći socijalno-intervenirajućeg karaktera, uključivanje mldb. djece u, za njih, benefitorne aktivnosti (uključivanje mldb. M. A. u rad Dnevnog centra "Gnijezdo", uključivanje mldb. A. u rad i aktivnosti Gradske biblioteke, itd.). Onemogućeno je zalaganje i realizacija potreba viših razina, poput samoaktualizacije, upravo iz razloga što je majka dovela u pitanje realizaciju osnovnih potreba kako za sebe, tako i za svoju mldb. djecu. Neodgovornim ponašanjem majka, P. S., narušila je trenutačno ostvarivanje interesa svoje mldb. djece.

Cijeneći gore navedene činjenice i evaluaciju plana aktivnosti, mišljenje voditelja nadzora jeste da je nužno dodatno

prolongirati Mjeru nadzora nad ostvarivanjem roditeljskog staranja, te predstaviti slučaj stručnom timu organa starateljstva, tj. porodične zaštite, kako bi donio svrhovitu odluku o novom način i uvjetima provedbe mjere i mogućnostima prolongiranja.

Kraj prikaza slučaja.

ZAKLJUČAK

Uloga socijalnog pedagoga u kontekstu mjere nadzora nad ostvarivanjem roditeljskog staranja ogleda se u stručnom, koordiniranom i sistematičnom djelovanju usmjerenom na jačanje roditeljskih i ličnih kompetencija, prevenciju zanemarivanja i zlostavljanja djece, te unaprjeđenje porodične dinamike u skladu sa najboljim interesom djeteta. Sama ponuda kao intervencija i ulazak u porodicu, predstavlja narušavanje ustaljenog životnog prostora, međutim da bi se ostvarilo zajedničko djelovanje, a spriječili budući zahvati u smislu intervencije, neophodno je bilo realizirati oblik mjere nadzora kao intervencije u ovom slučaju. Socijalni pedagog kao stručnjak čija metodika rada treba da počiva na razumijevanju kompleksnih životnih okolnosti korisnika, kroz sociopedagošku procjenu se identifikuju ključni rizični i zaštitni faktori u mikrosocijalnom i širem kontekstu života porodice. Pri tome uvažava područja i sisteme u kojima učestvuju pojedinci koji su dio sistema porodice. Na osnovu toga, socijalni pedagog zajedno sa adresatom, kreira individualni plan podrške, koji predstavlja dinamičan okvir zajedničkog djelovanja usmjeren ka minimiziranju rizika (npr. konzumacija psihoaktivnih supstanci, roditeljska apatičnost, nepovoljnih stambenih i uvjeta koji onemogućavaju dalji razvoj i učenje djece) i realizaciju postojećih i potencijalnih snaga (npr. roditeljska emocionalna povezanost s djecom, spremnost na saradnju, podrška članova porodice i mreža socijalnih kontakata). U fokusu djelovanja socijalnog pedagoga nalazi princip pružanje podrške s ciljem samopomoći kroz kreiranje izazivajućih momenata i iskustava učenja. Ovi izazivajući momenti imaju cilj, kao što i sama atribucija navodi, izazvati kapacitete pojedinca za razvijanje rezilijentnosti i vještina koje će im dalje služiti u različitim životnim situacijama. Socijalni pedagoga na dalje kroz

kontinuirani savjetodavni rad, edukaciju o roditeljskim pravima i odgovornostima, osnaživanje u pogledu lične rezilijentnosti i funkcionalnih obrazaca ponašanja, kao i razvijanje zdravih stilova komunikacije unutar porodice i sa vanjskim sistemima podrške, ali i kroz saradnju sa školom, centrima za mentalno zdravlje, dnevnim centrima i drugim relevantnim institucijama, uspostavlja međusobno povezane intervencije koje omogućuju stabilizaciju porodičnih odnosa i reintegraciju djece u edukativne, socijalne i razvojno poticajne okvire. Ovakva realizacija individualnog plana podrške prevenira puki staticizam ovog dokumenta, a pri tome se isti redovno evaluira, prilagođava i nadograđuje na osnovu promjena u životnom prostoru korisnika. Uloga socijalnog pedagoga, nadilazi praćenje, nego je usmjerena na zajedničko djelovanje, osnažujući korisnika da preuzima odgovornost za vlastiti razvoj i dobrobit svoje djece, gradeći put od vanjske kontrole ka unutrašnjoj motivaciji i trajnoj promjeni ponašanja.

LITERATURA

Klaić, B. (1990). *Rječnik stranih riječi (tuđice i posuđenice)*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske

Modly, D. & Korajlić, N. (2002). *Kriminalistički rječnik*. Tešanj: Centar za kulturu i obrazovanje

Müller, B. (1993). Sozialpädagogisches Können: Ein Lehrbuch zur multiperspektivischen Fallarbeit. Freiburg i. Br.: Lambertus

König, J. (2007). *Einführung in die Selbstevaluation: Ein Leitfaden zur Bewertung der Praxis Sozialer Arbeit*. 2., Freiburg i.Br.

Büttner- Yu, B. (2005). *Diagnostisches Fallverstehen in der Jugendhilfe*. Berlin: Evangelische Fachhochschule Berlin.

Low, L. L. (2008). You Don't Know What You Don't Know: Choices for School Administrators When Crisis Hits. *CAPEA Education Leadership and Administration*, 20, 101–108

Porodični zakon Federacije Bosne i Hercegovine, *Službene novine FBiH br. 35/05; 41/05 – ispravka; 31/14; 32/19*, (2019).

CASE STUDY OF THE SUPERVISORY MEASURE OVER THE EXERCISE OF PARENTAL CARE AS A CONTRIBUTION TO THE METHODOLOGY OF SOCIAL PEDAGOGUE WORK

Eldar Ćerim, MA
Ajdin Delić

Abstract

This paper presents a case study involving the implementation of a supervisory measure over the exercise of parental care, which is one of the legal instruments stipulated by the Family Law of the Federation of Bosnia and Herzegovina. It falls under the section Rights and Duties of Parents and Children, subsection Protection of the Rights and Interests of the Child, Article 125: Supervision over the Exercise of Parental Care, paragraphs 1 to 6. The supervisory measure is imposed when parents have neglected their responsibilities related to the child's health and upbringing, or when they require support in the parenting process. In practice, the competent guardianship authority, in this case Center for social work, determines the supervision program and appoints a responsible professional to monitor the child's development, oversee the parents' actions, submit periodic reports to the guardianship body, and undertake other actions in the best interest of the child. Under this measure, the parent is obliged to regularly visit the guardianship authority, as well as educational or healthcare institutions when justified, and to periodically inform the authorities about the actions undertaken concerning the child.

Keywords: Methodology of Social Pedagogue Work, Supervisory Measure, Center for Social Work

JEZIK I KNJIŽEVNOST

LANGUAGE AND LITERATURE

DOI: 10.51728/ZRIPF202501007S
Izvorni naučni rad
Original scientific paper
Primljeno 27.05.2025.

Prof. dr. Edina Solak
Filozofski fakultet Univerziteta u Zenici
edina.solak@unze.ba

Van. Prof. dr. Mirza Bašić
Filozofski fakultet Univerziteta u Zenici
mirza.basic@unze.ba

Esma Meštrovac, MA
esma.mestrovac@dl.unze.ba

ODNOSNO UVRŠTAVANJE TURSKIH INFINITNIH IMENSKIH SKUPINA U SASTAVU PROŠIRENIH GLAGOLSKIH ADVERBIJALA DOPUSNOGA ZNAČENJA[59]

Sažetak

U radu se analiziraju gramatičke i značenjske osobitosti turskih proširenih glagolskih adverbijala dopusnoga značenja koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina. Rad se sastoji od dva poglavlja. U prvome se poglavlju analiziraju kontekstualne situacije u kojima se koriste prošireni glagolski adverbijali koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih

[59] Ovaj rad predstavlja djelimično izmijenjeni i dopunjeni oblik jednoga dijela magistarskoga rada *Gramatičke i značenjske strukture proširenih glagolskih adverbijala dopusnoga značenja u romanima Kemala Tahira,* koji je kandidatkinja Esma Meštrovac odbranila na Filozofskome fakultetu Univerziteta u Zenici 26. 12. 2024. godine pred komisijom koju su činili doc. dr. Mirza Bašić, vanr. prof. dr. Ömer Aksoy i mentorica prof. dr. Edina Solak. U jednome dijelu navedenoga magistarskog rada analiziraju se gramatičke i značenjske osobitosti proširenih glagolskih adverbijala dopusnoga značenja koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina. Ovaj rad predstavlja djelimično izmijenjenu, korigiranu i dopunjenu verziju toga dijela magistarskoga rada.

imenskih skupina koje nastaju preoblikom glagolskih ishodišnih rečenica s finitnim predikatom. U drugome se poglavlju analiziraju primjeri u kojima se upotrebljavaju prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom imenskih ishodišnih rečenica s finitnim predikatom. U oba poglavlja rada turski prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja uspoređuju se sa značenjski bliskim sintaksičkim konstrukcijama u bosanskome jeziku. Takva analiza daje stručni doprinos u procesu kvalitetnijega interpretiranja turskih proširenih glagolskih adverbijala dopusnoga značenja i značenjski bliskih sintaksičkih konstrukcija u bosanskome jeziku.

Ključne riječi: prošireni glagolski adverbijali, dopusno značenje, odnosno uvrštavanje, infinitne imenske skupine

1. Uvod

U gramatičkome sustavu turskoga jezika prošireni glagolski adverbijali dopusnoga ili koncesivnoga značenja predstavljaju sintaksičke konstrukcije kojima se iskazuju određene prepreke za realiziranje radnje koja se označava korelativnim predikatom i koja se realizira uprkos tim preprekama. Takve se adverbijalne skupine dopusnoga značenja mogu oblikovati različitim sintaksičkim konstrukcijama. Dopusne adverbijalne skupine mogu se oblikovati postpozicijskim konstrukcijama s postpozicijom *rağmen (uprkos, unatoč)*. U takvim postpozicijskim konstrukcijama postpozicija *rağmen (uprkos, unatoč)* ima funkciju postpozicijske komponente, dok funkciju leksičkoga jezgra vrši infinitna imenska skupina u kojoj funkciju upravnoga člana ima glagolska imenica na *-mA*, na koju se dodaje odgovarajući prisvojni sufiks i padežni nastavak za dativ, prvenstveno zato što se postpozicija *rağmen (uprkos, unatoč)* svrstava u skupinu postpozicija koje zahtijevaju dopunu u dativu. Prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja mogu se oblikovati i sintaksičkim konstrukcijama s priložnim izrazom *beraber (zajedno)*. Takve se sintaksičke konstrukcije sastoje od dvije komponente. Jedna je komponenta priložni izraz *beraber (zajedno)*, dok je druga komponenta leksičko jezgro koje čini infinitna imenska skupina u kojoj funkciju upravnoga člana vrši glagolska imenica na *-mAk*, na koju se dodaje padežni nastavak za

instrumental. Koncesivne adverbijalne skupine mogu se oblikovati i sintaksičkim konstrukcijama s koncesivom *ise de*. Takve se koncesivne adverbijalne skupine sastoje od dvije komponente. Jedna je komponenta koncesiv *ise de*, koji se oblikuje smještanjem partikule *dA* iza kondicionalnoga sufiksa, dok drugu komponentu čini leksičko jezgro. Prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja mogu se izvoditi odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom ishodišnih rečenica s finitnim predikatom. Takvi prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja sastoje se od dvije komponente. Jednu komponentu čini korelat, a to je leksema *hal (stanje, situacija)* na koju se dodaje padežni nastavak za lokativ, dok drugu komponentu čini infinitna imenska skupina koja nastaje preoblikom ishodišne rečenice s finitnim predikatom i u kojoj odgovarajuća glagolska imenica preuzima funkciju upravnoga člana.

U ovome se radu analiziraju gramatičke i značenjske osobitosti proširenih glagolskih adverbijala dopusnoga značenja koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina. Analiza se zasniva na primjerima iz romanâ Kemala Tahira pod naslovom *Esir Şehrin İnsanları*, *Esir Şehrin Mahpusu* i *Yol Ayrımı*. Analiza je podijeljena u dva dijela. U prvome se dijelu analiziraju gramatičke i značenjske osobitosti proširenih glagolskih adverbijala dopusnoga značenja koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom glagolskih ishodišnih rečenica. Drugi dio rada bavi se analizom dopusnih adverbijalnih skupina koje se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom imenskih ishodišnih rečenica. U oba poglavlja rada turski prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja kontrastiraju se sa značenjski bliskim sintaksičkim konstrukcijama u bosanskome jeziku. Sve prijevode analiziranih primjera na bosanski jezik potpisuju autori rada.

2. Odnosno uvrštavanje infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom glagolskih ishodišnih rečenica

Sintaksički ustroj turskoga i bosanskoga jezika najviše se razlikuju prema načinu izražavanja sintaksičke subordinacije. U turskome jeziku infinitni glagolski oblici predstavljaju sredstvo za

izražavanje sintaksičke subordinacije koju ne poznaje sintaksički ustroj indoevropskih jezika, pa ni sintaksički ustroj bosanskoga jezika. U turskome jeziku postoje tri procesa u okviru kojih se finitni glagolski oblici mogu preoblikovati u infinitne, a to su atribucija, adverbijalizacija i nominalizacija. Atribucija jeste proces u okviru kojega ishodišna rečenica s finitnim predikatom postaje infinitna atributska konstrukcija čiji je upravni član particip ili proparticip. S druge strane, adverbijalizacija jeste proces u okviru kojega ishodišna rečenica s finitnim predikatom postaje infinitna adverbijalna skupina čiji je upravni član konverb ili kvazikonverb. I na kraju, nominalizacija predstavlja proces u okviru kojega ishodišna rečenica s finitnim predikatom postaje infinitna imenska skupina čiji je upravni član odgovarajuća glagolska imenica (v. Čaušević, 2018, str. 19–20).

U gramatičkome sustavu turskoga jezika prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja mogu se oblikovati odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina u okviru kojih glagolske imenice na *-DIk* ili *-(y)AcAk* imaju funkciju upravnoga člana. Takve se sintaksičke konstrukcije sastoje od dvije komponente. Jednu komponentu čini korelat na koji se dodaje padežni nastavak za lokativ, dok je druga komponenta infinitna imenska skupina koja nastaje preoblikom ishodišne rečenice i u okviru koje funkciju upravnoga člana preuzima glagolska imenica na *-DIk* ili *-(y)AcAk*. U proširenim glagolskim adverbijalima dopusnoga značenja koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina funkciju korelata preuzima leksema *hal (stanje, situacija)* na koju se dodaje padežni nastavak za lokativ (v. Čaušević, 1996, str. 367–368; Čaušević, 2018, str. 176).

U romanima Kemala Tahira pod naslovom *Esir Şehrin İnsanları, Esir Şehrin Mahpusu* i *Yol Ayrımı* evidentira se 172 primjera u kojima se upotrebljavaju prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina. Naime, u romanu *Esir Şehrin İnsanları* bilježi se 90 takvih primjera, dok se u romanima *Esir Şehrin Mahpusu* i *Yol Ayrımı* evidentira 31, odnosno 51 rečenica u kojima se koriste prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina.

2.1. Odnosno uvrštavanje infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom aktivnih glagolskih ishodišnih rečenica

U gramatičkome sustavu turskoga jezika rečenice se prema vrsti predikata klasificiraju u dvije skupine. Prvu skupinu čine glagolske rečenice, dok se u drugu skupinu uvrštavaju imenske rečenice. U glagolskim rečenicama funkciju predikata obavlja finitni glagolski oblik koji nosi obilježja gramatičkih kategorija lica i broja (v. Karahan, 2005, str. 96; Banguoğlu, 2011, str. 532–533; Čaušević & Kerovec, 2021, str. 59–64).

U romanima koji su bili predmet analize bilježi se 127 primjera u kojima se upotrebljavaju prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom glagolskih ishodišnih rečenica s finitnim predikatom.

Glagolsko stanje predstavlja gramatičku kategoriju u okviru koje se označava odnos između glagolske radnje i subjekta ili pak objekta. Aktivno glagolsko stanje jeste stanje u okviru kojega gramatički subjekt aktivno vrši radnju koja se označava glagolom (v. Čaušević, 1996, str. 216–217). Prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja mogu se oblikovati odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom aktivnih glagolskih ishodišnih rečenica s finitnim predikatom. U romanima *Esir Şehrin İnsanları, Esir Şehrin Mahpusu* i *Yol Ayrımı* evidentira se 107 primjera u kojima se upotrebljavaju prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja koji se deriviraju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom aktivnih glagolskih ishodošnih rečenica s finitnim predikatom. U romanu *Esir Şehrin İnsanları* evidentira se 59 takvih primjera, dok se u romanima *Esir Şehrin Mahpusu* i *Yol Ayrımı* bilježi 19, odnosno 29 rečenica u kojima funkciju proširenih glagolskih adverbijala koncesivnoga značenja imaju sintaksičke konstrukcije koje se sastoje od korelata *hal (stanje, situacija)* na koji se dodaje padežni nastavak za lokativ i infinitne imenske skupine koja nastaje preoblikom aktivne glagolske ishodišne rečenice s finitnim predikatom.

(1) *Kendi kendimizle çoğu zaman çelişmeli yaşadığımız halde*, başka bir insanla birlik kurmaya, duygularımızı biribiriyle hiç ayrıntısız eşleştirmeye çabalıyoruz! (I, str. 81)

= *Uprkos tome što nerijetko protivrječimo sami sebi*, pokušavamo se zbližiti s drugim ljudima i kritikovati međusobno svoja osjećanja bez ikakvih detalja i argumenata.

(2) Kâmil Bey *böyle bir işi epeydir beklediği halde* gene de korktu. (I, str. 222) = Gospodin Kamil ipak se uplašio *mada je već dugo vremena očekivao nešto takvo*.

(3) *Hiç kimseden hiçbir şey beklemediğin halde*, insanlardan korkuyorsun! (II, str. 302) = *Iako ne očekuješ ništa ni od koga*, bojiš se ljudi!

(4) *Siz buharı makineye uyguladığınız halde*, biz neden yapamamışız bu işi? (I, str. 46) = *Premda vi koristite vodenu paru u mašinama*, zašto mi ne možemo prakticirati to?

(5) *Uzun uzadıya bekledikleri halde* iki dosya bulunamadı. (I, str. 117) = *Bez obzira na to što su dugo čekali*, dva dokumenta nisu pronađena.

(6) *Fatma bunları pek yavaş söylediği halde,* ben nedense "Bağırma yahu!" demişim. (I, str. 448) = *Premda je Fatma rekla sve to jako tiho i polahko,* iz nekog joj razloga rekoh: "Hej, nemoj galamiti!"

U primjerima (1), (2), (3), (4), (5) i (6) koriste se prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom aktivnih glagolskih ishodišnih rečenica s finitnim predikatom. Primjećuje se da se takvi prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja mogu upotrebljavati i u jednosubjekatskim i u višesubjekatskim rečenicama. U primjerima (1), (2) i (3) u jednosubjekatskim se rečenicama koriste prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom aktivnih glagolskih ishodišnih rečenica s finitnim predikatom. Zapravo, u primjerima (1), (2) i (3) prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja upotrebljavaju se u rečenicama u kojima je identičan subjekt koncesivne adverbijalne skupine i korelativnoga predikata kojem je ona podređena.

U primjeru (1) prošireni glagolski adverbijal dopusnoga značenja sastoji se od dvije komponente. Jednu komponentu čini korelat *hal (stanje, situacija)* na koji se dodaje padežni nastavak za lokativ, dok je druga komponenta infinitna imenska skupina *kendi kendimizle çoğu zaman çelişmeli yaşadığımız (to da / što nerijetko*

protivrječimo sami sebi), koja nastaje preoblikom aktivne glagolske ishodišne rečenice *Kendi kendimizle çoğu zaman çelişmeli yaşıyoruz (Nerijetko protivrječimo sami sebi)*. Predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu jeste aktivni kompozitni glagol *çelişmeli yaşamak (protivrječiti)*, koji stoji u potvrdnome obliku prvoga lica množine prezenta na *-yor*, kojim se označava trenutna i jednokratna radnja koja se realizira u trenutku govora (v. Acarlar, 1969, str. 252; Bassarak, 1995, str. 33–34; Akaslan, 1999, str. 37–39; Şahin, 2006, str. 220; Demir & Yılmaz, 2014, str. 121; Bulak, 2017, str. 226–227). S obzirom na to da se predikatom ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu iskazuje radnja koja se povezuje sa sferom sadašnjosti, funkciju upravnoga člana infinitne imenske skupine preuzima glagolska imenica na *-DIk*, koja u svojoj značenjskoj strukturi pokriva sferu sadašnjosti i prošlosti. Predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu stoji u prvome licu množine te se prisvojni sufiks za prvo lice množine dodaje na glagolsku imenicu na *-DIk*. Na taj se način naznačava da su subjekt i predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu istovjetni u kategoriji lica i broja sa subjektom i upravnim članom infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem izvodi prošireni glagolski adverbijal dopusnoga značenja. Finitni korelativni predikat kojem je prošireni glagolski adverbijal koncesivnoga značenja podređen jeste glagol *çabalamak (boriti se, truditi se, pokušavati / pokušati)*, koji, također, stoji u prvome licu množine prezenta na *-yor*. To pokazuje da su subjekt i upravni član infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem tvori dopusna adverbijalna skupina istovjetni u kategoriji lica i broja i s finitnim korelativnim predikatom kojem je koncesivna adverbijalna skupina podređena. Zapravo, to pokazuje da lična zamjenica prvoga lica množine obavlja funkciju subjekta adverbijalne skupine dopusnoga značenja i finitnoga korelativnog predikata kojem je ona podređena.

U primjeru (2) adverbijalna skupina koncesivnoga značenja izvodi se odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine *(Kâmil Bey) böyle bir işi epeydir beklediği* [*to da / što je (gospodin Kamil) već dugo vremena očekivao nešto takvo]*, koja nastaje preoblikom aktivne glagolske ishodišne rečenice *(Kâmil Bey) böyle bir işi epeydir bekledi [(gospodin Kamil) već dugo vremena očekivao je*

nešto takvo]. Funkciju predikata ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu vrši aktivni glagol *beklemek (čekati / sačekati, nadati se, očekivati)*, koji se navodi u potvrdnome obliku trećega lica jednine određenoga perfekta, kojim se označava radnja koja se realizirala prije trenutka govora i kojoj je govornik svjedočio ili je pak aktivno učestvovao u njenoj realizaciji (v. Gencan, 2007, str. 321–322). Budući da se predikatom ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu izražava radnja koja se povezuje sa sferom prošlosti, funkciju upravnoga člana infinitne imenske skupine preuzima glagolska imenica na *-DIk*, za koju je već navedena konstatacija da pokriva sferu sadašnjosti i prošlosti. Predikat glagolske ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu navodi se u trećem licu jednine, zbog čega se na upravni član infinitne imenske skupine dodaje prisvojni sufiks za treće lice jednine. Prisvojnim sufiksom za treće lice jednine označava se da su subjekt i predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu istovjetni u kategoriji lica i broja sa subjektom i upravnim članom infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem derivira koncesivna adverbijalna skupina. Finitni korelativni predikat kojem je adverbijalna skupina dopusnoga značenja podređena jeste glagol *korkmak (plašiti se / uplašiti se, bojati se)*, koji se, također, navodi u trećem licu jednine određenoga perfekta. To ukazuje na činjenicu da je upravni član infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem oblikuje dopusna adverbijalna skupina istovjetan u kategoriji lica i broja i s finitnim korelativnim predikatom kojem je adverbijalna skupina dopusnoga značenja podređena, te da sintagma *Kâmil Bey (gospodin Kamil)* ima funkciju subjekatske sintagme dopusne adverbijalne skupine i finitnoga korelativnog predikata kojem je ona podređena.

U primjeru (3) prošireni glagolski adverbijal dopusnoga značenja oblikuje se odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine *hiç kimseden hiçbir şey beklemedigin (to da / što ne očekuješ ništa ni od koga)*, koja nastaje preoblikom aktivne glagolske ishodišne rečenice *Hiç kimseden hiçbir şey beklemiyorsun (Ne očekuješ ništa ni od koga)*. Predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu jeste aktivni glagol *beklemek (čekati / sačekati, nadati se, očekivati)*, koji

stoji u odričnome obliku drugoga lica jednine prezenta na *-yor*, kojim se označava radnja koja se povezuje sa sferom sadašnjosti. Budući da se predikatom ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu iskazuje radnja koja se povezuje sa sferom sadašnjosti, funkciju upravnoga člana infinitne imenske skupine preuzima glagolska imenica na *-DIk*, koja u svojoj značenjskoj strukturi pokriva sferu sadašnjosti i prošlosti. Predikat glagolske ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu stoji u odričnome obliku drugoga lica jednine te se na glagolsku imenicu na *-DIk* dodaje negacijski sufiks i prisvojni sufiks za drugo lice jednine. Na taj se način naznačava da su subjekt i predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu istovjetni u kategoriji lica i broja sa subjektom i upravnim članim infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem oblikuje proširenі glagolski adverbijal dopusnoga značenja. Funkciju finitnoga korelativnog predikata kojem je proširenі glagolski adverbijal dopusnoga značenja podređen obavlja glagol *korkmak (plašiti se / uplašiti se, bojati se)*, koji je, također, u drugome licu jednine prezenta na *-yor*. To pokazuje da je upravni član infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem oblikuje proširenі glagolski adverbijal koncesivnoga značenja istovjetan u kategoriji lica i broja i s finitnim korelativnim predikatom kojem je adverbijalna skupina dopusnoga značenja podređena, te da lična zamjenica drugoga lica jednine obavlja funkciju subjekta koncesivne adverbijalne skupine i finitnoga korelativnog predikata kojem je ona podređena.

Proširenі glagolski adverbijali dopusnoga značenja koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom aktivnih glagolskih rečenica mogu se upotrebljavati i u višesubjekatskim rečenicama u kojima nije identičan subjekt adverbijalne skupine dopusnoga značenja i korelativnoga predikata kojem je ona podređena. U primjerima (4), (5) i (6) dopusne adverbijalne skupine koje se izvode odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom aktivnih glagolskih rečenica koriste se u višesubjekatskim rečenicama u kojima nije identičan subjekt koncesivne adverbijalne skupine i korelativnoga predikata kojem je ona podređena.

U primjeru (4) adverbijalna skupina koncesivnoga značenja derivira se odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine *siz*

buharı makineye uyguladığınız (to da / što vi koristite vodenu paru u mašinama), koja nastaje preoblikom aktivne glagolske ishodišne rečenice *Siz buharı makineye uyguluyorsunuz (Vi koristite vodenu paru u mašinama)*. Predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu jeste aktivni glagol *uygulamak (primjenjivati / primijeniti, podešavati / podesiti, koristiti)*, koji stoji u potvrdnome obliku drugoga lica množine prezenta na *-yor*, a funkciju upravnoga člana infinitne imenske skupine preuzima glagolska imenica na *-DIk*, prvenstveno zato što se predikatom ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu izražava radnja koja se realizira u sadašnjem vremenu. Na glagolsku se imenicu dodaje prisvojni sufiks za drugo lice množine kojim se naznačava da su subjekt i predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu identični u kategoriji lica i broja sa subjektom i upravnim članom infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem oblikuje prošireni glagolski adverbijal dopusnoga značenja. Finitni korelativni predikat kojem je koncesivna adverbijalna skupina podređena jeste glagol *yapmak (raditi / uraditi, činiti / učiniti, praviti / napraviti, prakticirati)*, koji se navodi u prvome licu množine analitičke forme kojom se iskazuje nemogućnost i nesposobnost subjekta za izvršenje djelatnosti koja se označava osnovnim glagolom (v. Čaušević, 1996, str. 307; Şahin, 2000, str. 97–99; Kara, 2011, str. 1430). To ukazuje na distinkciju u gramatičkoj kategoriji lica između finitnoga korelativnog predikata i upravnoga člana infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem izvodi prošireni glagolski adverbijal dopusnoga značenja, odnosno između subjekta finitnoga korelativnog predikata i subjekta infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem tvori dopusna adverbijalna skupina. Lična zamjenica drugoga lica množine vrši funkciju subjekta infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem derivira koncesivna adverbijalna skupina, dok lična zamjenica prvoga lica množine obavlja funkciju subjekta finitnoga korelativnog predikata kojem je dopusna adverbijalna skupina podređena. U navedenome primjeru može se primijetiti da se subjekt infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem oblikuje dopusna adverbijalna skupina navodi u apsolutnome padežu bez obzira na to što je referencijalan i određen, i bez obzira na to što nije subjekt finitnoga korealtivnog predikata kojem je

koncesivna adverbijalna skupina podređena. To ukazuje na činjenicu da se subjekt infinitnih imenskih skupina čijim se odnosnim uvrštavanjem oblikuju prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja uvijek navodi u apsolutnome padežu (v. Čaušević, 2018, str. 176–177).

U primjeru (5) prošireni glagolski adverbijal koncesivnoga značenja oblikuje se odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine *uzun uzadıya bekledikleri (to da / što su dugo čekali)*, koja nastaje preoblikom aktivne glagolske ishodišne rečenice *Uzun uzadıya beklediler (Dugo su čekali)*. Predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu jeste aktivni glagol *beklemek (čekati / sačekati, nadati se, očekivati)*, koji se navodi u potvrdnome obliku trećega lica množine određenoga perfekta. Budući da se predikatom ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu iskazuje radnja koja se povezuje sa sferom prošlosti, glagolska imenica na *-DIk* preuzima funkciju upravnoga člana infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem oblikuje koncesivna adverbijalna skupina. Na glagolsku se imenicu dodaje prisvojni sufiks za treće lice množine kojim se označava da su subjekt i predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu istovjetni u kategoriji lica i broja sa subjektom i upravnim članom infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem izvodi dopusna adverbijalna skupina. Funkciju finitnoga korelativnog predikata kojem je prošireni glagolski adverbijal koncesivnoga značenja podređen ima pasivni glagol *bulunmak (pronalaziti se / pronaći se, biti pronađen)*, koji se navodi u trećem licu jednine analitičke forme kojom se označava nemogućnost i nesposobnost subjekta za izvršenje djelatnosti. To ukazuje na distinkciju u kategoriji lica i broja između finitnoga korelativnog predikata i upravnoga člana infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem tvori dopusna adverbijalna skupina, odnosno između subjekta finitnoga korelativnog predikata i subjekta infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem oblikuje prošireni glagolski adverbijal dopusnoga značenja. Lična zamjenica trećega lica množine vrši funkciju subjekta infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem derivira koncesivna adverbijalna skupina, dok sintagma *iki dosya (dva dokumenta)* obavlja funkciju subjekatske

sintagme finitnoga korealtivnog predikata kojem je adverbijalna skupina dopusnoga značenja podređena.

U primjeru (6) prošireni glagolski adverbijal dopusnoga značenja oblikuje se odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine *Fatma bunları pek yavaş söylediği (to da / što je Fatma rekla sve to jako tiho i polahko)*, koja nastaje preoblikom aktivne glagolske ishodišne rečenice *Fatma bunları pek yavaş söyledi (Fatma je rekla sve to jako tiho i polahko)*. Predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu jeste aktivni glagol *söylemek (reći, govoriti)*, koji stoji u potvrdnome obliku trećega lica jednine određenoga perfekta. Funkciju upravnoga člana infinitne imenske skupine preuzima glagolska imenica na *-DIk* jer se predikatom ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu izražava radnja koja se povezuje sa sferom prošlosti. Na upravni član infinitne imenske skupine dodaje se prisvojni sufiks za treće lice jednine. Prisvojnim sufiksom za treće lice jednine označava se da su subjekt i predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu identični u kategoriji lica i broja sa subjektom i upravnim članom infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem tvori adverbijalna skupina koncesivnoga značenja. Finitni korelativni predikat kojem je koncesivna adverbijalna skupina podređena jeste glagol *demek (reći, govoriti)*, koji stoji u prvome licu jednine neodređenoga perfekta kojim se iskazuje radnja koja se realizirala prije trenutka govora i čijoj realizaciji govornik nije svjedočio (v. Korkmaz, 2007, str. 75; Bulduk, 2018, str. 228). To pokazuje da subjekt i upravni član infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem oblikuje koncesivna adverbijalna skupina nisu istovjetni u kategoriji lica sa subjektom i predikatom finitne rečenice kojoj je adverbijalna skupina dopusnoga značenja podređena. Naime, vlastita imenica *Fatma (Fatma)* ima funkciju subjekta infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem izvodi adverbijalna skupina dopusnoga značenja, dok lična zamjenica prvoga lica jednine vrši funkciju subjekta finitnoga korelativnog predikata kojem je dopusna adverbijalna skupina podređena. U navedenome primjeru može se primijetiti da se subjekt infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem izvodi dopusna adverbijalna skupina navodi u apsolutnome padežu bez obzira na to što je tema i što nije subjekt finitnoga korelativnog

predikata kojem je koncesivna adverbijalna skupina podređena. To potvrđuje konstataciju da uvijek u apsolutnome padežu stoji subjekt infinitnih imenskih skupina čijim se odnosnim uvrštavanjem oblikuju prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja.

U prijevodu primjera (1), (2), (3), (4), (5) i (6) navode se zavisnosložene rečenice s dopusnom klauzom. U bosanskome jeziku dopusne ili koncesivne zavisnosložene rečenice jesu rečenice u kojima se dopusnom ili koncesivnom zavisnom klauzom dopušta realiziranje sadržaja glavne ili osnovne klauze uprkos tome što postoje određene prepreke za realiziranje tog sadržaja. Dopusne ili koncesivne zavisne klauze uvode se u složenu rečenicu dopusnim ili koncesivnim veznicima *iako*, *mada* i p*remda*. Isto tako, dopusne zavisne klauze mogu se uvoditi u složenu rečenicu i vezničkim izrazima koji se oblikuju spajanjem veznika i vezničkih izraza s intenzifikatorima, koji tim izrazima daju dopusno značenje. Takvi su, naprimjer, vezнички izrazi *ako i, i kad, ma kako, ma koliko, ma šta, kako god, koliko god, šta god, da i, i da*... Dopusne zavisne klauze mogu se uvoditi u složenu rečenicu i vezničkim izrazima koji se oblikuju spajanjem dopusnih zamjeničkih priložnih izraza i veznika *što*. Takvi su, naprimjer, vezнички izrazi *uprkos tome što, usprkos tome što, unatoč tome što, i pored toga što, ni pored toga što, bez obzira na to što* (v. Jahić, Halilović & Palić, 2000, str. 438–440).

U prijevodu primjera (2), (3), (4) i (6) navode se dopusne zavisnosložene rečenice u kojima se dopusne zavisne klauze uvode u složenu rečenicu dopusnim veznicima *iako* [v. (3)], *mada* [v. (2)] i *premda* [v. (4) i (6)]. S druge strane, u prijevodu primjera (1) i (5) navode se koncesivne zavisnosložene rečenice u kojima se koncesivne zavisne klauze uvode u složenu rečenicu vezničkim izrazima *uprkos tome što* [v. (1)] i *bez obzira na to što* [v. (5)].

2.2. Odnosno uvrštavanje infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom pasivnih glagolskih ishodišnih rečenica

Pasivni glagoli obavljaju funkciju predikata u pasivnim rečenicama. U takvim se rečenicama fokus ne usmjerava na vršitelja radnje, već se fokusira sama realizacija radnje. U pasivnim rečenicama gramatički subjekt zahvaćen je radnjom koja se

iskazuje pasivnim glagolom. Zapravo, u pasivnim rečenicama gramatički subjekt trpi posljedice radnje koja se označava pasivnim glagolom ili se pak podvrgava toj radnji. U gramatičkome sustavu turskoga jezika pasivni se glagoli deriviraju dodavnjem određenih sufiksa na korijen ili osnovu aktivnih glagola. Pasivni glagoli izvode se dodavanjem sufiksa *-Il-* na korijen ili osnovu aktivnih glagola koji se završavaju bilo kojim konsonantom osim konsonanta *l*. Pasivni se glagoli mogu tvoriti i dodavanjem sufiksa *-n-* na korijen ili osnovu aktivnih glagola koji se završavaju vokalom, odnosno dodavanjem sufiksa *-In-* na korijen ili osnovu aktivnih glagola koji se završavaju konsonantom *l* (v. Čaušević, 1996, str. 219; Börekçi, 2004, str. 490; Avcı & Çiçek, 2018, str. 458–460).

Prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja mogu se oblikovati odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom ishodišnih rečenicama u kojima pasivni glagoli vrše funkciju finitnoga predikata. Takvi se prošireni glagolski adverbijali sastoje od dvije komponente. Jednu komponentu čini korelat *hal (stanje, situacija)* na koji se dodaje lokativni padežni nastavak, dok je druga komponenta infinitna imenska skupina koja nastaje preoblikom pasivne glagolske ishodišne rečenice. U romanima *Esir Şehrin İnsanları, Esir Şehrin Mahpusu* i *Yol Ayrımı* bilježi se 16 primjera u kojima se upotrebljavaju prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja koje se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom pasivnih glagolskih ishodišnih rečenica. U romanu *Esir Şehrin İnsanları* evidentira se šest takvih primjera, dok se u romanima *Esir Şehrin Mahpusu* i *Yol Ayrımı* bilježi po pet takvih primjera.

(7) *İnsanların temiz gömlek giymeleri olağan sayıldığı halde*, onu iki kez görenler, gömlek temizliğine aşırı merakını mutlaka sezerlerdi. (I, str. 20) = *Iako je sasvim normalno da ljudi oblače čiste košulje*, svako ko bi ga dvaput vidio sigurno bi odmah primijetio da je opsjednut čistoćom košulje.

(8) (...) *satılması için bir emlakçıya bırakıldığı halde* müşteri çıkmadığını söylemişti. (I, str. 64) = Rekao mu je da se nije pojavio nijedan kupac *uprkos tome što ju je ostavio trgovcu nekretninama da je proda*.

(9) *Harbiye Nezareti, Genel Kurmay Başkanlığı, tersaneler, kışlalar işgal edildiği halde* çarpışma yok! (I, str. 92) = Nema

nikakvih borbi *i pored toga što su okupirani Ratna komanda, Glavni štab, brodogradilišta i kasarne.*

(10) *Vaktiyle bu yapı tepeden tırnağa yağlı boyayla boyandığı halde* yıllardan beri boyaların yerini kapkara kir tutmuştu. (I, str. 116) = *Bez obzira na to što je ova zgrada svojevremeno od temelja do krova bila obojena uljanom bojom*, godinama je crna prljavština zamijenila uljanu boju.

(11) *Güçsüz düşürüldüğü, mahpusa tıkıldığı halde* büyük bir iş yapmakta olduğu belliydi. (I, str. 142) = *I pored toga što je ostao bez snage i što je truhnuo u zatvoru*, bilo je očito da obavlja odličan posao.

(12) Oysa *şu anda karısıyla kızı da sayıldığı halde*, hiçbir insanın varlığına katlanacak kudreti yoktu. (I, str. 325) = Međutim, sada nije imao snage podnijeti prisustvo bilo koga, *mada su mu nedostajali supruga i kćer*.

(13) *On beş yaşında görüldüğü halde* bakışlarında olgun erkek ciddiliği vardı. (II, str. 186) = *Premda se vidjelo da ima 15 godina*, u očima mu je bila prisutna neka ozbiljnost zrelog muškarca.

(14) *"Paşa oğluymuş yahu. Hem de Arif abinin arkadaşıymış..." fısıltısı ikinci kısma çoktan yayıldığı halde*, gardiyan kilidi bir türlü açamıyordu. (II, str. 199) = Čuvar nikako nije mogao otvoriti vrata *iako su se u drugom paviljonu već odavno proširila došaptavanja "Hej, on je pašin sin. Navodno je i prijatelj gospodina Arifa..."*

(15) *Asıl büyük suç Niyazi'nin ne mal olduğu bilindiği halde*, onun eliyle Nedime Hanım'a verilen üzüm sandığını hemen alıp ortadan kaldırmamak... (II, str. 305) = Veliki je prijestup ne uzeti odmah i ne uništiti sanduk grožđa koji je Nijazi dao gospođi Nedimi, *uprkos tome što se zna kakvom robom raspolaže Nijazi*.

(16) Kâmil Bey, *çağrıldığı halde*, özür dileyip resim yapmak için kalmıştı. (II, str. 309) = *Iako je bio pozvan*, gospodin Kamil se izvinio i ostao je crtati.

(17) *Güneş tepeye dikildiği halde*, odanın içi harlı ocak ağzı kadar sıcaktı. (II, str. 366) = *Bez obzira na to što se sunce popelo iza brda*, u sobi je bilo vruće kao u užarenoj peći.

(18) *Yurdun her yerinde Halk Partisi ezici çoğunlukla seçimi kazanıyor haberleri yazıldığı halde*, jandarma baskısı gitgide

artmış, son günlerde, teröre dönmüştü. (III, str. 337) = *Uprkos tome što su se pisale vijesti da je Narodna stranka ostvarila ubjedljivu pobjedu na izborima u svim dijelovima države*, pritisak policije postepeno je rastao te se posljednjih dana pretvorio u teror.

(19) *Her çeşit baskıyı, madrabazlığı, sandık, defter, çuval, oy aşırmaları göze alındığı halde*, gırtlağa kadar çirkefe batmak... (III, str. 338) = Potonuti do dna *uprkos tome što su se koristile sve vrste pritisaka, prevara, manipulacija glasačkim kutijama i listićima*...

(20) *Bugün imparatorluk çöküp dağıldığı halde*, Dadal Efendiler, dünyaya abartmalı bakmayı, Osmanlı insanı olarak, fırsat buldukça sürdürmektedirler. (III, str. 405) = *Premda je danas carstvo uništeno i podijeljeno*, gospoda iz porodice Dadal, kad god im se pruži prilika za to, nastavljaju kao Osmanlije gledati svijet s visine.

(21) Yunan, *üst üste yenildiği halde*, "Megalo İdea"dan vazgeçiyor mu? (III, str. 463) = Odustaju li Grci od "Megalomanskog plana", *mada na terenu bilježe poraze jedan za drugim*.

(22) *Anadolu'da yenildikleri halde*, Lozan'da Batı Trakya'yı bizden almayı bile başardılar. (III, str. 463) = *Bez obzira na to što su poraženi u Anadoliji*, u Lozani su nam uspjeli uzeti zapadnu Trakju.

U primjerima od (7) do (22) koriste se proširени glagolski adverbijali dopusnoga značenja koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom pasivnih glagolskih ishodišnih rečenica. Uočava se da se i u jednosubjekatskim i u višesubjekatskim rečenicama mogu upotrebljavati i proširени glagolski adverbijali koncesivnoga značenja koji se izvode odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom pasivnih glagolskih ishodišnih rečenica. Naprimjer, u primjeru (22) adverbijalna skupina dopusnoga značenja koja se izvodi odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine koja nastaje preoblikom pasivne glagolske ishodišne rečenice koristi se u rečenici u kojoj je identičan subjekt dopusne adverbijalne skupine i finitnoga korelativnog predikata kojem je ona podređena. U primjeru (22) proširени glagolski adverbijal dopusnoga značenja oblikuje se

odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine *Anadolu'da yenildikleri (to da / što su poraženi u Anadoliji)*, koja nastaje preoblikom pasivne glagolske ishodišne rečenice *Anadolu'da yenildiler (Poraženi su u Anadoliji)*. Predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu jeste pasivni glagol *yenilmek (biti pobijeđen, biti poražen)*, koji se derivira dodavanjem sufiksa *-Il-* na korijen aktivnoga glagola *yenmek (pobjeđivati / pobijediti)*. Predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu stoji u potvrdnome obliku trećega lica množine određenoga perfekta te funkciju upravnoga člana infinitne imenske skupine preuzima glagolska imenica na *-DIk*, koja u okviru svoje značenjske strukture pokriva sferu prošlosti. Budući da u trećem licu množine stoji predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu, prisvojni sufiks za treće lice množine dodaje se na glagolsku imenicu na *-DIk*. Prisvojnim sufiksom za treće lice množine označava se da su subjekt i predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu istovjetni u kategoriju lica i broja sa subjektom i upravnim članom infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem izvodi prošireni glagolski adverbijal dopusnoga značenja. Finitni korelativni predikat kojem je dopusna adverbijalna skupina podređena jeste glagol *başarmak (uspijevati / uspjeti)*, koji, također, stoji u trećem licu množine određenoga perfekta. To pokazuje da je upravni član infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem oblikuje koncesivna adverbijalna skupina istovjetan u kategoriji lica i broja i s finitnim korelativnim predikatom kojem je dopusna adverbijalna skupina podređena, te da lična zamjenica trećega lica množine vrši funkciju subjekta adverbijalne skupine dopusnoga značenja i finitnoga korelativnog predikata kojem je ona podređena.

Prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem ifnitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom pasivnih glagolskih ishodišnih rečenica mogu se upotrebljavati i u rečenicama u kojima nije identičan subjekt adverbijalne skupine dopusnoga značenja i korelativnoga predikata kojem je ona podređena. Naprimjer, u primjeru (10) prošireni glagolski adverbijal koncesivnoga značenja koji se derivira odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine koja nastaje preoblikom pasivne glagolske ishodišne rečenice koristi se u

rečenici u kojoj nije identičan subjekt koncesivne adverbijalne skupine i finitnoga korelativnog predikata kojem je ona podređena. U primjeru (10) prošireni glagolski adverbijal koncesivnoga značenja izvodi se odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine *vaktiyle bu yapı tepeden tırnağa yağlı boyayla boyandığı (to da / što je ova zgrada svojevremeno od temelja do krova bila obojena uljanom bojom)*, koja u procesu nominalizacije nastaje preoblikom pasivne glagolske ishodišne rečenice *Vaktiyle bu yapı tepeden tırnağa yağlı boyayla boyandı (Ova je zgrada svojevremeno od temelja do krova bila obojena uljanom bojom)*. Predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu jeste pasivni glagol *boyanmak (biti obojen)*, koji se izvodi dodavanjem sufiksa *-n* na korijen aktivnoga glagola *boyamak (bojiti / obojiti)*. Predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu navodi se u potvrdnome obliku trećega lica jednine određenoga perfekta. Budući da se predikatom ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu iskazuje radnja koja se povezuje sa sferom prošlosti, glagolska imenica na *-DIk* preuzima funkciju upravnoga člana infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem oblikuje prošireni glagolski adverbijal dopusnoga značenja. S obzirom na to da se u trećem licu jednine navodi predikat ishodišne rečenice koje se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu, prisvojni sufiks za treće lice jednine dodaje se na glagolsku imenicu na *-DIk*. Prisvojnim sufiksom za treće lice jednine označava se da su subjekt i predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu istoznačni u kategoriji lica i broja sa subjektom i upravnim članom infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem izvodi prošireni glagolski adverbijal koncesivnoga značenja. Sintagma *bu yapı (ova zgrada)* obavlja funkciju subjekatske sintagme infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem oblikuje dopusna adverbijalna skupina. S druge strane, sintagma *kapkara kir (crna prljavština)* vrši funkciju subjekatske sintagme finitnoga korelativnog predikata kojem je koncesivna adverbijalna skupina podređena. To ukazuje na distinkciju između subjekta dopusne adverbijalne skupine i finitnoga korelativnog predikata kojem je ona podređena.

U prijevodu primjera (7), (12), (13), (14), (16), (20) i (21) navode se dopusne zavisnosložene rečenice u kojima se dopusne

zavisne klauze uvode u složenu rečenicu dopusnim veznicima *iako* [v. (7), (14) i (16)], *mada* [v. (12) i (21)] i *premda* [v. (13) i (20)]. U prijevodu primjera (8), (9), (10), (11), (15), (17), (18), (19) i (22) navode se dopusne zavisnosložene rečenice u kojima se dopusne zavisne klauze uvode u složenu rečenicu vezničkim izrazima *uprkos tome što* [v. (8), (15), (18) i (19)], *bez obzira na to što* [v. (10), (17) i (22)] i *i pored toga što* [v. (9) i (11)].

3. Odnosno uvrštavanje infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom imenskih ishodišnih rečenica

Imenske rečenice jesu rečenice u kojima funkciju predikata vrši imenska riječ ili imenska skupina. Zapravo, u imenskim rečenicama funkciju predikata ne obavlja glagol. U gramatičkome sustavu turskoga jezika imenske rečenice klasificiraju se u dvije skupine. U prvu skupinu imenskih rečenica uvrštavaju se imenske rečenice s pomoćnim glagolom *imek (biti)*, dok se u drugu skupinu svrstavaju imenske rečenice s predikativom *var (ima, postoji, nalazi se)* / *yok (nema, ne postoji, ne nalazi se)* (v. Karademir, 2015, str. 205).

Prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja mogu se oblikovati odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom imenskih ishodišnih rečenica s finitnim predikatom. U romanima *Esir Şehrin İnsanları, Esir Şehrin Mahpusu* i *Yol Ayrımı* bilježi se 49 primjera u kojima se koriste prošireni glagolski adverbijali koncesivnoga značenja koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom imenskih ishodišinih rečenica s finitnim predikatom. U romanu *Esir Şehrin İnsanları* evidentira se 25 takvih primjera, u romanu *Esir Şehrin Mahpusu* sedam primjera, dok se u romanu *Yol Ayrımı* bilježi 17 takvih primjera.

3.1. Odnosno uvrštavanje infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom imenskih ishodišnih rečenica s pomoćnim glagolom imek (biti)

Kada se govori o značenjskim osobitostima imenskih rečenica s pomoćnim glagolom *imek (biti)*, takve su rečenice značenjski bliske bosanskim imenskim rečenicama s pomoćnim glagolom *biti*. U sintaksičkome ustroju urskoga jezika imenski

predikat predstavlja sintaksičku konstrukciju koja se sastoji od dvije komponente. Jednu komponentu čini leksičko jezgro, dok je druga komponenta kopulativni glagol *imek (biti)*. Zapravo, leksičko jezgro jeste imenska dopuna kopulativnoga glagola *imek (biti)*. Stoga se nenaglašeni oblik kopulativnoga glagola *imek (biti)* dodaje na leksičko jezgro, odnosno na imensku dopunu koja ima funkciju predikatske lekseme ili pak predikatske sintagme (v. Karaağaç, 2011, str. 108; Topal, 2012, str. 650; Čaušević & Kerovec, str. 2021: 42–44). Imenska negacija *değil* jeste modalna riječ koja ima odrično značenje i kojom se negira sadržaj imenske rečenice s pomoćnim glagolom *imek (biti)* (v. Dizdaroğlu, 1976, str. 155; Özmen, 2000, str. 191–194; Čaušević & Kerovec 2021, str. 71–73).

Prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja mogu se oblikovati odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom imenskih ishodišnih rečenica s pomoćnim glagolom *imek (biti)*. U romanima *Esir Şehrin İnsanları, Esir Şehrin Mahpusu* i *Yol Ayrımı* evidentira se 40 primjera u kojima se upotrebljavaju prošireni glagolski adverbijali koncesivnoga značenja koji se izvode odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom imenskih ishodišnih rečenica s pomoćnim glagolom *imek (biti)*. U romanu *Esir Şehrin İnsanları* bilježi se 20 takvih primjera, u romanu *Esir Şehrin Mahpusu* pet primjera, dok se u romanu *Yol Ayrımı* evidentira 15 takvih primjera.

(23) *Yumuşak bir adam olduğum halde*, ben bile buna karar verdim bir aralık. (I, str. 266) = *Premda sam smiren čovjek*, čak sam i ja u jednom trenutku to odlučio.

(24) *Pederiniz paşa olduğu halde*, padişahımıza nasıl hainlik edersiniz? (I, str. 297) = Kako možete izdati našeg sultana *iako vam je otac paša*?

U primjerima (23) i (24) upotrebljavaju se prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom imenskih ishodišnih rečenica s pomoćnim glagolom *imek (biti)*. Uočava se da se i u jednosubjekatskim i u višesubjekatskim rečenicama mogu koristiti prošireni glagolski adverbijali koncesivnoga značenja koji se izvode odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom imenskih ishodišnih rečenica s pomoćnim glagolom *imek (biti)*. U primjeru

(23) dopusna adverbijalna skupina koja se derivira odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine koja nastaje preoblikom imenske ishodišne rečenice s pomoćnim glagolom *imek (biti)* upotrebljava se u rečenici u kojoj je identičan subjekt koncesivne adverbijalne skupine i finitnoga korelativnog predikata kojem je ona podređena. U primjeru (23) proširenи glagolski adverbijal dopusnoga značenja oblikuje se odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine *yumuşak bir adam olduğum (to / da što sam smiren čovjek)*, koja nastaje preoblikom imenske ishodišne rečenice *Yumuşak bir adamım (Smiren sam čovjek)*. Imenski predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu sastoji se od dvije komponente. Prva komponenta jeste leksičko jezgro koje sačinjava sintagma *yumuşak bir adam (smiren čovjek)*, dok drugu komponentu čini lični nastavak za prvo lice jednine nenaglašenoga prezentskog oblika pomoćnoga glagola *imek (biti)*. Primjećuje se da u procesu preoblike imenske ishodišne rečenice u infinitnu imensku skupinu pomoćni glagol *olmak (biti / postati)* zamjenjuje pomoćni glagol *imek (biti)*. Imenski predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu jeste u prezentu te glagolska imenica na *-DIk* preuzima funkciju upravnoga člana infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem oblikuje proširenи glagolski adverbijal dopusnoga značenja. Imenski predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu stoji u prvome licu jednine te se prisvojni sufiks za prvo lice jednine dodaje na glagolsku imenicu na *-DIk*. Na taj se način naznačava da su subjekt i predikat imenske ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu istovjetni u kategoriji lica i broja sa subjektom i upravnim članom infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem izvodi proširenи glagolski adverbijal koncesivnoga značenja. Finitni korelativni predikat kojem je proširenи glagolski adverbijal koncesivnoga značenja podređen jeste kompozitni glagol *karar vermek (odlučivati / odlučiti)*, koji stoji u prvome licu jednine određenoga perfekta. Dakle, u prvome licu jednine stoje i upravni član infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem izvodi koncesivna adverbijalna skupina, i finitni korelativni predikat kojem je dopusna adverbijalna skupina podređena. To pokazuje da su subjekt i upravni član infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem derivira koncesivna adverbijalna

skupina istovjetni u kategoriji lica i broja i s finitnim korelativnim predikatom kojem je dopusna adverbijalna skupina podređena. Zapravo, to pokazuje da lična zamjenica prvoga lica jednine obavlja funkciju subjekta adverbijalne skupine koncesivnoga značenja i finitnoga korelativnog predikata kojem je ona podređena.

Prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja koji se izvode odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom imenskih ishodišnih rečenica s pomoćnim glagolom *imek (biti)* mogu se koristiti i u rečenicama u kojima nije identičan subjekt dopusne adverbijalne skupine i korelativnoga predikata kojem je ona podređena. U primjeru (24) koncesivna adverbijalna skupina koja se oblikuje odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine koja nastaje preoblikom imenske ishodišne rečenice s pomoćnim glagolom *imek (biti)* upotrebljava se u rečenici u kojoj nije identičan subjekt dopusne adverbijalne skupine i finitnoga korelativnog predikata kojem je ona podređena. U primjeru (24) prošireni glagolski adverbijal koncesivnoga značenja izvodi se odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine *pederiniz paşa olduğu (to da / što je vaš otac paša)*, koja nastaje preoblikom imenske ishodišne rečenice *Pederiniz paşadır (Vaš je otac paša)*. Imenski predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu sastoji se od dvije komonente. Prva je komponenta leksičko jezgro koje sačinjava leksema *paşa (paša)*, dok drugu komponentu čini lični nastavak za treće lice jednine nenaglašenoga prezentskog oblika pomoćnoga glagola *imek (biti)*. Uočava se da u procesu preoblike imenske ishodišne rečenice u infinitnu imensku skupinu pomoćni glagol *olmak (biti / postati)* zamjenjuje pomoćni glagol *imek (biti)*. Budući da se imenski predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu navodi u prezentu, glagolska imenica na *-DIk* preuzima funkciju upravnoga člana infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem derivira prošireni glagolski adverbijal koncesivnoga značenja. S obzirom na to da se u trećem licu jednine navodi imenski predikat ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu imensku skupinu, prisvojni sufiks za treće lice jednine dodaje se na glagolsku imenicu na *-DIk*. Prisvojnim sufiksom za treće lice jednine označava se da su subjekt i predikat imenske imenske ishodišne rečenice koja se preoblikuje u infinitnu

imensku skupinu istoznačni u kategoriji lica i broja sa subjektom i upravnim članom infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem oblikuje adverbijalna skupina dopusnoga značenja. Finitni predikat kojem je adverbijalna skupina dopusnoga značenja podređena jeste kompozitni glagol *hainlik etmek (izdavati / izdati)*, koji se navodi u drugome licu množine prezenta na *-r*. Dakle, u trećem licu jednine stoji upravni član infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem izvodi adverbijalna skupina koncesivnoga značenja, dok u drugome licu množine stoji finitni korelativni predikat kojem je koncesivna adverbijalna skupina podređena. To pokazuje da subjekt i upravni član infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem derivira dopusna adverbijalna skupina nisu istovjetni u kategoriji lica i broja s finitnim korelativnim predikatom kojem je koncesivna adverbijalna skupina podređena. Zapravo, to pokazuje da leksema *pederiniz (vaš otac)* vrši funkciju subjekta adverbijalne skupine dopusnoga značenja, dok lična zamjenica drugoga lica množine ima funkciju subjekta finitnoga korelativnog predikata kojem je dopusna adverbijalna skupina podređena.

U prijevodu primjera (23) i (24) navode se dopusne zavisnosložene rečenice u kojima se dopusne zavisne klauze uvode u složenu rečenicu dopusnim veznicima *iako* [v.(24)] i *premda* [v. (23)].

3.2. Odnosno uvrštavanje infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom imenskih ishodišnih rečenica s predikativom var (ima, postoji, nalazi se) / yok (nema, ne postoji, ne nalazi se)

U rečeničnome ustroju turskoga jezika imenske rečenice s predikativom *var (ima, postoji, nalazi se)* dijele se u dvije skupine. Prvu skupinu takvih rečenica čine imenske rečenice s predikativom *var (ima, postoji, nalazi se)* kojima se označava egzistiranje u prostoru, dok se u drugu skupinu takvih rečenica svrstavaju imenske rečenice s predikativom *var (ima, postoji, nalazi se)* kojima se iskazuje kategorijalna prisvojnost i pripadnost prema različitim kriterijima (v. Demir, 2006, str. 450; Çakmak, 2013, str. 464–465). Turske imenske rečenice kojima se izražava egzistiranje u prostoru ili kategorijalna prisvojnost negiraju se negacijskim predikativom *yok (nema, ne postoji, ne nalazi se)*, koji u odričnim

rečenicama zamjenjuje predikativ *var (ima, postoji, nalazi se)* (v. Čaušević & Kerovec, 2021, str. 69–70).

Proširenи glagolski adverbijali koncesivnoga značenja mogu se derivirati odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom imenskih ishodišnih rečenicama s predikativom *var (ima, postoji, nalazi se) / yok (nema, ne postoji, ne nalazi se)*. U romanima *Esir Şehrin İnsanları, Esir Şehrin Mahpusu* i *Yol Ayrımı* bilježi se devet primjera u kojima se upotrebljavaju prošireni glagolski adverbijali koncesivnoga značenja koje se izvode odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom imenskih ishodišnih rečenicama s predikativom *var (ima, postoji, nalazi se) / yok (nema, ne postoji, ne nalazi se)*. U romanu *Esir Şehrin İnsanları* evidentira se pet takvih primjera, dok se u romanima *Esir Şehrin Mahpusu* i *Yol Ayrımı* bilježe po dva takva primjera.

(25) *Okulda çok yakın arkadaş olmadıkları halde* bu güven nerden geliyordu? (I, str. 153) = *Bez obzira na to što u školi nije bilo mnogo bliskih prijatelja,* odakle je dolazilo to povjerenje?

(26) *O kadar bilgisi olduğu halde*, bir kere bile ukalalık ettiğini görmedim. (I, str. 219) = *I pored toga što ima toliko znanja,* nikad ga nisam vidio da se bahati. (dosl. *I pored toga što postoji toliko njegovog znanja*, nikad ga nisam vidio da se bahati.)

(27) Nedime Hanım, *hiçbir umudu olmadığı halde*, yalan söylediğini bile farketmeden kesinlikle konuştu... (I, str. 257) = Gospođa Nedima sigurno je izgovorila to ne primjetivši da laže, *mada nije imala nikakvu nadu*. (dosl. Gospođa Nedima sigurno je izgovorila to ne primjetivši da laže, *mada nije postojala nikakva njena nada*.)

(28) (...) *bir kıpırdanma olmadığı halde* aynı zamanda, aynı dehşete kapıldılar. (I, str. 310) = (...) obuzeo ih je isti nespokoj *mada nije bilo nikakvih pomaka*.

(29) *Dünyada kininden başka hiçbir dayanağı olmadığı halde* devrilmeyen adam söylemişse... (I, str. 341) = Da joj to kaže čovjek koji nije klonuo duhom *iako na svijetu nema drugog oslonca osim svog bijesa*... (dosl. Da joj to kaže čovjek koji nije klonuo duhom *iako na svijetu ne postoji nijedan njegov oslonac osim njegovog bijesa*...)

(30) İkinci kısım ağası Faytoncu Osman, *arkasında koruyucuları olduğu halde* içeri girdi. (II, str. 52) = Aga drugog paviljona Kočijaš Osman ušao je unutra *premda su iza njega bili njegovi čuvari*.

(31) Kâmil Bey *hiç de hakkı olmadığı halde*, kendisini, böyle azarlamasını çok yadırgadı. (II, str. 125) = Gospodinu Kamilu bilo je jako čudno da ga tako kritikuje, *iako nikako nije imao pravo na to.* (dosl. Gospodinu Kamilu bilo je jako čudno da ga tako kritiju, *iako nije postojalo nikakvo njegovo pravo na to*.)

(32) Ramiz Hoca, *hiç âdeti olmadığı halde*, bir daha buraya gelmemek yeminiyle çıkıp gitmişti. (III, str. 152) = Gospodin Ramiz izašao je zavjetovavši se da nikad više neće dolaziti ovamo, *uprkos tome što nije imao takav običaj*. (dosl. Gospodin Ramiz izašao je zavjetovavši se da nikad više neće dolaziti ovamo, *uprkos tome što nije postojao njegov običaj*.)

(33) *Ortada hiç sebep bulunmadığı halde*, aptalca mutluydu. (III, str. 466) = Bio je nekako naivno nesretan, *iako nije postojao nikakav razlog za to*.

U primjerima (25), (28), (30) i (33) koriste se prošireni glagolski adverbijali dopusnoga značenja koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom imenskih ishodišnih rečenica s predikativom *var (ima, postoji, nalazi se) / yok (nema, ne postoji, ne nalazi se)* kojima se iskazuje egzistiranje. U primjeru (25) prošireni glagolski adverbijal koncesivnoga značenja derivira se odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine *okulda çok yakın arkadaş olmadıkları (to / da što u školi nije bilo mnogo bliskih prijatelja)*, koja nastaje preoblikom imenske ishodišne rečenice *Okulda çok yakın arkadaş yoktu (U školi nije bilo mnogo bliskih prijatelja)*. U primjeru (28) prošireni glagolski adverbijal dopusnoga značenja izvodi se odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine *bir kıpırdanma olmadığı (to / da što nije bilo nikakvih pomaka)*, koja nastaje preoblikom imenske ishodišne rečenice *Bir kıpırdanma yoktu (Nije bilo nikakvih pomaka).* U primjeru (30) koncesivna adverbijalna skupina derivira se odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine *arkasında koruyucuları olduğu (to da / što su iza njega bili njegovi čuvari)*, koja nastaje preoblikom imenske ishodišne rečenice *Arkasında koruyucuları vardı (Iza njega bili su njegovi*

čuvari). U primjeru (33) dopusna adverbijalna skupina izvodi se odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine *ortada hiç sebep bulunmadığı (to da / što nije postojao nikakav razlog za to)*, koja nastaje preoblikom imenske ishodišne rečenice *Ortada hiç sebep yoktu (Nije postojao nikakav razlog za to)*. U primjerima (25), (28), (30) i (33) može se vidjeti da u procesu preoblike imenskih ishodišnih rečenica u infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem oblikuju dopusne adverbijalne skupine predikativ *var (ima, postoji, nalazi se) / yok (nema, ne postoji, ne nalazi se)* zamjenjuje pomoćni glagol *olmak (biti / postati)* [v. (25), (28) i (30)] ili pak pomoćni glagol *bulunmak (nalaziti se)* [v. (33)].

U primjerima (26), (27), (29), (31) i (32) upotrebljavaju se adverbijalne skupine dopusnoga značenja koje se izvode odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina koje nastaju preoblikom imenskih ishodišnih rečenica s predikativom *var (ima, postoji, nalazi se) / yok (nema, ne postoji, ne nalazi se)* kojima se izražava prisvojnost. U primjeru (26) adverbijalna skupina koncesivnoga značenja derivira se odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine *o kadar bilgisi olduğu [to da / što ima toliko znanja (dosl. to da / što postoji toliko njegovog znanja)]*, koja nastaje preoblikom imenske ishodišne rečenice *O kadar bilgisi var [Ima toliko znanja (dosl. Postoji toliko njegovog znanja)]*. U primjeru (27) adverbijalna skupina dopusnoga značenja oblikuje se odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine *hiçbir umudu olmadığı [to da / što nije imala nikakvu nadu (dosl. to da / što nije postojala nikakva njena nada)]*, koja nastaje preoblikom imenske ishodišne rečenice *Hiçbir umudu yoktu [Nije imala nikakvu nadu (dosl. Nije postojala nikakva njena nada)]*. U primjeru (29) prošireni glagolski adverbijal dopusnoga značenja izvodi se odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine *dünyada kininden başka hiçbir dayanağı olmadığı [to da / što na svijetu nema drugog oslonca osim svog bijesa (dosl. to da / što na svijetu ne postoji nijedan njegov oslonac osim njegovog bijesa)]*, koja nastaje preoblikom imenske ishodišne rečenice *Dünyada kininden başka hiçbir dayanağı yok [Na svijetu nema drugog oslonca osim svog bijesa (dosl. Na svijetu ne postoji nijedan njegov oslonac osim njegovog bijesa)]*. U primjeru (31) prošireni glagolski adverbijal koncesivnoga značenja derivira se odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine *hiç de hakkı olmadığı [to da / što nikako nije imao pravo na to (dosl. to da / što*

nije postojalo nikakvo njegovo pravo na to)], koja nastaje preoblikom imenske ishodišne rečenice *Hiç de hakkı yoktu [Nikako nije imao pravo na to (dosl. Nije postojalo nikakvo njegovo pravo na to*)]. U primjeru (32) dopusna adverbijalna skupina izvodi se odnosnim uvrštavanjem infinitne imenske skupine *hiç âdeti olmadığı [to da / što nije imao takav običaj (dosl. to da / što nije postojao njegov običaj)]*, koja nastaje preoblikom imenske ishodišne rečenice *Hiç âdeti yoktu [Nije imao takav običaj (dosl. Nije postojao njegov običaj)]*. I u primjerima (26), (27), (29), (31) i (32) u procesu preoblike imenskih ishodišnih rečenica u infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem izvode koncesivne adverbijalne skupine predikativ *var (ima, postoji, nalazi se) / yok (nema, ne postoji, ne nalazi se)* zamjenjuje pomoćni glagol *olmak (biti / postati)*.

U prijevodu primjera (27), (28), (29), (30), (31) i (33) navode se koncesivne zavisnosložene rečenice u okviru kojih se koncesivne zavisne klauze uvode u složenu rečenicu koncesivnim veznicima *iako* [v. (29), (31) i (33)], *mada* [v. (27) i (28)] i *premda* [v. (30)]. U prijevodu primjera (25), (26) i (32) navode se koncesivne zavisnosložene rečenice u okviru kojih se koncesivne zavisne klauze uvode u složenu rečenicu vezničkim izrazima *uprkos tome što* [v. (32)], *bez obzira na to što* [v. (25)] i *i pored toga što* [v. (26)].

Zaključak

U radu su analizirane gramatičke i značenjske osobitosti turskih proširenih glagolskih adverbijala dopusnoga značenja koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina. Analiza se temeljila na konkretnim primjerima iz romanâ Kemala Tahira pod naslovom *Esir Şehrin İnsanları*, *Esir Şehrin Mahpusu* i *Yol Ayrımı*. Analiza konkretnih primjera potvrdila je konstataciju da se dopusne adverbijalne skupine koje se izvode odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina mogu upotrebljavati i u jednosubjekatskim i u višesubjekatskim rečenicama. Zapravo, takve dopusne adverbijalne skupine mogu se koristiti u rečenicama u kojima je identičan subjekt koncesivne adverbijalne skupine i korelativnoga predikata kojem je ona podređena, ali i u rečenicama u kojima nije identičan subjekt adverbijalne skupine dopusnoga

značenja i korelativnoga predikata kojem je ona podređena. U analizi se moglo primijetiti da uvijek u apsolutnome padežu stoji subjekt proširenih glagolskih adverbijala koncesivnoga značenja koji se deriviraju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina.

U analizi se vidjelo da infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem oblikuju proširenih glagolski adverbijali dopusnoga značenja mogu nastajati preoblikom glagolskih i imenskih ishodišnih rečenica s finitnim predikatom. U procesu preoblike imenskih ishodišnih rečenica u infinitne imenske skupine čijim se odnosnim uvrštavanjem oblikuju dopusne adverbijalne skupine pomoćni glagol *imek (biti)* i predikativ *var (ima, postoji, nalazi se) / yok (nema, ne postoji, ne nalazi se)* zamjenjuje pomoćni glagol *olmak (biti / postati)* ili pak pomoćni glagol *bulunmak (nalaziti se).*

Kontrastivna analiza pokazala je da su bosanske dopusne zavisnosložene rečenice značenjski bliske turskim rečenicama u kojima se upotrebljavaju prošireni glagolski adverbijali koncesivnoga značenja koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina. Zapravo, bosanske dopusne zavisne klauze koje se uvode u složenu rečenicu dopusnim veznicima *iako*, *mada* i *premda* ili vezničkim izrazima *uprkos tome što*, *bez obzira na to što* i *i pored toga što* predstavljaju sintaksičke konstrukcije koje su značenjski bliske turskim proširenim glagolskim adverbijalima dopusnoga značenja koji se oblikuju odnosnim uvrštavanjem infinitnih imenskih skupina.

Izvori

I – Tahir, K. (2005). *Esir Şehrin İnsanları*. İstanbul: İthaki Yayınları

II – Tahir, K. (2010). *Esir Şehrin Mahpusu* (10. baskı). İstanbul: İthaki Yayınları

III – Tahir, K. (2010). *Yol Ayrımı* (4. baskı). İstanbul: İthaki Yayınları

Literatura

Acarlar, K. (1969). Fiil Kiplerindeki Anlam Kaymalarının Nedenleri. *Türk Dili*, 20 (213), 250–254

Akaslan, T. (1999). Sözceleme İşlemleri Kuramı Açısından Şmdiki Zaman. *Dil Dergisi*, S. 83, 37–49

Avcı, Y. & Çiçek, S. (2018). Edilgen Çatılı Cümlelerin Nesirdeki Yeri. *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 7 (5), 457–469

Banguoğlu, T. (2011). *Türkçenin Grameri* (9. baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları

Bassarak, A. 1995. Türkçe Zaman Kiplerinin Doğallık Dereceleri. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten*, Cilt: 43, 31–36

Börekçi, M. (2004). Türkçe Öğretimi Bakımından Çatı Kavramı. *V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri*, Cilt: 1, 487–499

Bulak, Ş. (2017). Tarihî Türk Yazı Dillerinde Şimdiki Zaman. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5 (9), 223–258

Bulduk, T. B. (2018). Türkiye Türkçesi Ağızlarında Farkli Bir Öğrenilen Geçmiş Zaman Eki ve Çekimi. *Turkish Studies: Language / Literature*, 13 (20), 225–244.

Čaušević, E. (1996). *Gramatika suvremenoga turskog jezika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada

Čaušević, E. (2018). *Ustroj, sintaksa i semantika infinitnih glagolskih oblika u turskom jeziku: Turski i hrvatski jezik u usporedbi i kontrastiranju*. Zagreb: Ibis grafika

Čaušević, E. & Kerovec, B. (2021). *Turski i hrvatski u usporedbi i kontrastiranju: Sintagma i jednostavna rečenica*. Zagreb: Ibis grafika

Çakmak, S. (2013). 'Var' ve 'Yok' Sözcüklerinin Morfolojik Kimliği. *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8 (4), 463–471.

Demir, N. & Yılmaz, E. (2014). *Türk Dili El Kitabı* (7. baskı). Ankara: Grafiker Yayınları

Demir, T. (2006). *Türkçe Dilbilgisi*. Ankara: Kurmay Kitap Yayın Dağıtım

Dizdaroğlu, H. (1976). *Tümcebilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları

Gencan, T. N. (2007). *Dilbilgisi*. Ankara: Tek Ağaç Eylül Yayıncılık

Jahić, Dž, Halilović, S. & Palić, I. (2000). *Gramatika bosanskoga jezika*. Zenica: Dom štampe

Kara, F. (2011). 'Bil' Tasvir Fiilinin İşlevleri. *Turkish Studies: Internatıonal Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 6 (1), 1421–1438

Karaağaç, G. (2011). *Türkçenin Söz Dizimi*. İstanbul: Kesit Yayınları

Karademir, F. (2015). Türkçede İsim Cümlesi ve Alabildiği Öğeler. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (41), 204–219

Karahan, L. (2005). *Türkçede Söz Dizimi* (9. baskı). Ankara: Akçağ Yayınları

Korkmaz, Z. (2007), *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları

Özmen, M. (2000). Türkçede Değil Kelimesi ve Kullanımları. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 29, 189–244

Şahin, H. (2000). Kutadgu Bilig'de Tasvirî Fiiller. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (2), 95–105

Şahin, H. (2006). Türkçede Şimdiki Zaman Eklerinin Zaman Belirleyicilerle Kullanımı. *Uludağ Ünüversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (11), 213–221

Topal, E. (2012). Türkçede Ek Fiil (-İ) Üzerine Düşünceler. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 20 (2), 649–654

RELATIVE INTEGRATION OF TURKISH INFINITIVE NOMINAL GROUPS WITHIN THE STRUCTURE OF EXTENDED VERBAL ADVERBIALS OF CONCESSIVE MEANING

Edina Solak, PhD
Mirza Bašić, PhD
Esma Meštrovac, MA

Abstract

This paper analyzes the grammatical and semantic features of Turkish extended verbal adverbials of concessive meaning, which are formed through relative integration of infinitive nominal groups. The paper is divided into two chapters. The first chapter examines the contextual situations where extended verbal adverbials are used, formed by the relative integration of infinitive nominal groups that are derived from transforming verb-based source sentences with a finite predicate. The second chapter analyzes examples containing extended verbal adverbials of concessive meaning, formed through the relative integration of infinitive nominal groups that result from transforming noun-based source sentences with a finite predicate. In both chapters, Turkish extended verbal adverbials of concessive meaning are compared with semantically similar syntactic constructions in the Bosnian language. Such analysis contributes to a better interpretation of Turkish extended verbal adverbials of concessive meaning and semantically similar syntactic constructions in the Bosnian language.

Keywords: extended verbal adverbials, concessive meaning, relative integration, infinitive nominal groups

DOI: 10.51728/ZRIPF202501008T
Izvorni naučni rad
Original scientific paper
Primljeno 18.06.2025.

Van. prof. dr. Aida Tarabar
Mašinski fakultet Univerziteta u Zenici
aida.tarabar@unze.ba

Đelaludina Šukalić, MA
Filozofski fakultet Univerziteta u Zenici
djelaludina.sukalic@unze.ba

A RESEARCH INTO RELATIVE CLAUSES IN ENGINEERING TEXTS

Abstract

As relative clauses may pose challenges to non-native speakers of English due to their various forms and functions, the paper investigates the differences and similarities in the use of relative clauses in the engineering texts between English and Bosnian/Croatian/Serbian (B/C/S). The contrastive analysis of texts in the target languages was done on a corpus compiled from two issues of the bilingual journal of mechanical engineering - Mašinstvo. The frequency counts of relative clause were identified and the clauses were classified based on their restrictiveness, relativizers, and, in the English subcorpus, their form. The findings indicate that restrictive clauses dominate both subcorpora, while the choice of relativizers remains similar. However, translation reveals interesting differences such as the use of reduced relative clauses in English to represent various B/C/S expressions. Thus, the research yields pedagogically significant insights for ESP instruction, given the limited contrastive analysis of relative clauses in the field.

Keywords: relative clauses, engineering, contrastive analysis, pedagogical purposes.

INTRODUCTION

Reading, writing and translating engineering texts written in English has become an important part of an engineer's workload in many companies worldwide, including Bosnia and Herzegovina. This also refers to students and professors at engineering universities which try their best to be more visible and recognized within so called Higher Education Area, particularly in their attempts to publish papers in internationally recognized, indexed journals. It is a well-known fact that some of them feel disadvantaged either for not having specialized training in engineering English, or for not being in a situation to study at least a semester in English speaking country.

English for specific purposes (ESP) is a subject that is being taught at only a few faculties in Bosnia and Herzegovina. Some of them are engineering faculties at the University of Zenica which introduced ESP as a subject long time ago, and in that respect made a significant progress to the point that their students attended not only ESP but also CLIL (Content and Language Integrated Learning) classes. CLIL was practiced in some pilot projects at the Faculty of Mechanical Engineering and Faculty of Metallurgy (in the meantime it has changed the name to the Faculty of Engineering and Natural Sciences). The aforementioned praxis in teaching English at these faculties resulted in three students' conferences where students produced papers based on their interests and small scale research. In order to make both types of teaching English for engineering purposes even more successful, the investigation was made into the phenomena of relative clauses which, indeed, pervade engineering texts. Due to many structural and functional differences, relative clauses are often considered one of the most difficult areas of English, for non-native speakers to master, and, for that reason, some of the differences have become the focus of this paper.

THEORETICAL BACKGROUND

Contrastive Analysis

Contrastive analysis in linguistics is a way of contrasting different languages, that results in establishing the various

differences and similarities between those languages. Filipović (1980) defines contrastive analysis more precisely as a systematic contrast of linguistic features of two or more languages and such contrasting results in practical applications in the area of foreign language teaching, for example through the class material preparation. Tomić (1980) also considers that the usual goal of contrastive analysis is "to determine the interference between two or more languages so that the appropriate teaching materials can be made and the appropriate teaching methods can be developed" (p. 49).

Bugarski (1986) confirms that the very beginning of the contrastive analysis was indeed rooted "in a significantly pedagogical context with the motivation of ascertaining the difficulties and errors in the process of learning one of the contrasted languages by the speakers of the other language" (p. 383). However, Bugarski (1986) also defines contrastive analysis as "a larger concept" (p. 384). Therefore, even though the onset of contrastive analysis was tightly connected to its didactic and methodical applications, it subsequently got its application in other fields such as translation and lexicography (Tomić, 1986, p. 18) as well as the typological and general linguistic language studies (Bugarski, 1986, p. 383).

There are three main periods in the general historical development of contrastive studies: traditional, classical, and modern (Đorđević, 1987, p. 13). While the traditional period started by emphasizing the importance of language contrasting and the recognition of similarities and differences between different languages, it was in the classical period that contrastive studies were accepted as a serious scientific discipline whose results were used in the foreign language teaching, translation studies and other areas of applied linguistics (Đorđević, 1987). After that, the modern period of contrastive studies began and it was characterized by modern approaches and international projects (Đorđević, 1987, p. 18). In line with the aforementioned periods in general development of contrastive research, Filipović (1980, p. 25) describes two examples of complementary contrastive projects: The Yugoslav Serbo-Croatian - English Contrastive Project (YSCEC) and Zagreb English Serbo-Croatian Contrastive Project (ZESCCP). As Filipović (1980, p. 27) emphasizes, the projects'

resulting contrastive grammar is a comprehensive instructional grammar and not theoretical contrastive grammar nor pedagogically applied contrastive grammar.

Linguistic contrast itself can be defined, within contrastive analysis, in terms of the resulting similarities and differences between different languages. Mihailović (1980, p. 11) defines it as equivalence and non-equivalence between the two languages in terms of their matching and nonmatching linguistic units or mutual relations between the same linguistic units. Mihailović (1980, p. 11) also stresses that contrast depends primarily upon two things and those are: nature and type of linguistic means, and the analytical descriptive model that the investigator uses for contrasting. Thus, for example, a distributed language model allows contrasting on five different levels: phonetic, phonological, morphological, grammatical and semantic (Mihailović, 1980, pp. 11-12). Similar understanding of the term contrast and its analysis on different levels within contrastive linguistics was supported by Bugarski (1986, pp. 384-385).

Moreover, from the methodological standpoint, there are different methods and techniques as well as principles of contrastive research studies, and they are usually tied to the three areas of contrastive research: contrastive analysis, translation theory, and error analysis. It is important to mention that error analysis is treated under the umbrella of contrastive analysis by some linguists while others treat it separately (Klajn, 1986, p. 53).

In the context of contrastive analysis, various methodological approaches can be considered. Thus, Mihailović (1983) offers a potential classification system that results in six approaches: global, partial, systematic, sectional, two directional and one directional. As Mihailović (1983) explains it, under a global approach, comparison of every concept or element of one language with the elements and concepts of the other language is done with a goal of determining the differences and similarities between the mentioned languages. This global approach, along with the systematic and two directional one, falls under the wider contrastive research compared to the partial, sectional, and one directional approaches which are considered to be more narrow contrastive research examples. Partial approach, as the name itself suggests, is limited to only some linguistic parts and levels (Mihailović, 1983, p. 2) but not all

linguistic elements. Systematic approach focuses on the linguistic elements that obligatorily belong to a certain corresponding level or a subsystem, whereas sectional approach explores elements from different levels or subsystems and the choice itself depends on various extra linguistic or intralinguistic information (Mihailović, 1983, p. 2). In a one directional contrastive approach, the focus is on a practical language and the process of determining differences or similarities in comparison to another language, while in the two directional contrastive approach, both languages complement each other (Mihailović, 1983, p. 2).

Apart from the aforementioned methodological approaches, there are also various techniques of contrastive analysis. Mihailović (1983) makes a distinction between four techniques of contrastive analysis. The first proposed technique, the technique of individual assessment, is a subjective method based upon the graders' knowledge unlike the second technique of group test which is based upon completely or predominantly matching respondents' results (Mihailović, 1983, p. 3). The third technique, the technique of using the translational equivalence, is also objective but the choice of the number of translations, as well as the translational and linguistic examples of the same type, influences the reliability of the results. In contrast, the final, fourth technique is more reliable and this is the technique of corpus use as it makes it possible to combine systematic and sectional approaches to contrastive analysis (Mihailović, 1983). Riđanović (1980, p. 16) also mentions subjectivity as a potential problem and, as a solution, suggests contrasting everything that is even remotely similar between the mother tongue and the foreign language which results in the contrastive grammar of the two contrasted languages and makes such analysis a theoretical contrastive analysis. The results of such analysis can find their practical application in many situations, ranging from making teaching materials to solving sociolinguistic and psycholinguistic problems related to languages in contrast (Riđanović, 1980, p. 16). To exemplify, Čulić (1986, p. 327) considers that the results of contrastive analysis can be used within the translation method in foreign language teaching, particularly of English for Specific Purposes (ESP). While Imamović (2017) acknowledges the importance of contrastive analysis in language teaching and translation studies, she also emphasizes that "not all

contrastive studies are pedagogically motivated" (p. 15), shifting the focus toward theoretical contrastive analysis. Within the framework of theoretical contrastive analysis, Riđanović (1980, pp. 16-17) mentions three approaches: comparing the description of a language A on the basis of a specific linguistic model with the description of a language B within the same model, using elements from different models, and using a representative corpus of a model A and its translational equivalent in a language B. It is the third approach of corpus use that is identified as the most suitable one by Riđanović (1980).

Relative Clauses

Relative clauses are one of the types of subordinate clauses. They are called and treated as relative as they contain a covert or overt anaphoric element within their structure and the element's interpretation is influenced by its antecedent, to which, in turn, the relative clauses relate through their form, i.e. they grammatically depend on the said antecedent (Huddleston & Pullum, 2012; Kordić, 1995). Huddleston and Pullum (2012) mention twofold classification, that is, classification in terms of formal types and relational types. The formal types are determined based on the absence or presence of the relative words (such as *who, which, that*, etc.). Thus, based on the formal types there are *wh relatives* and *non wh relatives (that relatives* and *bare relatives*) (Huddleston & Pullum, 2012, p. 1034).

The relational types of relative clauses are determined on the basis of their function and relation to the constructions within which they can be found. The main two types are: integrated (also known as restrictive) and supplementary (also known as non-restrictive) relative clauses. Huddleston and Pullum (2012, p. 1033) also mention cleft and fused relative clauses. They define cleft relative clause as "the clause that occurs after the foregrounded element in an it-cleft construction" (Huddleston & Pullum, 2012, p. 1035) and the fused relative constructions as wh types that do not allow "the separation of a relative clause from its antecedent" (Huddleston & Pullum, 2012, pp. 1035-1036). Integrated, restrictive, defining clauses are used without commas as opposed to the supplementary, non-restrictive, non-defining clauses which

"generally serve as 'parenthetical comments' or 'afterthoughts'" (Radford, 2009, p. 226). The choice of relative pronouns is influenced by the antecedent so it is possible to use *that* and *who* for people, and *which* and *that* for things. However, in non-restrictive sentences only *who* and *which* can be used. Depending on whether we are dealing with the subject or object of the clause, it is possible to use *who* (subject) or *whom* (object) for human antecedents.

Nonetheless, it is important to mention reduced relative clauses as well. According to Quirk and Greenbaum (1973, p. 252) post modifying clauses or phrases (post modifying participle clauses, post modifying adjective phrases, post modifying prepositional phrases) can frequently be considered as reduced relative clauses. In this sense, focusing on the post modifying participle clauses, there are two types of such relative clauses: *ing relative* and *ed relative*. For the -ing relative clauses, their function is that of a post nominal modifier and both restrictive and non-restrictive finite relative clauses can be reduced using -ing non-finite relative clauses. Ed-relative clauses are reduced forms of restrictive or non-restrictive relative clauses whose relative pronoun functions as a subject and their meaning is essentially passive.

As the research is contrasting relative clauses in two languages, it has to be noted that most of classification is valid in both languages (Kordić, 1995; Browne & Alt, 2004). To exemplify, the distinction between restrictive and non-restrictive (appositive) clauses in B/C/S is also recognized (Kordić, 1995, pp. 25-26; Jahić et al., 2000, p. 440), and Browne and Alt (2004) confirm that the choice of relative pronouns, that is, relativizers, in B/C/S is also influenced by the antecedent. Kordić (1995, pp. 53-54) lists the pronominal relativizers as adjectival pronouns *koji, čije, kakav, koliki*, and nominal pronouns *ko* and *šta*, and claims that antecedents typically appear with either one or the other while Jahić et al. (2002, pp. 441-442) simply list all six of the aforementioned pronouns, along with *što* and *da*, as possible relativizers of relative attributive clauses. Of course, in B/C/S pronouns also have different forms depending on the case (for example, nominative or accusative) and gender (*koji* vs. *koja*) or number. Along with *koji*, another type of relativizer often used to

introduce relative clauses in B/C/S is *što* (Riđanović, 2012, p. 459; 461). In the case of an interrogative, demonstrative or indefinite pronoun as the antecedent's head "the relativizer tko (who) or declinable što (what) is used depending on the human/non-human distinction (Kordić, 1995, p. 58). Of course, relative pronouns can also have "adverbials of place, time, and manner as antecedents" ((Kordić, 1995, p. 59), and then relativizers include *gdje, kuda, kamo, odakle*, '*where', kada 'when', kako 'how'*, and so on (Jahić et al., 2000, p. 443). If the antecedents are used to express quality or quantity, it is possible to use pronouns *kakav* and *kolik(i)* to express quality (type) and quantity (size, number), respectively (Kordić, 1995, p. 59; Jahić et al., 2000, p. 442). These seem to be quite frequent as Browne (1986) states that "a Serbo-Croat speciality is relative clauses on quality- and quantity- expression antecedents" (p. 68). For possessive forms relativizer *čiji 'whose'* is used. Kordić (1997) claims that relative clauses are "relatively frequent in the modern S/C [Serbian/Croatian] since they have expanded as attributes at the expense of the participles performing that function" (p. 57) also citing Maček (1970, p. 124) who claims that relative clauses are more frequent in S/C compared to English.

Moreover, some previous research studies have already indicated certain similarities and differences between B/C/S and English in terms of relative clauses. Browne (1986, p. 92) states that in English several relative clauses (RCs) can share a single antecedent and while the same is possible in B/C/S, it is done so predominantly through the use of an appropriate conjunction. Browne (1986) also states that comparative structures are more easily included in relative clauses in S/C compared to E, and that, in B/C/S, relative clauses often make it possible for the speaker to move to the beginning of a sentence an element that would otherwise occur later. Janković (2019), for example, has mentioned that for English -ing relative clauses "no counterparts can be constructed in Serbian using either the present participle or any other nonfinite verb form" (p. 275). Riđanović (2007, p. 317) also states that, in the English language, relative clauses appear in two forms, full and reduced, but the reduced forms do not have such equivalents in B/C/S.

In terms of the use of relative clauses within the register of technical English, there are some previous studies that offer

interesting results. Cho and Lee (2016) analysed relative clauses in several science and engineering journals and the results showed that the frequency of use was between 11% and 26% within the four investigated journals and restrictive relative clauses were always more common compared to the non-restrictive ones, sometimes more than double. Cho and Lee (2016) discovered that the distribution of relative clauses in terms of types was always in favour of OS type (object nouns, subject relative clauses), followed by OO (object nouns, object relative clauses), SS (subject nouns, subject relative clauses) and SO (subject nouns, object relative clauses). In restrictive relative clauses, that was predominantly used followed by which and finally zero relative pronoun. As brevity and conciseness is important for technical English (Master, 2002), it is expected that reduced relative clauses will often be used. Master (2002) analysed relative clauses within technical journals belonging to different disciplines and he discovered that not only were restrictive relative clauses more common (confirmed by Cho & Lee, 2016) but also that just about half of the relative clauses were indeed reduced relative clauses.

Because relative clauses have been recognized as "one of the most difficult areas of English for non-native speakers of the language to master, due to differences between English and their mother tongue, and the complex grammatical attributes" (Cho & Lee, 2016, p. 62), the aim of this paper was to analyse the subcorpora with respect to the employed types of relative clauses and their frequency counts. Investigating similarities and differences between the subcorpora in terms of the aforementioned results was another important aim. The primary goal was to determine how relative clauses are employed by the non-native, B/C/S writers, but also what sort of differences exist between the two analysed subcorpora. Such results shed light not only on the features of relative clauses when used in the engineering texts by non-natives, but also provide a useful resource for the teaching purposes, especially within ESP.

METHODOLOGY

For the purpose of this research paper the contrastive analysis of relative clauses in the engineering texts in English and B/C/S

was done on the corpus compiled from the two issues of a journal focusing on mechanical engineering. The two analysed issues were taken from The Bilingual Journal of Mechanical Engineering - Mašinstvo. More precisely, the latest two issues available online, at the time of writing this article, were used to create the corpus (Volume 17(2-1) from 2020, and Volume 18(1-2) from 2021). It is important to mention that only papers published in both languages were taken into consideration, as the two chosen issues also contained a total of three papers published only in English. This resulted in the final corpus containing two subcorpora: English and B/C/S.

The corpus was then analysed by determining the normalized frequency of relative clauses per hundred sentences following the typical methodological approach for frequency counts of relative clauses (Cho & Kim, 2009; Cho & Lee, 2016), as well as their various types. The analysis was carried out on the English and B/C/S texts, respectively. First, the total number of examples of relative clauses in English and B/C/S subcorpora was determined along with the subcorpora sentence lengths. Next, normalized frequency counts were calculated for both of the languages and all the examples were first analysed according to the restrictiveness criteria. Finally, the extracted relative clauses were classified according to the relativizers used (e.g. *what, who, that, koji, što*, etc.) for both of the languages and the form of the clauses for the English subcorpus (e.g. reduced -ed and -ing types). Translation equivalents for the relative clauses without the direct relative clause translations were noted as well.

RESULTS AND ANALYSIS

The analysis results showcase the contrasted frequencies of relative clauses in English and B/C/S along with the results pertaining to the types of relative clauses that were employed.

Table 1. Frequency of all relative clauses.

All relative clauses	English subcorpus	Frequency per 100 sentences	B/C/S subcorpus	Frequency per 100 sentences
	148	25.47%	132	25.09%

Overall, as can be seen from Table 1 above, both languages show relatively similar frequency counts. However, B/C/S subcorpus does show, to a slight extent, lower normalized frequency. Taking into consideration the fact that there are five examples of relative clauses in B/C/S that have no relative clause translation equivalents in English, that makes the difference between the two corpora, in terms of frequency of relative clauses, even more prominent. On the other hand, there are twenty-one examples of relative clauses in English that had no B/C/S counterparts in the relative clause form. These examples are translated by using adjectival, nominal, and prepositional clauses in B/C/S.

Table 2. Frequency distribution of restrictive and non-restrictive relative clauses.

Restrictiveness	English subcorpus		B/C/S subcorpus	
	Count	Frequency	Count	Frequency
Non-restrictive relative clauses	18	12.16%	18	13.63%
Restrictive relative clauses	130	87.83%	114	86.36%

In terms of restrictiveness, as Table 2 shows, only 12.16% (ENG) and 13.63% (B/C/S) of the analysed relative clauses are non-restrictive which means that restrictive clauses are predominantly used in both subcorpora. This confirms the results of earlier studies indicating the high frequency of use of restrictive relative clauses in technical texts.

Table 3. Frequency of the employed types of relative clauses.

Type of relative clauses	ENGLISH	Type of relative clauses	B/C/S
Relativizer - That	26.35%	Relativizer - koji, koje, etc.	73.48%
Relativizers - Which, who, what, why	30.40%	Relativizer - što	10.60%
Preposition + which	6.75%	prep + kojih, itd.	5.30%
Relativizer - where	2.70%	Relativizer - gdje	3.03%
Relativizer - whose	2.02%	Relativizer - čije, čija	2.27%
Relativizer - when	0.67%	Relativizer - kada	0.76%
Reduced -ed	22.30%	Relativizer - kakav	0.76%
Reduced -ing	3.38%		

Reduced phrases - ADJ, etc.	5.40%		

Table 3 indicates the frequency of various types of relative clauses in the two analysed subcorpora. As can be seen, apart from the various wh relativizers, that relativizer seems to be the most frequently employed with the frequency of 26.35% in the English subcorpora. Reduced -ed clauses are quite common along with the relative clauses using relativizers which, who, etc., with 22.30% and 30.40% respectively.

Almost all relative clauses in English had corresponding translation equivalents in B/C/S in the form of relative clauses with overt relativizers. The most frequently used relativizers in B/C/S were koji (and corresponding forms, koja, koje, koju, etc.) and što, as Table 3 shows. Once again, both languages show a lot of similarities in terms of frequency counts but the differences can easily be seen with qualitative analysis in terms of translation equivalents. For example, reduced clauses show considerable frequency counts in English. This makes these clauses potentially problematic for the translation as their direct counterparts do not exist in B/C/S and students have to use other translational equivalents.

Below are some of the analysed examples from the Journal of Mechanical Engineering Mašinstvo that exemplify various aforementioned types of relative clauses:

a) Examples of various restrictive and non-restrictive full relative clauses containing numerous relativizers such as:

relativizer that - Naučno-istraživački rad je djelatnost odnosno svojevrstan proces *koji* ima svoj rezultat. Scientific research work is an activity or a kind of process *that* has its result.

relativizer who - koji - for a human antecedent - U mnoštvu ponuda nije lahko zadovoljiti (i zadržati) kupca *koji* očekuje bolje usluge, bolje proizvode, niže cijene, fleksibilnost, dostupnost.

In a multitude of offerings, it is not easy to satisfy (and retain) a customer *who* expects better services, better products, lower prices, flexibility, availability.

relativizer *which* - Zatim se popunjava trebovanje, *koje* vrši poslovođa Službe za održavanje. Then the requirement is filled in, *which* is done by the manager of the Maintenance Service.

b) examples of relative clauses where relativizer which is preceded by various prepositions:

- U ovom slučaju odabran je plan eksperimenta sa 13 ponavljanja *od kojih* su 5 u centralnoj tački. In this case, an experimental design with 13 replicates, *of which* 5 are in the central point, has been chosen.

c) Example containing relativizer *where*

- Dat je pregled ispitivanja, *gdje* je navedeno kako se ispitivanje vrši i objašnjeno je kako da se tumače dobijeni rezultati. An overview of tests is given *where* it is stated how tests are performed and it is explained how to interpret the obtained results.

d) Example containing relativizer *whose* - *čije*

- Shodno članu 22. stav 2. spomenute Uredbe za parametre, *čije* su izmjerene vrijednosti veće od propisanih, isti ne smije odstupati za više od 50% a za suspendovane materije za 100%, te se konstatuje da izmjerena vrijednost cijanida koja je prekoračila dozvoljenu vrijednost zadovoljava navedeni uslov. Pursuant to Article 22, Paragraph 2 of the Regulation mentioned, for parameters *whose* measured values are higher than prescribed, it may not deviate by more than 50% and for suspended meters by 100%, and it is concluded that the measured value of cyanide exceeding the permitted value satisfies the specified condition.

e) Examples showing reduced -ed clauses translated with full relative clauses in B/C/S as well as other phrases such as ADJP:

- To je komercijalni softver *koji služi* za planiranje eksperimenta i optimizaciju rezultata, te statističku obradu i vizualni prikaz. It is commercial software *used for* experiment planning and optimization of results, as well as statistical processing and visual display.

f) Examples showing reduced -ing clauses translated with full relative clauses in B/C/S:

- Potrošači ocjenjuju proizvod prema njegovim osobinama, cijeni, pouzdanosti, izgledu, prema imidžu *koji prati proizvod*… Consumers evaluate the product according to its characteristics,

cost, reliability, appearance, according to the image *accompanying the product*…

g) Examples showcasing a possibility of stacking several relative clauses and a conjunction a being used in B/C/S in such sentences - *that* and *which* - *koji*

- Prikupljanje i mogućnost da se prevedu ulazni parametri *koji* dolaze od kupca, *a koji* vrlo često nisu tehnički mjerljivi, u tehnički mjerljive podatke od krucijalnog je značaja za uspješno provođenje kompletnog QFD procesa. The collection and the ability to translate the input parameters *that* come from the customer, *which* are often not technically measurable, into technically measurable data is of crucial importance for the successful implementation of the complete QFD process.

h) Example showing a different relativizer *što* being used and the resulting translation error - *what* - *što*

- Zadnji red predstavlja odstupanje od modela koje je veće od 0,1 *što* znači da odstupanje nije signifikantno, pa je prema tome model adekvatan za primjenu. The last row represents a deviation from the model that is greater than 0,1 *what* means that the deviation is not significant and therefore the model is adequate for application.

These and other analysed examples and the determined frequencies indicate that, in the engineering texts of the analysed corpus, there is a significant frequency of relative clauses of various types. The frequency and complexity of relative clauses make them potentially challenging for the non-native writers and translators. For example, various combinations of relative clauses within a single, complex sentence are possible - complete and reduced, or integrated and supplementary. Furthermore, even though there is a relatively similar frequency of use of particular relativizers, the examples show that the translation equivalents between the two languages do not always coincide. Examples include different relativizers being used in the translated sentences, or different types of clauses being employed. Additional problems arise from the aforementioned examples of relative clauses existing in one of the two subcorpora and not having relative clause translation equivalents in the counterpart subcorpus.

CONCLUSION

The results show that the main discovered features pertaining to the relative clauses in the engineering texts by non-native writers, such as the predominant use of defining, restrictive clauses or the types of relativizers used, remain considerably similar in both the source language and the target language. On the other hand, the analysed examples reveal that the translation process from B/C/S to English results in many differences between the use of relative clauses in the two subcorpora that the raw frequency counts do not highlight. Such differences include the use of reduced relative clauses in English to translate various B/C/S phrases, such as the adjectival or prepositional ones.

Therefore, the undertaken contrastive analysis of relative clauses in the engineering texts indicates that there are various differences between the two languages that can potentially make writing engineering texts in English, or translating such texts to English, more difficult for the non-native writers. Consequently, the results of this research can potentially result in practical applications in terms of language teaching in the area of ESP, in particular, technical English. To exemplify, the relatively high frequency of reduced -ed clauses, various noted form patterns (preposition + which), common mistakes (što - what*), and other differences, can all be used in the ESP teaching process to directly target potentially problematic features of relative clauses for the non-native writers. In turn, this reveals a need for further analysis of written texts in English by B/C/S speakers and its comparison with the existing equivalent texts in English by native English speakers. Such twofold analysis can have very important and pedagogically meaningful results especially with regard to the relative clauses that recently have not been frequently investigated from the contrastive standpoint.

BIBLIOGRAPHY

Browne, W. (1986). *Relative Clauses in Serbo-Croatian in Comparison with English.* The Yugoslav Serbo-Croatian-English Contrastive Project, New Studies 4. Zagreb: Institute of Linguistics.

Browne, W., & Alt, Th. (2004). *A Handbook of Bosnian, Serbian, and Croatian.* SEELRC.

Bugarski, R. (1986). Terminologija kontrastivne lingvistike. *Zbornik radova III Simpozijum Konstrastivna jezička istraživanja*. Novi Sad, 6. i 7. decembar 1985.

Cho, D.W., & Kim, J. (2009). A corpus-based study on the frequency and usage of participial clauses in two science journals. *English Teaching, 64*(4), 25-42.

Cho, D. W., & Lee, K. (2016). English relative clauses in science and engineering journal papers: A comparative corpus-based study for pedagogical purposes. *Ampersand, 3,* 61–70.

Čulić, Z. (1986). Primjena kontrastivnih istraživanja u nastavi jezika. *Zbornik radova III Simpozijum Konstrastivna jezička istraživanja.* Novi Sad, 6. i 7. decembar 1985.

Đorđević, R. (1987). *Uvod u kontrastiranje jezika.* Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Filipović, R. (1980). Kontrastivna gramatika: Gramatika jednog ili dvaju jezika? *Zbornik radova Simpozijum Kontrastivna jezička istraživanja.* Novi Sad, 7. i 8. decembar 1979.

Huddleston, R. D., & Pullum, G. K. (2012). *A student's introduction to English grammar.* Cambridge University Press.

Imamović, A. (2017). *Grammatical Categories in English and Bosnian.* OFF-SET. Tuzla.

Jahić, D., Halilović, S., & Palić, I. (2000). *Gramatika bosanskoga jezika.* Dom štampe.

Janković, Lj. (2019). Theoretical Analysis of the Differences in the Use of English and Serbian Nonfinite Relative Clauses. *PhilologiaMediana, 11,* 267–281.

Klajn, I. (1986). Analiza grešaka i greške analize. *Zbornik radova III Simpozijum Konstrastivna jezička istraživanja*. Novi Sad, 6. i 7. decembar 1985.

Kordić, S. (1995). *Relativna rečenica.* Hrvatsko filološko društvo, Zagreb.

Kordić, S. (1997). *Serbo-Croatian.* München: Lincom Europa.

Maček, D. (1970). Relative pronouns in English and Serbo-Croatian. *YSCECP, Reports 3,* R. Filipović (Ed.), Zagreb, 105-128.

Master, P. (2002). Relative clause reduction in technical research articles. In E. Hinkel & S. Fotos (Eds.). *New perspectives on grammar teaching second and foreign language classrooms* (pp. 201-231). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Mašinstvo. (2020). 3-4 (17).

Mašinstvo. (2021). 1-2 (18).

Mihailović, Lj. (1980). Lingvistički pojam kontrasta. *Zbornik radova Simpozijum Kontrastivna jezička istraživanja.* Novi Sad, 7. i 8. decembar 1979.

Mihailović, Lj. (1983). Jezik i govor u kontrastivnoj analizi. *Zbornik radova Simpozijum Kontrastivna jezička istraživanja.* Novi Sad, 10. i 11. decembar 1982.

Quirk, R., & Greenbaum, S. (1973). *A university grammar of English.* Longman.

Radford, A. (2009). *Analyzing English Sentences: A Minimalist Approach.* Cambridge University Press; Cambridge.

Riđanović, M. (1980). Skice za teorijsku kontrastivnu analizu. *Zbornik radova Simpozijum Kontrastivna jezička istraživanja.* Novi Sad, 7. i 8. decembar 1979.

Riđanović, M. (2007). *Praktična engleska gramatika.* Sarajevo: Šahinpašić.

Riđanović, M. (2012). *Bosnian for foreigners: with a comprehensive grammar.* Rabic.

Tomić, O. M. (1980). O nekim tipološkim refleksima kontrastivne analize. *Zbornik radova Simpozijum Kontrastivna jezička istraživanja.*Novi Sad, 7. i 8. decembar 1979.

Tomić, O. M. (1986). Kontrastivna lingvistika i metodologija nastave stranih jezika. *Zbornik radova III Simpozijum Konstrastivna jezička istraživanja*. Novi Sad, 6. i 7. decembar 1985.

ISTRAŽIVANJE O RELATIVNIM REČENICAMA U INŽINJERSKIM TEKSTOVIMA

Van. prof. dr. Aida Tarabar
Đelaludina Šukalić, MA

Sažetak

Budući da zavisne relativne rečenice mogu stvarati poteškoće za govornike engleskog kao stranog jezika, zbog svojih različitih oblika i funkcija, ovaj rad istražuje razlike i sličnosti u upotrebi relativnih rečenica u inženjerskim tekstovima na engleskom i bosanskom/hrvatskom/srpskom (B/H/S) jeziku. Kontrastivna analiza tekstova na ciljnim jezicima urađena je na korpusu sastavljenom iz dva broja dvojezičnog časopisa – Mašinstvo. Utvrđena je učestalost upotrebe relativnih rečenica, a rečenice su klasificirane prema restriktivnosti, relativizatorima, te, u engleskom potkorpusu, prema njihovom obliku. Rezultati pokazuju da restriktivne rečenice prevladavaju u oba potkorpusa, dok je izbor relativizatora uglavnom sličan. Ipak, prijevod otkriva zanimljive razlike, poput upotrebe reduciranih relativnih rečenica u engleskom jeziku za izražavanje različitih konstrukcija iz B/H/S jezika. Istraživanje stoga pruža pedagoški značajne uvide za ESP podučavanje, s obzirom na ograničenost kontrastivne analize relativnih rečenica u ovom polju.

Ključne riječi: relativne rečenice, inženjerstvo, kontrastivna analiza, pedagoške svrhe.

DOI: 10.51728/ZRIPF202501027R
Izvorni naučni rad
Original scientific paper
Primljeno 04.09.2025.

Prof. dr. sc. Semir Rebronja
Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici
r_semir@yahoo.com

KASIDA MEHMEDA HANDŽIĆA O GAZI HUSREV-BEGU

Sažetak

Ovaj rad analizira kasidu Mehmeda Handžića napisanu u čast Gazi Husrev-bega, što je čini književnim i kulturnim djelom islamskog kulturnog naslijeđa u Bosni i Hercegovini. Napisana je u duhu klasične arapske poetske tradicije prilagođene osmanskom i bošnjačkom kontekstu. Odlikuju je trodijelna struktura i brojna stilska sredstva.

U uvodnom dijelu Handžić veliča Bosnu, njenu ljepotu i islamski identitet, u središnjem se fokusira na Gazi Husrev-begov na lik i djelo, njegov vojni genij, porijeklo i kulturno-civilizacijski doprinos, dok zaključni dio sadrži dovu i duhovnu refleksiju.

U radu je naglašena stilska izražajnost kaside, uključujući upotrebu metafora, hiperbola, te i intertekstualnosti i korištenja tekstova iz Kur'ana i hadisa. Poseban naglasak stavljen je na upotrebu tradicionalnih motiva: lavovi, koplja, svjetlost i tama, koji se povezuju s temama časti, junaštva i božanske pomoći. Autora su inspirisali veliki arapski pjesnici, poput Al-Mutanabbija, s kojim dijeli tematske i morfemske sličnosti.

Handžićeva kasida ne samo da slavi Husrev-bega kao vojskovođu i dobrotvora, već i afirmiše Bosnu, prostor na kojem je on živio, kao jedno od duhovnih i kulturnih središta islama u Osmanskom carstvu. Time pjesma zadobija i funkciju književnog i kulturnog manifesta.

Ključne riječi: kasida, Gazi Husrev-beg, klasična poetska tradicija, Mehmed Handžić, Al-Mutanabbī

Uvod

Kasida Mehmeda Handžića o Gazi Husrev-begu jedno je od kulturološki značajnijih djela u bošnjačkoj književnosti pisanoj na arapskom, turskom ili perzijskom jeziku. To djelo ne samo da ima duboki historijski značaj, već je i dio bogatog literarnog naslijeđa koje svjedoči o kulturnom, religijskom i društvenom okruženju u vrijeme kada su u Bosni nastajala ovakva djela.

U ovoj kasidi Handžić spaja elemente lične i kolektivne historije, izražavajući duboko poštovanje prema heroju Husrev-begu i njegovoj borbi za širenje islama i očuvanje muslimanskog identiteta na Balkanu. Pjesma nije samo književni izraz, već i politički i kulturni dokument koji odražava specifične vrijednosti tog vremena.

S obzirom na to da je kasida oblik koji se u arapskoj književnosti razvijao tokom nekoliko vijekova, a zatim se prilagodio osmanskoj tradiciji, ova pjesma bit će analizirana u kontekstu njenog poetskog jezika, strukture, te simbolike kojom se autor koristi. Cilj analize je da se ukaže na to kako se Handžić kao intelektualac, ne pjesnik u pravom smislu riječi, koristio tradicionalnom formom kaside kako bi prenio poruke o časti, borbi, i heroizmu, ali i kako bi povezao te univerzalne teme sa specifičnim kontekstom bošnjačkog društva i identiteta u osmanskom periodu.

Handžić, slijedeći uzore klasične poetske tradicije, oblikuje svoju pjesmu prema obrascima velikih arapskih pjesnika poput Al-Mutanebbija, i oslanja se na strukturu panegirika, karakterističnu za klasično pjesništvo.

Na narednim stranicama detaljno će biti analizirana ova Handžićeva kasida, istražene njene formalne karakteristike i tematske komponente, te ukazati na to koliko je klasična književnost utjecala na njen nastanak.

O autoru

Mehmed Handžić, bošnjački teolog, historičar i folkorista, rođen je 1906. godine. U Sarajevu je završio mekteb i ruždiju. Poslije završetka Šerijatske gimnazije (1926. godine), upisao je i 1931. godine diplomirao na islamskim studijama Univerzitetu Al-Azhar u Kairu. Potom je postavljen za nastavnika i prefekta u Gazi

Husrev-begovoj medresi, a od 1937. godine bio je upravnik i bibliotekar u Gazi Husrev-begovoj biblioteci. Od 1939. godine obnašao je dužnost predsjednika udruženja „El-Hidaje“ i urednika istoimenog časopisa. U Višoj Islamskoj šerijtsko-teološkoj školi počeo je da radi 1939. godine, a pred smrt je imenovan i u zvanje redovnog profesora. Na Višoj islamskoj šerijatsko-teološkoj školi Handžić je predavao Tumačenje Kurana (Tafsīr) i Filozofiju šerijatskog prava ('Usul al-fiqh). Osim nastavničkog rada i držanja govora, Handžić je držao i privatna predavanja za krug prijatelja i poznanika. On je prevodio i prisutnima tumačio pojedina djela iz islamske književnosti. Pisao je na bosanskom i arapskom jeziku. Većina njegovih djela sačuvana je u formi rukopisa – autografa i čuvaju se u Gazi Husrev-begovoj biblioteci. Umro je 1944. godine. (Mehmedović, 2018:228-229; Duraković, Karić, 1999).

Mehmed Handžić napisao je i objavio i jednu kasidu kao panegirik Gazi Husrev-begu. U uvodu kaside on kaže: „Ovu kasidu sam ispjevao kao panegirik u čast Gazi Husrev-begu, povodom njegovog obilježavanja 26. redžeba, što odgovara 4. novembru 1934. godine“ (Handžić, 1935:34). Štampana je u časopisu *Glasnik Vrh. vjer. starješinstva I. V. Z.*, br. 1, 1935, str. 34-36.

Autor, u fusnoti pjesme na arapskom jeziku, pojašnjava značenje nekih arhaičnih riječi, te daje tumačenja mjesta, gradova i ličnosti.

Historiijski kontekst pjesme pohvalnice

Pjesma pohvalnica veliča Gazi Husrev-begove vojne uspjehe i civilizacijske doprinose Bosni. Gazi Husrev-beg je rođen oko 1480. godine u Serezu, današnja Grčka, u uglednoj porodici. Njegov otac Ferhad-beg bio je gradski namjesnik, a njegova majka bila je kćerka sultana Bajezida II. Odrastao je i školovao se na carskom dvoru, gdje je stekao vrhunsku vojnu i administrativnu naobrazbu.

Prije dolaska u Bosnu obavljao je dužnost namjesnika Smederevskog sandžaka. U pohodu na Beograd istakao se hrabrošću, zbog čega je ponio časni naslov *ġāzī* – osvajač na Allahovom putu. Na čelu Bosanskog sandžaka bio je u tri mandata: 1521–1525, 1526–1534. i 1536–1541. godine. Njegova ostavština, međutim, nadilazi vojna dostignuća. Husrev-beg je, kao najveći

legator, svojim zadužbinama ostavio neizbrisiv trag u Bosni i Hercegovini. Njegova džamija, medresa, bezistan, sahat-kula i brojni vakufi oblikovali su urbanu i kulturnu sliku Sarajeva, grada koji je u vrijeme njegovog namjesništva doživio procvat.

Gazi Husrev-beg je umro u Sarajevu 1541. godine. Sahranjen je u turbetu koje je, još za života, podigao u haremu svoje džamije. Njegovo ime bilo je i ostalo simbol vojničke časti, mudrog upravljanja i nesebičnog vakufskog nasljeđa, koje i danas živi putem institucija koje je osnovao (vidi više: Zlatar, 2010).

Analiza kaside

Ova pjesma je panegirik, formalno oblikovan u klasičnom arapskom metru i stilu, karakterističan za tradicionalnu islamsku-klasičnu poeziju. U analizi će biti riječi o tri ključna aspekta ove kaside: strukturnoj organizaciji, stilskoj analizi i utjecaju koju je na nju ostavila klasična poetska tradicija.

1. Strukturna organizacija

Najzastupljenija forma prijeislamske, a kasnije i klasične poezije, bila je kasida. Stihovi su formalno usklađeni s arapskim klasičnim metričkim sistemom, pri čemu dominira harmonična sintaktička struktura, sa čestim paralelizmom i simetričnim rasporedom ideja. Metr ovih stihova je tawīl na paradigmu: **فعولن فعولن مفاعيلن فعولن مفاعلن/مفاعيلن فعولن مفاعلن** i čitava kasida je u tom metru. Što se tiče upotrebe metra, uglavnom se može uočiti da su *u dugim metrima kazivane pjesme s više epskih i dubljih emocionalnih elemenata, pjesme u kojima se govori o slavnim borbama, o životnoj mudrosti, o tuzi i bolu* (Grozdanić, 1976:40).

Rima je ostvarena na suglasniku rā, tzv. rima al-rā'iyya.

U arapskoj književnoj tradiciji poetska forma kaside sastoji se od tri temeljna dijela (Babović, 2018). Ta tri, uvjetno rečeno, osnovna dijela kaside, dopuštaju znatne raznolikosti u izricanju njihovih konstitutivnih elemenata, njen su sastavni dio od prijeislamske kaside (Babović, 2018;55). Standardni obrazac kaside čine: ljubavni uvod (*nasib*), prijelaz oblikovan kao putovanje na devi poznato kao *al-riḥla* ili *taḫallus*, i završni dio, glavni dio pjesme koji se bavi temeljnom svrhom (*ġarad*) pjesme (Al-Tayib, 1983:43).

Handžić je u ovoj kasidi izvršio određene modifikacije u strukturi,[60] ali je pritom zadržao trodijelnu kompoziciju, ostajući vjeran klasičnom modelu forme kaside. Uočljiva je ta trodijelna kompozicija:

Prvi dio: od prvog do šestog stiha – Lirsko obraćanje i slikovit opis Bosne oblikuju tematsku okosnicu pjesme, dok pjesnik, evokacijom njene ljepote i slave, gradi snažan emotivni doživljaj. Motiv putnika, na početku, otvaranju pjesme, simbolizira kretanje, ali i dublju povezanost geografskog prostora s njegovim duhovnim i historijskim značenjem. Autor preuzima motiv putnika iz drevne kaside, gdje je tradicionalno imao istaknuto mjesto u poetskom izrazu.[61]

U drevnoj, prijeislamskoj kasidi dominirao je ljubavni prolog, no kasniji autori proširili su tematski spektar, uvijek ostajući vjerni temama od suštinske važnosti. Cilj nasiba je da već u prvom stihu postavi određeni ton, da simbolično naznači duhovne horizonte i glavnu svrhu kaside, te da probudi nostalgiju**,** koja je uskoj vezi s tom svrhom. Djelovanje na emocije nostalgijom i nagovještavanjem duha i cilja kaside su nerazdvojivi (Al-Tayib, 2002:44).

U ovom slučaju, pjesnik pjeva o *lijepoj Bosni* i *slavnoj Bosni*, s posebnim naglaskom na Sarajevo, da bi, na kraju, kasidu zaključio dovom za Bosnu i *njene plemenite ljude*. Prva tema nasiba je aluzija na dom (*dār*). Nostalgija i čežnja za zavičajem vječna su sudbina pjesnika koji je, prema arapskom idealu, vječno lutajući beduin. Spominjanje doma, ili bilo čega u vezi s njim, budi uspomene na voljenu osobu i minule trenutke sreće (Al-Tayib, 2002:46).

Drugi dio kaside: od sedmog do devetnaestog stiha – Druga cjelina kaside je prijelaz iz nasiba na glavnu temu pjesme (Al-Tayib, 2002:53). Temeljni dio je hvalospjev Gazi Husrev-begu, centralnoj figuri panegirika. Ovdje se ističu njegovo porijeklo,

[60] I stari pjesnici odstupali su od nasiba. Nasib je zamijenjen refleksijama o temama života i smrti, kao i u nekim Al-'Ašovim panegiricima (pogledaj ošpirnije: Al-Tayib, 1983:43).

[61] O motivu putnika u drevnoj i klasičnoj poeziji pogledati više u: Duraković, E. (2004) *Muallaqe: sedam zlatnih arabljanskih oda,* Sarajevo Publishing, Sarajevo.

vojni uspjesi i uloga u širenju islama, čime pjesma prelazi iz deskriptivne u narativnu dimenziju.

Putovanje kroz *taḫallus* izražava pokušaj oslobađanja od intenzivnih emocija nasiba. Opis putovanja: deve, pustinje, suosjećajne komunikacije s prirodnim pojavama, simbolizuju pjesnikovo nastojanje da iz unutarnje tuge pređe u aktivno, otvoreno stanje duha. Put vodi prema glavnoj temi kaside, gdje se, napokon, postiže olakšanje (Al-Tayib, 2002:56).

Treći dio: od dvadesetog do dvadeset i drugog stiha – Autor se vraća dovi Bogu.

Autor piše u duhu klasične poetske tradicije oslanjajući se na trodijelnu strukturu kaside koja svoje ishodište nalazi u poetici prijeislamskih pjesnika. Istovremeno, njegova poetika crpi nadahnuće iz naslijeđa islamske i klasične arapske poezije, slijedeći estetske i tematske obrasce znamenitih pjesnika poput Al-Mutanabbija. Posebno se ističe njegov pristup nasibu – uvodnom dijelu kaside – gdje umjesto tradicionalnih elegičnih reminiscencija o izgubljenoj ljubavi i zavičaju, pjesnik evocira ljepotu Bosne i Sarajeva, njezinog duhovnog i političkog središta. U toj poetskoj viziji Bosna nije tek geografski prostor, već simbol kulturne uzvišenosti, historijskog kontinuiteta i duhovne slave, čime se Handžićeva kasida uklapa u širi tok klasične panegiričke poezije.

2. Stilska analiza

Autor se koristi bogatim jezikom, prožetim, najviše, metaforama (*al-'isti'āra*), ali i drugim stilskim figurama poput kumulacija (*murā'āt al-naẓīr*), hiperbole (*al-mubālaġa*), paronomazije (*al-ğināās*) čime se naglašava herojski i sakralni karakter Bosne, vojskovođe i vojske:

Evo nekoliko primjera metafora:

فجاء من البوسنا بكل غضنفر بماض صقيل النصل ينهلّ بالقطر

Iz Bosne on dovede <u>lavove</u> hrabre,
Mačeve oštre što kaplju od krvi.

Autor koristi metaforu *lavovi*, aludirajući na Gazi Husrev-begovu vojsku i vojnike.

Sarajevo je metaforički opisano kao *biljur na ogrlici gradova*, čime se grad prikazuje kao dragocjeni ukras unutar niza urbanih cjelina. U drugom stihu, riječ *oblak* funkcioniše kao

metafora koja označava obilje i sveobuhvatnost Božijeg oprosta. Istovremeno, terminom *spùsti* izražena je personifikacija, jer se radnja *spuštanja*, svojstvena kiši ili oblaku, prenosi na apstraktni pojam oprosta, čime se postižu dinamičnost i izražajna slikovitost:

هو الدر في عِقد البلاد متوسطٌ وما مثله في الحسن واسطة الدر
فيا رب انزل سخب عفوك دائما علي من كفاها بالجلالة والفخر

On je biljur na ogrlici gradova, u središtu,
U ljepoti blista, neg' ijedan, biser nanizan.

Gospodaru, spusti, vazda, oblak Svog oprosta
Na onog' što si ga ukrasio veličinom i slavom,

Husrev-begov ugled poredi sa *zvijezdama i orlovima*, čime se sugeriše na nebesku dimenziju njegove moći i slave:

له نسب علا السما كين رتبة وفوق الثريا مجده صار والنسرِ

Rod mu uzvišen, pāra u nebesa,
Daleko, iznad zv'jezda, i iznad sokola.

Pored ovih, ima još puno metafora i epiteta svojstvenih klasičnoj poetskoj tradiciji.

Antiteza (*al-ṭibāq*) – Zemlja nije samo geografski prostor već svjetionik islama:

الي البسنة الحسنا اللتي اشهرك ضيا باسلامها الباقي لدي ظلمة الكفر

Ka Bosni divnoj, što zasja u tami,
Islamom vječnim naspram tame kufra.

Ova antiteza (*al-ṭibāq*) implicira dihotomiju svjetla i tame, koja je česta u islamskoj književnosti.

Antonimi su u ovom stihu imenice s pozitivnim konotacijama, čime autor stilski naglašava njihovu suprotnost, ali i sklad. Antonimni par *mrak – svjetlo* nije samo obični kontrast, već simbolička slika kojom se pojačava izražajnost stiha. Izborom riječi autor ističe bogatstvo značenja i dinamiku suprotnosti, gdje tama ne postoji bez svjetlosti. Stilski efekat tih parova dodatno doprinosi ritmičnosti i harmoniji pjesničkog izraza.

Kumulacija (*murā'āt al-naẓīr*):

لك السعد ان وافيت في وسطها الي سراي المذاع الصيت في البر والبحر

Sretna ti duša ako u nj' dođeš, u srce,
u Sarajevo, glasovito i na kopnu i na moru.

ومعد علم شاده جنب الجامع بنورهما ضاءا ضيا الشمس والبدر

Podigao je naučnu zadužbinu pokraj džamije,
Dvije svjetlosti što sjaje poput Sunca i Mjeseca.

Hiperbola (a*l-mubālaġa*):
وشاد المباني العاليات الي السما وابدي مكالما تجلّ عن الحصر
Onoga što je podig'o zdanja što nebo dotiču,
I prosu plemenitost, ne zna im se broja.

Paronomizija (al-ğinās):
امير تسمي خسروا اذ مصير من يخالفه لا شك حتما الي خسر
To je emir, zvan' Husrev, i svak zna,
ko njemu prkosi – ide pravo u propast.

U prvom polustihu pjesnik upotrebljava lično ime *Husrev* (خسرو), dok se u drugom polustihu koristi terminom *ḫusr* (خسر), u značenju *propast* ili *gubitak*. Na taj način autor stilski akcentuira fonetsku podudarnost između dviju riječi, pri čemu istovremeno ostaje prisutna izražena semantička suprotnost (vidi: Mujić, 2011:189). Ova zvučna sličnost između imena koje označava veličinu, moć[62] i historijsku važnost, s jedne strane, i pojma koji označava konačan gubitak, s druge, nije slučajna. Upravo tom igrom riječi autor postiže snažan stilski efekat, naglašavajući kontrast između stvarne historijske veličine ličnosti i apstraktnog pojma njenog mogućeg zaborava ili negacije.

U orijentalno-islamskoj tradiciji, a naročito u klasičnom i neoklasičnom periodu, prisustvo kur'anske i hadiske intertekstualnosti predstavljalo je neizostavan element književnog stvaranja. Autori se nisu koristili svetim tekstovima isključivo zbog stila, postupcima poput *al-iqtibāsa*,[63] već su ih integrisali i na dublji, kulturološki plan. Kur'anski ajeti i hadisi nisu služili samo kao ukras ili puko potvrđivanje značenja, već su postajali nosioci simboličkih, idejnih i civilizacijskih vrijednosti koje oblikuju poetsku i misaonu strukturu teksta. Time su tekstovi dobijali dodatnu dimenziju značenja, ukorijenjenu u širi religijski i kulturni

[62] Značenje imena i pojma *Husrev* je: *vladar*, *moćan*, *veličanstven*.

[63] Iqtibās je naziv kojim se u poeziji označava preuzimanje riječi iz Kur'ana i hadisa, bez navođenja odakle su riječi preuzete. Vidi više: Mujić, M. (2019) *Rječnik klasičnih arapskih termina – gramatika, književnost, stilistika, metrika*, Centar za napredne studije, Sarajevo, str. 22; Muftić, T., (1995) *Klasična arapska stlistika*, El-Kalem, Sarajevo.

okvir islamske tradicije. Oslonjenost na čisti izvor Kur'ana časnog jasno ukazuje na njegovu temeljnu poetsku intenciju. Intertekstualnost s Kur'anom zauzima u poeziji izuzetno značajno mjesto, budući da se poetsko stvaralaštvo odlikuje snažnim utjecajem kur'anskog jezika i semantike (Al-Ġibārī, 2013:217).

Prisutnost kur'anskog utjecaja, kako na formalnom, tako i na sadržajnom planu, jedna je od najvažnijih stilskih i umjetničkih odlika arapske književnosti uopće. Pored kur'anskog teksta, u poeziji je primjetan je i snažan utjecaj hadisa (Al-Ġibārī, 2013:217).

Gotovo čitava pjesma prožeta je duhom orijentalno-islamske tradicije, kako u tematskom, tako i u izražajnom sloju. Brojni stihovi oblikovani su u duhu *al-iqtibāsa* – stilskog postupka poetskog uključivanja svetih tekstova – pri čemu se na pojedinim mjestima uočava doslovna, a češće aluzivn citatnost, (pogledaj više: Oraić-Tolić, 1990). Autor se oslanja na Kur'an i hadis kao izvore duhovne i poetske inspiracije, ne zbog puke ornamentike, već kako bi dodatno učvrstio semantičku dubinu pjesme.

Jedan od primjera doslovne citatnosti u poeziji Mehmeda Hadžića je stih koji preuzima izraz iz Kur'ana:

فهذا لعلم الدين اوثق عروة وذلك محلّ للعبادة والذكر

Najjačim užetom, on nauku o vjeru veže
A stjecište je ibadeta i zikra Allahu.

Aludira se na ajet iz sure *Al-Baqara*, 256. ajet gdje se kaže: „Onaj ko ne vjeruje u tagute, a vjeruje u Allaha, drži se za najčvršću vezu, koja se neće prekinuti."

Ovakva stilska strategija ne samo da povezuje tekst s islamskim učenjem, već ga i pozicionira u kontinuitet klasične književne tradicije koja svetim tekstovima pristupa s poštovanjem, ali i stvaralačkom slobodom.

3. Utjecaj klasične arapske tradicije na Handžićevu kasidu

Autor je bio pod utjecajem i nekih klasičnih pjesnika, prvenstveno Al-Mutanabbija (u. 985.), koji je pisao panegirike o emiru Sayf al-Dawlau (u. 967.), te slavio i uzdizao vojne pohode i njegovu vojsku. Opisujući osobine emira kaže:

Da li crveni El-Hades[64] *prepoznaje svoju boju*
i zna li koje glave natapaju bijelim oblacima?

Obasula ih je oblacima kiše prije nego što je pala,
a kad joj se približiše, lobanje su je napojile.

On ju je podigao, a koplja su udarala u koplja,
dok talasi smrti oko nje se sudaraju. (Al-Barqūqī, 2002:2/1020.)

Handžićeva kasida sadrži mnoge sličnosti s Al-Mutanabbijevim stihovima. I u jednom i u drugom slučaju pjesnici se koriste sličnom tematskom strukturom: pohvalama, veličanjem časti i hrabrosti, kao i odanošću vladaru i njegovim vojnim podvizima. Sličnosti su vidljive i u motivima borbe, časti, slave, kao i u vladarevoj ulozi u podizanju kulture i vjere.

U drugom stihu Al-Mutanabbī kaže:

Mač državne moći nalaže vojsci da se posveti,
I vojske su nemoćne da ga prate.

Od ljudi traži ono što traži od sebe,
A to je nešto što lavovi ne polažu.

Njegovo oružje je najvrednije,
Njegovi jastrebovi i sokolovi nose najopasnije događaje.

Njegovo stvorenje nije slabo,
Mačevi i štake su oblikovani za borbu. (Al-Barqūqī, 2002: 2/1019)

Postoji značajna sličnost između ovih stihova i Handžićeve kaside o Gazi Husrev-begu. U obje pjesme nalaze se brojne metafore, simboli snage, junaštva i moći, kao i duboko poštovanje prema vojskovođama koje štite svoju zemlju i narod.

Evo nekoliko ključnih sličnosti:

Veličanje vladara i borca: U oba teksta centralna figura je ratnik ili vladar koji se ističe svojim vođstvom i vojnom moći. U Handžićevoj kasidi Gazi Husrev-beg je prikazan kao heroj kojeg odlikuju izuzetne vojničke sposobnosti i odanost islamu, dok se u

64 Tvrđava u Levantu.

Al-Mutenebbijevim stihovima vladar prikazuje kao figura moći koja vodi vojsku prema pobjedi, Vladar je to koji ima nepobjedivo oružje i velike vojne sposobnosti.

Simbolika oružja i borbenih sposobnosti: U obje pjesme oružje (mačevi i koplja) se koristi kao metafora za moć i hrabrost. U Handžićevoj kasidi vladarevi podvizi i borbe simboliziraju njegovu čast i slavu, dok se u Al-Mutennebijevim stihovima oružje vidi kao proslavljeni simbol borbene sile. U Handžićevoj kasidi kaže se:

Iz Bosne dođe, sa lavovima ljutim,
S britkim isukanim sabljama što krv prosipaju.[65]
A kod Al-Mutanabbija:
U skladu s odlučnošću onih odlučnih dolaze velike odluke,
A u skladu s plemenitošću velikodušnih dolaze plemenita djela.

Sitnice su velike u očima malih,
A i velike stvari su male u očima velikih.
Sejfuddevla prenosi svoju ambiciju na vojsku,
A o tome su nemoćne i moćne vojske.
On traži od ljudi ono što već nosi u sebi,
A to čak ni lavovi ne tvrde za sebe.
Životom bi se otkupila i najdugovječnija ptica za njegovo oružje,
Jer oružje su mu orli nebeski i mladi sokolovi.

Nije im naštetilo to što su stvoreni bez kandži,
Jer su za njih stvorene sablje i čvrste noge. (Al-Barqūqī, 2002:2/1018-1019)

U Handžićevim i Al-Mutanabbijevim stihovima koriste se slični motivi: lav, orao, snažni momci i slično, što čini njihovu poetiku snažnom i uzvišenom. Oba autora koriste se arhaičnim izrazima, poput riječi الغضنفر (*lav*) i عرمرم (*ogromna, silovita vojska*), te preuzimaju termine i motive karakteristične za poeziju osvajanja, prisutne još od ranog islamskog perioda. Među tim motivima posebno se ističu slike vojske, oružja, junaštva, kopalja,

[65] Zbog ograničenosti prostora i radi bolje razumljivosti teksta sadržaj cijele pjesme naveden je u prilogu.

topota konja, kao i prikaz nadmoćnosti nad neprijateljem. Međutim, ta nadmoć nije isključivo vojna – ona se u mnogim pjesmama dopunjuje i duhovnom te moralnom superiornošću (pogledaj više: Al-Qāḍī, n. b.). Autor vjerno prenosi motive i scene kojima su koristili klasični arapski pjesnici, zadržavajući njihove tematske i stilske osobine, čime postiže snažan osjećaj kontinuiteta i pripadnosti klasičnoj pjesničkoj tradiciji.

U Handžićevoj kasidi riječ الغضنفر (*lav*) također se pojavljuje u kontekstu veličanja Gazi Husrev-begove i hrabrosti bošnjačke vojske:

فجاء من البوسنا بكل غضنفر بماض صقيل النصل ينهلّ بالقطر

Iz Bosne dođe sa lavovima ljutim,
S britkim isukanim sabljama što krv prosipaju.

Ovdje je jasno izražena snaga lavova koji nisu samo bića iz prirode, nego i simbol borbenih, neustrašivih ratnika, a oštri *mač* naglašava njihovu odlučnost i nepokolebljivost u borbi. Handžić se koristi tim motivom da prikaže hrabrost i vojnu moć, čime dodatno ojačava slike borbenih podviga i pobjeda koje dolaze uz Božiju pomoć.

Slično tome, u Al-Mutanabbijevim stihovima lav je također simbol neustrašivosti i moći, ali s naglaskom na osobnu hrabrost i nepobjedivost lidera.

U obja pjesme, motiv lava ima ključnu ulogu u izražavanju osobina borbenog lidera: neustrašivost, hrabrost, odlučnost i snaga. I dok se Handžić koristi ovom slikom za prikazivanje borbenih sposobnosti narodnih heroja, Al-Mutanabbī se često poziva na lava, jer on je kralj džungle i simbolizuje snagu, hrabrost, nadmoć i razorno djelovanje. Pjesnik prepoznaje svoje vlastito oličenje, ali i oličenje onoga kome upućuje pohvale, darujući mu sve te uzvišene osobine (Ibrāhīm, 2012:249). Sličnosti u morfemima i motivima stvaraju snažnu vezu između dva autora koji u svojoj poetici podjednako koriste simbole iz prirode da bi prikazali vještinu na bojištu i duhovnu veličinu svojih junaka.

Stilizovani pristup, upotreba arhaičnih pojmova, snažna simbolika i veza između vođe i simbola snage čine da ovi stihovi ne kazuju samo o borbi, već su i duboko meditacijski, kada je riječ o časti, veličini i hrabrosti koja nadmašuje granice običnog ljudskog iskustva.

U komentari Al-Mutanabbijevih stihova Al-Waṣīf Hilāl al-Waṣīf ističe da: „Poređenje u prvom stihu sugeriše da krv koja natapa mač nije samo krv, već simbol obilnosti, prekrivanja, snage, moći i ustrajnog ubijanja neprijatelja. Poređenje na kraju pojačava snagu opjevanog ratnika i mnoštvo njegovih pobjeda.“ (Ibrāhīm, 2012:249). To je Handžić istakao u stihu:

Stao je s Bož'jom snagom ispred dušmana,
A njima ne osta doli smrt i raka tamna.

Pomoć od Boga: U stihovima je prisutna tema božanske pomoći u borbi. Kada je riječ o Handžiću; on piše o tome da je Gazi Husrev-beg imao božansku podršku u svojim vojnim podvizima, u stihu je to vođa kojeg prati božanska pomoć i čiji uspjeh je zagarantovan.

Pohvala hrabrosti i borbenog duha: U stihovima su ratnici prikazani kao besprijekorni borci čiji je cilj očuvanje časti i slave domovine. Njihova hrabrost gotovo je mitska, slična hrabrosti heroja koji predvodi narod na putu prema pobjedi.

S obzirom na sve spomenute elemente, može se reći da je u oba slučaja, u obje pjesme, korišten vrlo sličan narativni pristup: veličanje vladara i njegovih borbenih sposobnosti, kao i naglašavanje božanske pomoći koja im omogućava uspjeh. Te sličnosti mogu se posmatrati i kao odraz identičnih kulturnih i literarnih obrazaca prisutnih u islamskoj i bošnjačkoj tradiciji i poeziji koja kazuje o junaštvu.

Zaključak

Kasida Mehmeda Handžića o Gazi Husrev-begu jedinstven je spoj klasične arapske i islamsko-bošnjačke pjesničke tradicije, pri čemu autor uspijeva da istovremeno afirmiše univerzalne islamske vrijednosti i specifični kulturno-historijski identitet Bosne. Strukturalno utemeljena na formi klasične kaside pjesma se razvija, u trodijelnoj kompoziciji, od lirsko-topografskog uvoda, preko narativne hronike vojnog i duhovnog naslijeđa Gazi Husrev-bega, do završne dove i pohvale.

Stilska i tematska razrada kazuju o autorovoj vještini u korištenju metafore, intertekstualnosti i aluziji na kur’anske i hadiske izvore, čime se ova pjesma pozicionira u okvir klasične islamske panegiričke poetike. Pored toga, Handžićeva pjesma ima

jasnu ideološku funkciju – ona reafirmiše Bosnu kao duhovnu tvrđavu islama, a Husrev-bega kao paradigmatskog vođu koji spaja vojnu hrabrost, moralnu uzvišenost i civilizacijsku viziju.

I, na kraju, ova kasida nije samo pjesma pohvale, već duboko promišljeno literarno svjedočanstvo o vrijednostima koje su oblikovale bošnjački identitet u vrijeme u kojem je ona nastala. Njena književna vrijednost leži u spoju klasične forme i lokalnog sadržaja, dok njena kulturološka snaga proizlazi iz sposobnosti da izrazi kontinuitet islamske tradicije u specifičnom prostoru i vremenu.

Literatura

Babović, Dž. (2018). *Kaside bosanskih pjesnika na arapskom jeziku*. Sarajevo: Orijentalni institut.

al-Barqūqī, ʻA. (2002). *Šarḥ dīwān al-Mutannabī*. Bayrūt: Dār al-fikr.

Duraković, E., & Karić, E. (Ur. i prir.). (1999). *Izabrana djela Mehmeda Handžića I–VI*. Sarajevo: Ogledalo.

Duraković, E. (2004). *Muallaqe: sedam zlatnih arabljanskih oda*. Sarajevo: Sarajevo Publishing.

Grozdanić, S. (bez datuma). *Na horizontima arapske književnosti*.

al-Ġibārī, ʻA. (2013). *Fī ʻadab Miṣr al-islāmiyya*. al-Qāhira.

al-Qāḍī, N. ʻA. (bez datuma). *Šiʻr al-futūḥ al-'islāmiyya*.

Handžić, M. (1935). Qaṣīda ʻan madḥ Ġāzī Ḫusraw-bak. *Glasnik vrhovnog vjerskog starješinstva IVZ*, 1.

'Ibrāhīm, W. H. W. (2012). *Al-Taṣwīr al-bayānī fī šiʻr al-Mutanabbī*. al-Qāhira: Dār al-kutub al-miṣriyya.

Mehmedović, A. (2018). *Leksikon bošnjačke uleme*. Sarajevo: Gazi Husrev-begova biblioteka.

Mujić, M. (2011). *Tropi i figure u arapskoj stilistici*. Sarajevo: Orijentalni institut.

Oraić Tolić, D. (1990). *Teorija citatnosti*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.

al-Tayib, A. (1983). Pre-Islamic poetry. U A. F. L. Beeston (Ur.), *Arabic literature to the end of the Umayyad period* (str. xx–xx). Cambridge: Cambridge University Press.

Zlatar, B. (2010). *Gazi Husrev-beg*. Sarajevo: Orijentalni institut.

Prilog: pjesma i prijevod

Hitiš, o putniče, na leđima konja,	ايا راكبا ظهْر القطار مسافرا
K' Bosni, po glasu i čuvenju znanoj,	الي قطر بوسناطيب الصِيت والذكر
Ka Bosni divnoj, što zasja u tami,	الي البسنة الحسنا اللتي اشهرك ضيا
Islamom vječnim naspram tame kufra.	باسلامها الباقي لدي ظلمة الكفر
Sretna ti duša ako u nj' dođeš, u srce,	لك السعد ان وافيت في وسطها الي
u Sarajevo, glasovito i na kopnu i na moru.	سراي المذاع الصيت في البر والبحر
Ono je biljur na ogrlici gradova, u središtu,	هو الدر في عِقد البلاد متوسطٌ
U ljepoti blista, neg' ijedan, biser nanizan.	وما مثله في الحسن واسطة الدر
Gospodaru, spusti, vazda, oblak Svog oprosta	فيا رب انزل سخب عفوك دائما
Na onog' što si ga ukrasio veličinom i slavom,	علي من كساها بالجلالة والفخر
Onoga što je podig'o zdanja što nebo dotiču,	وشاد المباني العاليات الي السما
I prosu plemenitost, ne zna im se broja.	وابدي مكارما تجلّ عن الحصر
To je emir, zvan' Husrev, i svak zna,	امير تسمي خسروا اذ مصير من
ko njemu prkosi – ide pravo u propast.	يخالفه لا شك حتما الي خسر
Rod mu uzvišen, pāra u nebesa,	له نسب علا السما كين رتبة

Daleko, iznad zv'jezda, i iznad sokola.	وفوق الثريا مجده صار والنسر
Iz loze Osmana on je, iz loze čestite, *Bajezida unuk, vođe odsječnog i mudrog!*	له في بني عثمان اصل مؤثّل له الجد بايزيد ذو النهي والامر
Čestita porijekla, pa mu je i izdanak čestit, *Ta, i izdanak čestit pupa iz čestita kor'jena.*	اصول زكيات فطابت فروعها وطيب الفروع من اصول لها بجري
Krenuo je s vojskom, velikom, silnom, *Što šehadet gledaju k'o ponos i čast.*	لقد سار بجيش كثيف عرمرم يرون الردي للذين من اشرف الذخر
S njim pomoć Bož'ja stalno korača *Pobjeda za pobjedom – nizale se vijesti.*	فما زال نصر الله في وجه جيشه وبالفتح اثر الفتح اخباره تسري
Islamom je ogrnuo gradove mnoge, *I zatro nečist nevjere na svakom međašu.*	فضمّ الي الاسلام مدنا كثيرة وقد طهّر الاكناف من دنس الكفر
Srčanost njegova na Mohaču vidjela se, *Pod navalom konja, pješaka i spleti krsta.*	وبأس له يوم المهاج وقد سري النصاري بكل خيل والرجل والمكر
Iz Bosne dođe, sa lavovima ljutim, *S britkim isukanim sabljama što krv prosipaju.*	فجاء من البوسنا بكل غضنفر بماض صقيل النصل ينهلّ بالقطر
Stao je s Bož'jom snagom ispred dušmana,	وقام بعون الله مستقبل العدا

A njima ne osta doli smrt i raka tamna.	فلم يجدوا بُدّا من القتل والقبر
U raspršenom bijegu nestadoše, razbijeni, *A mrtvi ležaše posvuda, i po ravni i po uzvisini.*	فولّوا شتاتا هاربين ومُلّئَ الفضاء من القتلي لدي السهل والوعر
Uz džamiju znanja svjetionik diže *Njegovim sjajem Sunce i Mjesec zasjaše.*	ومعد علم شاده جنب الجامع بنورهما ضاءا ضيا الشمس والبدر
Najjačim užetom, on nauku o vjeri veže *A stjecište je ibadeta i zikra Allahu.*	فهذا لعلم الدين اوثق عروة وذلك محلّ للعبادة والذكر
Ti si, o Bože, vrelo plemenitosti svake, *Podaj mu oprost, raziluk i mnoge nagrade.*	فيارب انت اهل الجود فجد له بعفو ورضوان واكثر من الاجر
A ti, o gazijo, naša zahvalnost tebi ne gasne, *neka te Božiji dar prati sve do Vječnosti jasne.*	ويا ايها الغازي لك الفضل دائما علينا فَدُم في فضل ربي الي الحشر
Premda sam stran pjesništvu i zanatu rime, *izustih hvalospjev ove stihove skromne.*	وقد قلت البشعر مدحا وانني غريب طفيلي علي النظم والشعر

ا.د. سمير ربـرونيا ,كلية التربية الإسلامية – جامعة زينيتسا

قصيدة في مدح الغازي خسرو بك لمحمد حَنْدجتش

الملخص

يتناول هذا البحث بالتحليل قصيدة محمّد حَنْدَجِتش الموجَّهة إلى الغازي خسرو بك، مبرزاً مكانتها الأدبية والثقافية ضمن إطار الأدب الإسلامي الشرقي. وقد صيغت هذه القصيدة بروح التقليد الشعري العربي الكلاسيكي، مع تكييفها للسياق العثماني والبوسني، وتمتاز ببنيتها الثلاثية الغنية بالأساليب الفنية.

في الجزء الافتتاحي يمجّد حَنْدَجِتش البوسنة، جمالها وهويتها الإسلامية، بينما يركّز في القسم الأوسط على شخصية الغازي خسرو بك وأعماله، من عبقريته العسكرية ونسبه الشريف، إلى إسهاماته الحضارية والثقافية. أما القسم الختامي فيتضمن الدعاء والتأمل الروحي.

ويبرز البحث الطابع الأسلوبي المميّز للقصيدة، بما في ذلك توظيف الاستعارة والمبالغة والتناص مع القرآن الكريم والأحاديث النبوية. كما أُعطي اهتمام خاص لاستخدام الرموز التقليدية مثل رموز الأسود والرماح والنور والظلام، المقرونة بقيم الشرف والبطولة والعون الإلهي. ويستمد المؤلف أيضاً إلهامه من كبار الشعراء العرب، وعلى رأسهم المتنبي، الذي يشترك معه في الموضوعات والخصائص البنائية.

إن قصيدة حَنْدَجِتش لا تحتفي بخسرو بك قائداً عسكرياً ومحسناً فحسب، بل تؤكد كذلك مكانة البوسنة مركزاً روحياً وثقافياً للإسلام في ظل الدولة العثمانية التي عاش في كنفها الغازي خسرو بك. ومن ثمّ، تكتسب القصيدة وظيفة البيان الأدبي والثقافي.

الكلمات المفتاحية: قصيدة، الغازي خسرو بك، التقليد الشعري الكلاسيكي، الاستعارة، التناص، المتنبي.

MEHMED HANDŽIĆ'S QASIDA ON GAZI HUSREV-BEG

Semir Rebronja, PhD

Abstract

This paper analyzes Mehmed Handžić's qasida dedicated to Gazi Husrev-beg, presenting it as a literary and cultural work within the framework of Oriental-Islamic literature. The qasida is composed in the spirit of the classical Arabic poetic tradition, adapted to the Ottoman and Bosnian context, and is characterized by a tripartite structure and rich stylistic devices.

In the introductory part, Handžić glorifies Bosnia, its beauty, and its Islamic identity. The central section focuses on the figure and achievements of Gazi Husrev-beg – his military genius, noble lineage, and cultural-civilizational contributions. The concluding part contains a supplication and spiritual reflection.

The paper highlights the stylistic expressiveness of the qasida, including the use of metaphors, hyperboles, and intertextual references to the Qur'an and Hadith. Special emphasis is placed on the use of traditional motifs, such as lions, spears, light, and darkness, which are associated with themes of honor, heroism, and divine assistance. The author also draws inspiration from great Arabic poets, particularly al-Mutanabbī, with whom he shares thematic and morphological affinities.

Handžić's qasida not only celebrates Husrev-beg as a commander and benefactor but also affirms Bosnia as a spiritual and cultural center of Islam within the Ottoman Empire in which Gazi Husrev-beg lived. Thus, the poem assumes the function of a literary and cultural manifesto.

Keywords: qasida, Gazi Husrev-beg, classical poetic tradition, metaphor, intertextuality, al-Mutanabbī.

DOI: 10.51728/ZRIPF202501024S
Pregledni naučni rad
Review article
Primljeno 01.08.2025.

Prof. dr. sc. Mejra Softić
Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici
mejra1967@gmail.com

O UČENJU I TRAJNOSTI ARAPSKOG JEZIKA U PROSVJEĆIVANJU NARODA BOSNE I HERCEGOVINE

Sažetak

Njegovati kulturu sjećanja i ukazivati na važnost očuvanja tradicijskih vrijednosti koje baštinimo i koje nas u svakom smislu određuju, univerzalni su zadaci svake društvene zajednice, posebno njezinog obrazovnog sistema. Stoga je cilj ovog rada da u sažetoj formi i kroz prizmu viševjekovnog prisustva i kontinuirane upotrebe arapskog jezika u Bosni i Hercegovini ukaže na intenzitet, širinu i raznolikost njegovog uticaja u brojnim domenima duhovnog, društvenog i kulturnog života naroda Bosne i Hercegovine, a posebno u domenu obrazovanja i kulturno-umjetničkog stvaralaštva. Doprinoseći prosvjećivanju i razvoju napredne misli u dugom vremenskom razdoblju, arapski jezik je zadobio status jedne od najvrjednijih kulturno-civilizacijskih i tradicijskih tekovina u Bosni i Hercegovini. U radu se, u dijahronom presjeku, sagledavaju i institucionalni okviri, kvalitet programa i metoda njegovog poučavanja te zastupljenost učenja ovog jezika na različitim nivoima obrazovanja. Također se ukazuje na ograničavajuće faktore u procesu savremene pouke arapskog jezika kao i na doprinos naroda Bosne i Hercegovine u izučavanju arapskog jezika.

Ključne riječi: kulturna historija, trajnost, arapski jezik, Bosna i Hercegovina, kultura i obrazovanje, programi i metode pouke.

UVOD

Bosna i Hercegovina je u svijetu poznata kao multietnička, multikonfesionalna i multikulturalna zajednica sa duboko usađenim osjećajem za toleraciju i uvažavanje drugih i drugačijih. Na ovu svoju raznolikost, narodi Bosne i Hercegovine tradicionalno gledaju kao na bogatstvo, kao na priliku za razvijanje i njegovanje kolektivnog osjećaja za samovrednovanje, kritičko razmišljanje i objektivno upoređivanje. U kulturno-civilizacijskom usponu naroda Bosne i Hercegovine, oni su u poređenju sa drugim svjetskim jezicima, dosta rano iskusili bliske odnose i prožimanja sa arapskim jezikom kao posrednikom u sticanju saznanja o novoj vjeri, kulturi, običajima i tradiciji. Ovaj bliski odnos se mjeri vijekovima, od dolaska islama na područje balkanskih zemalja te je sasvim razumljivo da se na arapski jezik često nije gledalo na isti način kao na neki drugi strani jezik (Softić, 2019:71-72). Intelektualno stvaralaštvo i obrazovanje na ovom jeziku u doba osmanske vladavine, njegovo intenzivno učenje i poučavanje u vjerskim obrazovnim institucijama, brzo su postali dio kulture i tradicije naroda Bosne i Hercegovine, naročito muslimana kao većinskog dijela stanovništva. Susret sa arapskim jezikom, novom vjerom, kulturom, običajima i tradicijskim vrijednostima, označio je početak stasavanja nove kulture do tada nepoznate na ovim prostorima. Označio je početak učenja, obrazovanja, sticanja znanja u različitim naučnim oblastima i stvaranja velikog korpusa proznih djela pisanih arapskim jezikom koja su, kroz dugi vremenski period, prerasla u izvor znanja za nadolazeće generacije. Arapski jezik je u kontinuitetu prisutan u Bosni i Hercegovini od početka 15. vijeka. Od tada pa sve do danas, predmet je najrazličitijih istraživanja. Ona se kreću od izučavanja samog jezika kao lingvističkog fenomena, njegovog izučavanja u kontekstu vjerskih disciplina, izučavanja rukopisa iz brojnih naučnih oblasti pisanih ovim jezikom, doprinosa arapskog jezika u kulturnom stasavanju naroda Bosne i Hercegovine, izučavanja obrazovnih institucija u kojima se on poučavao ili se poučava, izučavaju se vrste i kvalitet programa koji se koriste u nastavi, udžbenici arapskog jezika, propituju se zastupljenost njegovog izučavanja, perspektive učenja,

itd. Stoga je teško sagledati broj djela napisanih u vezi sa arapskim jezikom u Bosni i Hercegovini.[66]

Prateći prisutnost arapskog jezika u Bosni i Hercegovini od 15. vijeka pa sve do danas, u našem istraživanju smo nastojali da na sistematičan način ukažemo na najvažnije aspekte njegove upotrebe, uticaja i njegovog doprinosa u širenju obrazovanja, nauke i kulture na prostoru ove države nekada i sada. Također smo ukazali na određene poteškoće sa kojima se arapski jezik danas suočava u našem obrazovnom sistemu prijeteći da ugroze njegovu trenutnu poziciju. Istraživanje smo podijelili u četiri cjeline koje su međusobno povezane. U prvom dijelu istraživanja govorimo o trajnosti arapskog jezika u Bosni i Hercegovini koja ga je pretvorila u zasebnu kulturno-civilizacijsku vrijednost koju baštine narodi sa ovih prostora. U drugom dijelu istražujemo institucionalne okvire izučavanja arapskog jezika i unutar njih propitujemo njegov status u odnosu na druge strane jezike, ukazujemo na nivoe njegovog izučavanja, vrste programa i nastavne metode zastupljene u određenim vremenskim periodima njegove pouke. U trećem dijelu istraživanja govorimo o klasičnim i savremenim doprinosima u izučavanju arapskog jezika u Bosni i Hercegovini te iz svakog perioda navodimo samo mali broj autora i njihovih djela koja su pomogla u učenju i razumijevanju arapskog jezika u obrazovnim i kulturnim ustanovama kao i u prosvjećivanju i razvoju napredne misli naroda Bosne i Hercegovine. U posljednjem dijelu govorimo o prirodi ograničenja koja otežavaju uspješno poučavanje arapskog jezika u skladu sa savremenim smjernicama u nastavi stranih jezika.

[66] Jedno od najnovijih djela koja se sa historijskog aspekta bave različitim oblastima u domenu arapskog jezika u Bosni i Hercegovini, štampano je u izdalaštvu Internacionalnog Centra Kralj Abdullah bin Abdulaziz za arapski jezik u Rijadu, 2019. godine. Naime, radi se o monografiji pod nazivom *Arapski jezik u Bosni i Hercegovini*. Svi autori radova su iskusni stručnjaci u oblasti arapskog jezika i u svojim vrijednim i opsežnim istraživanjima nastojali su rasvijetliti brojna pitanja u vezi uloge i značaja arapskog jezika u određenim domenima vjerskog, kulturnog i prosvjetnog života naroda Bosne i Hercegovine.

TRAJNOST ARAPSKOG JEZIKA U BOSNI I HERCEGOVINI KAO KULTURNO-CIVILIZACIJSKA I TRADICIJSKA VRIJEDNOST NJEZINIH NARODA

O prvim doticajima naroda Bosne i Hercegovine sa arapskim jezikom postoje oprečna mišljenja. Prema zvaničnim historijskim zapisima i prema mišljenjima većine historičara sa ovih prostora, oni se dešavaju početkom 15. vijeka (tačnije 1416. godine)[67] kada započinje period postepene uspostave Osmanskog Carstva na području nekadašnje ekonomski i vojno-politički moćne srednjevjekovne bosanske države kojom su vladali kraljevi iz porodice Kotromanić.

Prema drugim istraživanjima (Hasanović, 2008:24; Handžić, 1975:116), vjeruje se da dolazak Osmanlija u Bosnu i Hercegovinu ne znači i prvi susret ove države sa islamom, nego da su pojedini pripadnici islama živjeli na ovim prostorima i nekoliko stoljeća prije dolaska Osmanlija. Taj period njihovog postojanja poklapa se sa najranijim prodorom kršćanstva među Južne Slavene te se vjeruje da su oni koji nisu bili pokršteni, mogli primiti i islam (Hadžijahić, Traljić i Šukrić, 1977), a s obzirom na to da je islam u to doba imao svoj uticaj na društvena kretanja Južnih Slavena. Tako su Slaveni, kao vojni saveznici Arapa, učestvovali u ratovima protiv Bizantijskog Carstva, između Slavena i Arapa su također bili razvijeni trgovinski odnosi o čemu svjedoči sačuvana zbirka starog arapskog novca pronađena na tlu bivše Jugoslavije. Prema istom izvoru (Hadžijahić, 1977:21), ti najstariji pripadnici islama nestali su mnogo prije dolaska Osmanlija na ovo područje.[68]

S obzirom na to da iz tog vremena ne postoje nikakvi pisani tragovi na temelju kojih bi se mogla utvrditi vjerodostojnost tvrdnji o postojanju pripadnika islama na ovom području, početak 15.

[67] Prema navodima Handžića (1999:26-27), najveći dio Bosne i Hercegovine dospijeva pod osmansku vlast 1463. godine, a 1592. godine cjelokupni teritorij Bosne i Hercegovine se nalazi pod turskom upravom.

[68] Ovakva mišljenja mogu imati svoja historijska utemeljenja u činjenici da su prva značajna kulturološka prožimanja samih Arapa i Evropljana započela u IX vijeku kroz prijevode vjerskih rukopisa, a zatim i djela iz filozofije, logike, matematike, medicine i astronomije sa arapskog na neke od evropskih jezika (Versteegh, 2017) kada je moglo doći do doticaja određenog broja pismenih osoba sa ovih područja sa naprednom islamskom misli.

stoljeća se smatra periodom kada je arapski jezik, prvenstveno kao jezik nove religije, pronašao svoje mjesto u životima naroda ovih područja i tokom narednih nekoliko stoljeća, pod zastavom Osmanskog Carstva, izvršio ogroman uticaj u svim sferama njihovog kulturno-civilizacijskog napretka i uspona.

U ovom periodu, narodi Bosne i Hercegovine se sa arapskim jezikom najprije upoznaju preko obredoslovlja - ibadeta, a potreba memorisanja i ispravnog tumačenja Kur'ana potaknula je prvobitni interes za izučavanjem arapskog jezika na ovim podnebljima. Pored tri pisma - latinice, glagoljice i ćirilice, koja su se prije dolaska Osmanlija koristila u opismenjavanju ovdašnjeg stanovništva, a najviše u crkvenim krugovima (Bešlija i Nametak, 2021:15), sada se među muslimanskim stanovništvom počinje širiti pismenost na arapskom, perzijskom i turskom jeziku. Učvršćivanjem i jačanjem osmanske vlasti na Balkanu i širenjem islama među lokalnim stanovništvom, ova tri jezika postaju glavni instrument kulturnog, naučnog i duhovnog života stanovništa Bosne i Hercegovine, pri čemu se pismenost, obrazovanost i književnost razvijala na arapskom kao jeziku nauke, prava i teologije, turskom kao jeziku administracije i lijepe književnosti te perzijskom kao jeziku poezije (Softić, 2017:43). Nauka i kultura se širila i na bosanskom jeziku, ali pisana arapskim pismom nazvanim arebica. Na ovom pismu nastaje značajan opus književnih djela stvarajući tako novi smjer u bosanskoj književnosti nazvan alhamijado književnost (Younis, 2021). U zvaničnim administrativnim dokumentima, Turci su se za potrebe svog jezika također koristili arapskim pismom.

Što se tiče prirode prvih kontakata naroda Bosne i Hercegovine sa arapskim jezikom u ovom periodu, oni se dešavaju na dva načina: direktno - kroz obavljanje namaza i memorisanje Kur'ana i posredno preko Turaka. Turci su kao islamizirani narod od Arapa primili brojne kulturne i naučne tekovine, a prema Hasanu Kalešiju (1972:309), arapsko-islamski uticaji su prožimali sve pore osmanskog društva i državne organizacije - pravni i društveni sistem, običaje, prosvjetu, vjerovanje, jezik i književnost te su se preko Osmanlija jako odrazili na Balkan, ne samo među muslimanima nego i kod ostalih naroda. Međutim, u nešto kasnijem periodu, u Bosni i Hercegovini se pojavio i veliki broj Bošnjaka koji su po povratku sa školovanja iz nekih većih gradova

Osmanskog Carstva, bili dobri poznavaoci arapskog jezika te su i sami bili posrednici u učenju arapskog jezika i izvornom usvajanju elemenata arapsko-islamske kulture na ovim prostorima. Prema Omeru Nakičeviću (1988:71), u svim medresama na Balkanu pa tako i na području Bosne i Hercegovine, arapski jezik je u to doba bio najvažniji predmet, udžbenici za najveći broj predmeta i oko osamdeset odsto knjiga u našim orijentalnim bibliotekama bili su na arapskom jeziku te se učenost ljudi cijenila ne po znanju turskog već arapskog jezika.

Pozicija arapskog jezika u obrazovnom sistemu kao jednog od osnovnih predmeta na svim nivoima obrazovanja (Jahić, 2021:203), omogućila mu je da veoma brzo postane i vijekovima ostane jezikom nauke, kulture i napredne misli u Bosni i Hercegovini te je na njemu zabilježeno bogato naslijeđe u oblasti religije, književnosti, jezika, logike, filozofije, historije, isl. (Šabanović, 1973). Arapski jezik je na ovaj način doprinio afirmaciji i kulturnom napretku naroda sa ovih područja, posebno muslimana, u svim oblastima društvenog i naučnog života, postajući tako njihovim neodvojivim i trajnim segmentom historijskog i kulturno-civilizacijskog identiteta. Na ovo stvaralaštvo na arapskom jeziku danas se gleda kao na zasebnu vrstu nacionalnog spomenika Bosne i Hercegovine iz ovog perioda (Softić, 2021:72).

Iako promjenom vlasti na prostoru Bosne i Hercegovine (dolaskom Austro-Ugarske Monarhije 1878. godine), arapski jezik i pismo gube na svojoj važnosti u širem društvenom kontekstu, oni se bez ikakvih prekida nastavljaju izučavati sve do danas u različitim institucionalnim okvirima i na različitim nivoima obrazovanja - u mektebima, medresama, osnovnim i srednjim svjetovnim školama, višim i visokim islamskim školama i fakultetima, svjetovnim fakultetima, različitim institutima, centrima za učenje stranih jezika, kulturnim centrima i bibliotekama, ostajući tako sastavnim dijelom svakodnevnog društvenog i kulturnog života naroda Bosne i Hercegovine.

O intenzitetu i trajnosti uticaja arapskog jezika na kulturni život svih naroda koji žive na prostoru Bosne i Hercegovine, danas posebno svjedoči i veliki broj riječi arapskog porijekla (arabizama) koje su se, uz fonetsku adaptaciju bosanskom, hrvatskom i srpskom jeziku, zadržale u svakodnevnoj upotrebi u svojim izvornim

značenjima. Po svojoj prirodi, ova leksika se dijeli na svjetovnu i sakralnu, a najčišća forma arabizama sačuvana je u vjerskoj - sakralnoj leksici jer je u bosanski jezik ulazila neposredno. U kasnijem periodu, kada se na ovim prostorima pismenost, obrazovanost i književnost značajnije počela razvijati na arapskom jeziku, također dolazi do direktnog usvajanja mnogih drugih arapskih leksema iz svih oblasti društvenog života.[69]

[69] Prvobitno, sve riječi orijentalnog porijekla u bosanskom jeziku nazivane su turcizmima jer su dolazile uglavnom preko turskog jezika i već su bile prilagođene fonetskoj prirodi ovog jezika. Najpoznatiji rječnik turcizama napisao je Abdulah Škaljić pod naslovom *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku* u kojem je zabilježeno blizu 10.000 riječi orijentalnog porijekla (Vajzović, 1999:13). Teufik Muftić, kao jedan od najpoznatijih arabista u Bosni i Hercegovini u dvadesetom vijeku, prvi je zasebno analizirao prisutnost arabizama u jednom ranijem radu spomenutog autora (*Turcizmi u narodnom govoru i narodnoj književnosti Bosne i Hercegovine*) i utvrdio je da je njihov broj 3.800. Detaljno je opisao sve jezičke promjene kroz koje su ove lekseme prošle u svojoj adaptaciji bosanskom jeziku, a kao primjer navodimo neke lekseme standardne i substandardne upotrebe koje su uz fonetsko-fonološke adaptacije u bosanskom jeziku ostale u skoro neizmenjenoj formi: *sevap – ثواب , džep – جيب , dževap – جواب , haps – حبس , ćevap – كباب , kesa – كيس , bedel – بدل , tamam (n) – تمام , vezir – وزير , vakat – وقت , takvim – تقويم , halva – حلواء , fajda – فائدة, sadaka – صدقة , vitre- فطر , deredža – درجة, čorba, šerbe – شربة , hifz – حفظ , sofra – سُفرة , avet – أَفت, feredža – فرجية , muftija – مفت , ramazan – رمضان , farz – فرض , mujezin – مؤذن , izun – إذن , zikr – ذكر , mazlum – مظلوم , hafiz– حافظ , inad – عناد, nanula – نَعْل , insan – إنسان , fitilj – فَتيل , medresa, muderis, ders – مدرسة، مدرس، درس , kavez – قفص , duhan – دخان , ahbab – أحباب , šipka - شبيكة , ćefin – كَفَن , arsenal – أرسنال , alkohol – الكحول , soluf – زُلفة , šafran – زعفران , kadaif – قطائف, kadifa – قطيفة , makaze – مقصّ, zanat – صنعة , mahsuz – مخصوص , džamija – جامعة , međlis – مجلس , harač – خراج , ćup – كوب , dućan – دكّان , helać – هلاك , mekteb – مكتب , magaza i magazin – مخزن , dunjaluk – دنيا , ahiret – آخرة , halifa – خليفة , šeik, šejh – شيخ, magrib i mašrik - مشرق ، مغرب , sokak – زقاق , kadija – قاضٍ, hikaja – حكاية , adet – عادة , alat – آلة , sat – ساعة , meraja – مِرْعىً, majdan – مَعْدن , akrep – عقرب , dova – دعاء , belaj – بلاء , nimet – نعمة , hapsana – حبْسَخان , sedžada - (سجّاد) , džezva – جَبْوَة , mahala – مَحَلّة , sadaka – صَدَقَة , handžar – خَنْجَر , munara – مَنارَة , sahan – صَحْن , kabur – قَبْر , hajvan – حَيوان , minber – مِنْبَر , sahara i sehara – صَحراء , bajat – بائت , batal – بَطّال , dever – دَور , nijet – نيَّة , rahat – راحة , džemat – جماعة , kijamet – قيامة , berićet – بَرَكة , džennet – جَنَّة , džehenem – جهنَّم , zejtin – زَيْت , hajr – خَيْر , ahmak – أَحْمَقُ, bakal (in) – بَقّال , kasapin – قَصّاب , zulum – ظُلْم , teferidžiti – تفرّج , sapun – صابون , sabah - صباح, kirija – كِرية, musafir – مسافر , mejt – ميت* itd., uz brojna vlastita imena i sakralnu leksiku koji su zadržani u svojim izvornim ili skraćenim formama (Muftić, 1961).

Kada se govori o kulturološkom značaju arapskog jezika za Bosnu i Hercegovinu, a posebno za muslimane i bosanski jezik, on ustvari proizilazi iz savremenog razumijevanja jezika kao proizvoda duhovne kulture jednog naroda i istovremeno kao prenosnika te kulture (Risager, 2006). Njegova raznolika i trajna prisutnost u životima jednog dijela stanovništva Bosne i Hercegovine, čini ga neodvojivim dijelom njihovih kulturnih izraza, čini ga uporištem njihovog identiteta, njihovih civilizacijskih vrijednosti i pogleda na svijet.

INSTITUCIONALNI OKVIR IZUČAVANJA I POUKE ARAPSKOG JEZIKA U BOSNI I HERCEGOVINI – KOMPARATIVNI STATUS, PROGRAMI I METODE IZUČAVANJA[70]

Od najranijeg perioda dolaska islama na ova područja pa sve do danas, prošlo je više od pet stoljeća i u ovoj dugoj historiji svog postojanja u Bosni i Hercegovini, arapski jezik nikada nije gubio kontinuitet izučavanja u obrazovnom sistemu. Ono što se mijenjalo bili su zastupljenost njegovog učenja, pažnja koju je zadobijao ili gubio te institucionalni okviri njegove upotrebe ili funkcionisanja. Vrste institucija u kojima se arapski jezik učio i upotrebljavao, nivoi na kojima se izučavao i pažnja koja mu se poklanjala u široj društvenoj zajednici, kroz sva ova stoljeća su bili i ostali diktirani trenutnim društvenim prilikama, političkim uređenjem države, vrstom jezičke politike i planiranja u obrazovnim sistemima, stepenom nacionalne, kuturne i vjerske osviještenosti naroda Bosne i Hercegovine, trenutnim kulturnim, ekonomskim i političkim odnosima sa državama arapskog govornog područja (Softić, 2021:72).

[70] Posljednji radovi koji su istraživali ovu temu i na neki način sublimirali dosadašnje napore u ovoj oblasti, ali su ponudili i vlastita viđenja problematike statusa arapskog jezika, objavljeni su u monografiji *Arapski jezik u Bosni i Hercegovini* (izdanje na arapskom jeziku 2019. godine i na bosanskom jeziku 2021. godine) pod nazivima *Izučavanje arapskog jezika u period 1945-1992. godine* autorice Amire Trnke (2019:42-65) i *Pozicioniranje arapskog jezika u savremenom obrazovnom sistemu Bosne i Hercegovine* autorice Mejre Softić (2019:66-86).

Ove institucije se razlikuju po stepenu i svrsi učenja i pouke arapskog jezika, a i jedno i drugo su ostali uslovljeni određenim potrebama unutar šire društvene zajednice. Tako se kroz ovaj dugi vremenski period, arapski jezik izučava u svrhu razumijevanja Kur'ana i različitih islamskih nauka, izučava se kao jedan od najzastupljenijih jezika u svijetu, kao jezik arapsko-islamske kulture i civilizacije - jedne od najvećih u svijetu, zatim kao jezik koji je neodvojivi segment našeg vjerskog, kulturnog i nacionalnog identiteta, jezik na kojem baštinimo i čuvamo neprocjenjiva saznanja iz velikog broja naučnih disciplina. Iz ovih razloga, obrazovne i kulturne institucije u kojima se arapski jezik poučava i uči, u kojima se izučava kulturna baština pisana ovim jezikom i njezin uticaj na prosvjetni, vjerski i kulturni život naroda Bosne i Hercegovine, vjerskog su i svjetovnog karaktera i variraju od mekteba, medresa, viših ili visokih vjerskih škola do svjetovnih osnovnih i srednjih škola, predškolskih obrazovnih institucija, fakulteta, biblioteka, različitih zavoda i instituta, kulturnih centara i centara za strane jezike.

Što se tiče vjerskih obrazovnih institucija, prvi susret sa nekom formom arapskog jezika dešava se u mektebima. Za vrijeme Osmanskog Carstva, djeca su u mektebima kao prvim obrazovnim ustanovama na nivou osnovnih škola, iz sufara početnica učila arapsko pismo za potrebe ispravnog učenja Kur'ana i obavljanja namaza (Hasanović, 2008; Trnka, 2021). Na ovom nivou obrazovanja, djeca uglavnom nisu učila pisati, nego samo ovladavati ispravnim izgovorom i prepoznavanjem svih elemenata arapskog alfabeta kao i pravilima tedžvida. Prve sufare i udžbenici namijenjeni mektebima bili su pisani na arapskom jeziku, a zatim, u svrhu olakšanja učenicima, na arebici koja se u vjerskim udžbenicima i glasilima prestaje koristiti u prvoj polovini dvadesetog stoljeća. Od polovine dvadesetog stoljeća pa sve do danas, mektebi funkcionišu u okvirima džamija. Osnovni izvor pouke je ostala sufara u kojoj se pojašnjenja pišu na bosanskom jeziku. I dalje je pouka arapskog pisma svedena na učenje harfova i tedžvida. Ne postoji jedinstven obrazac sufare i pouke arapskih harfova, u nekim sufarama harfovi se i dalje samo vizuelno usvajaju, dok u drugim djeca ovladavaju i njihovim pisanjem. Metodološki okvir sufara i ilmihala, kao i same metode i pristupi u

pouci i usvajanju arapskih harfova su različiti i zavise od kreativnosti nastavnika i dobne uzrasti djece i polaznika.

Viši stupanj izučavanja arapskog jezika u vjerske svrhe dešava se u medresama koje su imale status nižih i viših srednjih škola. One se u Bosni i Hercegovini počinju osnivati od početka 16. stoljeća i bile su organizovane u skladu sa tradicionalnom organizacijom osmanskih medresa kao *haridž i dahil* medrese (Hasanović, 2008:50; Nakičević, 1988:252). Status više škole imala je samo Gazi Husrev-begova medresa u Sarajevu koja od svog osnivanja 1537. godine pa sve do danas, nikada nije prekidala sa radom. Iako je u savremeno doba broj medresa u Bosni i Hercegovini mali, one su organizovane kao moderne vjerske obrazovne institucije čiji su nastavni planovi i programi bliski programima općih gimnazija od kojih se razlikuju samo po izučavanju vjerske grupe predmeta i arapskog jezika.[71] Status i stepen izučavanja arapskog jezika u medresama kroz sve ove vijekove su se mijenjali shodno društvenim, političkim i kulturnim tendencijama. Za vrijeme osmanske vlasti, arapski jezik je u medresama bio najvažniji predmet jer bez njegovog poznavanja nije bilo moguće izučavanje Kur'ana i drugih vjerskih predmeta. Izučavao se isključivo u svrhu ispravnog učenja i razumijevanja Kur'ana te razumijevanja ostalih temeljnih vjerskih predmeta. Svi udžbenici koji su se koristili za učenje arapskog jezika bili su na arapskom jeziku kao i udžbenici velikog broja predmeta koji su se izučavali u medresama. Ove knjige u formi rukopisa donosili su Bošnjaci po povratku sa školovanja u Istanbulu ili nekim arapskim obrazovnim centrima, a zatim su se one prepisivale i umnožavale. Kako bi sadržaj knjiga olakšali učenicima, bosanski alimi i profesori su u formi kraćih udžbenika radili njihove preradbe ili su ih na različite načine komentarisali i pojašnjavali (Jahić, 2019). Imajući u vidu svrhu učenja arapskog jezika, detaljno su se izučavala njegova gramatička pravila, najviše u domenu

[71] U Bosni i Hercegovini danas postoji sedam medresa (u Sarajevu, Tuzli, Mostaru, Visokom, Travniku, Banjaluci i Cazinu), a od početka turske vlasti u Bosni (od 1463) pa do 1936. godine, njihov broj je iznosio čak stotinu (Hasanović, 2008:56).

morfologije i sintakse, a u višim godinama učenja, izučava se dodatno njegova stilistila i metrika.[72]

Tokom cijelog dvadesetog stoljeća, kada se na bosanskom jeziku štampaju brojne gramatike arapskog jezika za potrebe njegovog izučavanja na različitim nivoima, metode izučavanja arapskog jezika u medresama se nisu značajnije promijenile. On je zadobio status drugog stranog jezika, smanjen je sedmični broj časova na tri, nastava se izvodila na bosanskom jeziku i u njegovom poučavanju i dalje se insistiralo na usvajanju brojnih gramatičkih pravila bez nastojanja da se učenik osposobi za njihovu praktičnu primjenu u stvarnoj komunikaciji na arapskom jeziku. Situacija ostaje dodatno otežana i činjenicom da su svi udžbenici predmeta iz temeljnih vjerskih disciplina pisani na bosanskom jeziku te da se zbog toga i ne insistira na boljem poznavanju arapskog jezika (izuzev u predmetu Kira'et). Stoga se dugo vremena postavljalo pitanje svrhe takvog učenja arapskog jezika, a posebno zbog činjenice da su sami učenici ostajali nezadovoljni načinima njegove pouke. Imajući u vidu veoma dobre rezultate učenja drugih stranih jezika, a koji su utemeljeni na savremenim programima usklađenim sa smjernicama Zajedničkog evropskog referentnog okvira za jezike, Uprava za obrazovanje pri Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini je 2020. godine pokrenula Projekat izrade nastavnih planova i programa arapskog jezika u medresama zasnovanim na ishodima učenja te odabir savremenog udžbenika na arapskom jeziku koji je prilagođen novom programu.[73] Tako od početka 2022/2023. školske godine, u

[72] Prema navodima Mustafe Jahića (2019:202 i 2021:147-159), u Gazi Husrev-begovoj biblioteci je sačuvan veliki broj rukopisa iz ove oblasti arapskog jezika koji su dugo vremena služili kao osnovni udžbenici. Sačuvani su također i brojni komentari bošnjačkih autora koji su pisani na ova djela. Djelo iz morfologije koje se najviše koristilo kao i najviše komentarisalo u formi kraćih udžbenika za potrebe medresa bilo je *al-Šāfiyya fī al-ṣarf* autora Ibn Hāǧiba (u. 646/1249), zatim *Lāmiyya al-'af ʻāl* autora Ibn Mālika (u. 672/1274), a iz oblasti sintakse *al-ʻAwāmil al-miʼa* autora al-Ǧurǧānīja (u. 471/1078) i *al-Mufaṣṣal fī ṣanʻ al-ʼiʻrāb* autora al-Zamaḫšerīja (u. 538/1144).

[73] Ovaj projekat je realizovao Tim za za izradu nastavnih planova i programa i odabir udžbenika za učenje arapskog jezika u obrazovnim institucijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u sastavu: prof.dr. Mejra Softić, profesor arapskog jezika na Odsjeku za arapski jezik i književnost na Islamskom pedagoškom fakultetu Univerziteta u Zenici, prof.dr. Zehra Alispahić, profesor

medresama imamo prvu generaciju koja arapski jezik uči prema najsavremenijim standardima u pouci stranih jezika uz primjenu udžbenika na arapskom jeziku *al-Takallum*, posebno koncipiranog za učenje arapskog jezika za nearape, a cjelovita nastava se realizuje na arapskom jeziku.

Što se tiče statusa i zastupljenosti izučavanja arapskog jezika na višim i visokim vjerskim obrazovnim institucijama, arapski jezik je u dvadesetom stoljeću imao status osnovnog, baznog predmeta samo u okviru rada Više islamske šerijatsko-teološke škole u kojoj je većina predmeta izučavana na arapskom jeziku (Nakičević, 2014:10; Trnka, 2021:56). Škola je ukinuta u prvoj polovini dvadesetog stoljeća. Nakon toga, na Islamskom teološkom fakultetu koji je preimenovan u Fakultet islamskih nauka, arapski jezik ima status stručnog predmeta. Ovakav status arapski jezik danas ima i na Islamskom pedagoškom fakultetu u Zenici na Odsjeku za islamsku vjeronauku, kao i na Islamskom pedagoškom fakultetu u Bihaću. Iako bi poučavanje arapskog jezika na ovim fakultetima trebalo da bude u svrhu izvornog razumijevanja Kur'ana i kur'anskih nauka i tako zastupljeno u kontinuitetu, tokom cijelog studija, ono je uglavnom svedeno najviše na dvije godine sa sedmičnim fondom sati od tri do pet časova, a poučavaju se osnove arapske fonetike i fonologije, morfologije i sintakse. Predavanja i vježbe se uglavnom realizuju na maternjem jeziku, koriste se klasični udžbenici arapskog jezika na bosanskom jeziku, studenti koji se upisuju na ove fakultete uglavnom dolaze iz medresa bez motivacije i interesa za učenjem arapskog jezika. Posljednjih godina, na časovima vježbi se pokušavaju koristiti praktični udžbenici na arapskom jeziku namijenjeni stranim studentima koji podržavaju komunikativni pristup u učenju stranih jezika.[74]

arapskog jezika na Fakultetu islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu, prof.dr. Hajrudin Hodžić, dekan i profesor arapskog jezika Islamskog pedagoškog fakulteta Univerziteta u Bihaću, hafiz Mehmed Kudić, bihaćki muftija i profesor arapskog jezika, Suad Smailhodžić, profesor arapskog jezika u medresi „Osman ef. Redžović“ u Visokom i mr. Seid Eminović iz Ureda za obrazovanje i nauku pri Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.

[74] To su silsile *al-Takallum, al-Lisān al-'umm, al-Tawāṣul, al-'Arabiyya li al-ğamī', al-'Arabiyya al-muyassara, al-'Arabiyya bayn al-yadayk*, a opredjeljenje profesora za neku od ovih silsila zavisi u prvom redu od nivoa znanja arapskog jezika kod učenika koji se upisuju na ove fakultete. Na otežani kvalitet nastave

Status i intenzitet izučavanja arapskog jezika u srednjim svjetovnim školama od 19. stoljeća, zatim tokom cijelog dvadesetog stoljeća pa sve do danas, ostaje marginaliziran u poređenju sa drugim evropskim jezicima. Naime, polovinom 19. stoljeća, arapski jezik se počinje izučavati u klasičnim gimnazijama u svim većim gradovima Bosne i Hercegovine, a bio je uveden za muslimanske učenike kao zamjena za grčki jezik. Usljed tradicionalnog načina u njegovom poučavanju koji se smatrao zastarjelim i neinteresantnim, zatim usljed komunističkog režima koji je na arapski jezik gledao isključivo kao na jezik Kur'ana i islama, arapski jezik se u ovim školama našao i pod društveno-političkim pritiskom te postepeneno počeo nestajati iz programa učenja. Do kraja dvadesetog stoljeća, u kontinuitetu je ostao u programu samo jedne gimnazije u Sarajevu, a broj srednjih škola različitih usmjerenja u kojima se danas aktivno izučava kao drugi ili treći strani jezik sa sedmičnim fondom sati dva, nije veći od pet. Međutim na svom putu ka evropskim integracijama, Bosna i Hercegovina je bila u obavezi da potpiše i u obrazovanju implementira evropske smjernice u politici poučavanja stranih jezika, što je značilo obaveznu reformu programa njihovog poučavanja na nivou predškolskih obrazovnih institucija, osnovnih i srednjih škola. U okviru ovih reformi, arapski jezik je po prvi put našao svoje mjesto u nastavnim programima stranih jezika u državnim svjetovnim školama, a prema njima, njegovo učenje je omogućeno od šestog razreda kao drugog stranog jezika.

Kako bi se obezbijedio kontinuitet izučavanja stranog jezika i u srednjoj školi, reformisani su i programi pouke stranih jezika u opštim i pedagoškim gimnazijama prema kojima se arapski jezik uči kao drugi ili treći strani jezik.[75] Sedmični fond sati varira od

arapskog jezika također utiče i činjenica da učenici prije početka nastave nemaju pripremnu nastavu iz arapskog jezika.

[75] Iako su urađeni i usvojeni programi poučavanja arapskog jezika kao prvog stranog (od trećeg razreda osnovne škole), naš obrazovni sistem se opredijelio za engleski kao prvi obavezni strani jezik, a od šestog razreda roditelji i učenici se od ponuđena četiri strana jezika (njemački, arapski, turski i francuski) opredjeljuju za drugi strani jezik koji postaje obavezan. U ovom kontekstu, također smatramo važnim napomenuti da se programi pouke arapskog jezika u svjetovnim školama u Bosni i Hercegovini nalaze samo u Federaciji Bosne i Hercegovine kao jednom od dva entiteta, dok u Republici Srpskoj ne postoji niti

dva do tri, a u nastavi su preporučeni savremeni udžbenici na arapskom jeziku pisani za nearape. Nastavni planovi i programi učenja arapskog jezika u predškolskim institucijama, osnovnim i srednjim školama u Bosni i Hercegovini, utemeljeni su na dokumentu Zajednička jezgra nastavnih planova i programa za strane jezike definisana na ishodima učenja. Ovaj dokument se koristi kao zajednička osnova pri izradi nastavnih planova i programa za strane jezike, a odnosi se na strane jezike koji su odobreni nastavnim planovima i programima u skladu sa Zajedničkim evropskim referentnim okvirom za jezike. Na žalost, i pored ovih savremenih programa, učenje arapskog jezika u osnovnim i srednjim školama i dalje ostaje marginalizirano i zaostaje daleko iza evropskih jezika.

Kada govorimo o svjetovnim univerzitetima i fakultetima na kojima se obrazuje stručni kadar u oblasti arapskog jezika, a to su budući profesori, istraživači i prevodioci, danas u Bosni i Hercegovini postoje dva odsjeka za arapski jezik i književnost. Jedan se nalazi na Filozofskom fakultetetu Univerziteta u Sarajevu na kojem su Odsjek za orijentalnu filologiju i studij arapskog jezika i književnosti pokrenuti polovinom prošlog vijeka. Ovaj odsjek je zaslužan za obrazovanje velikog broja arabista, prevodioca, stručnjaka i profesora arapskog jezika i književnosti u Bosni i Hercegovini i zemljama regiona. U poslijeratnom periodu, studij arapskog jezika na ovom fakultetu je koncipiran po principu 3+2+3 (3-osnovni studij; 2-magistarski studij i 3-doktorski studij) i to kao jednopredmetni ili dvopredmetni studij. Jedna od slabosti organizacije ovog studija sve do kraja dvadesetog stoljeća i do dolaska nove generacije mladih i ambicioznih profesora, bilo je nedovoljno fokusiranje na razvijanje komunikativnih kompetencija studenata na arapskom jeziku što je imalo za rezultat brojne generacije arabista sa izuzetnim poznavanjem gramatičkih struktura arapskog jezika i slabim vještinama njihove aktualizacije u svakodnevnoj jezičkoj praksi.

jedna svjetovna škola sa ovakvim programom. Kao prvi strani jezik, arapski se izučava u rijetkim privatnim školama u Bosni i Hercegovini. U sastavu ovih škola organizovana su i obdaništa kao predškolske obrazovne institucije u kojima djeca počinju učiti strani jezik sa pet godina.

Drugi odsjek za arapski jezik i književnost nalazi se na Islamskom pedagoškom fakultetu Univerziteta u Zenici i pokrenut je 2012. godine s osnovnim ciljem da uz novi pristup u predmetnoj organizaciji studija odgovori na potrebe tržišta rada kao i potrebe savremenog obrazovnog sistema koji zahtijevaju praktično poznavanje i aktivnu primjenu arapskog jezika na svim nivoima njegovog izučavanja u obrazovnim institucijama, u privredi, ekonomiji, turizmu... Studij je organizovan kao jednopredmetni i po principu 4+1+3 i za sada se nastava izvodi na osnovnom i magistarskom studiju. Iako se ova dva studijska odsjeka razlikuju u formalnoj organizaciji studija, jednom broju opštih i stručnih predmeta, zvanju koje studenti stiču po završetku studija, danas oba fakulteta imaju za cilj da uz primjenu savremenih standarda u poučavanju stranih jezika, svojim studentima pomognu u kvalitetnom ovladavanju svim jezičkim vještinama u arapskom jeziku, svim nivoima i vrstama komunikativnih sposobnosti na arapskom jeziku, da ovladaju osnovama arapske književnosti, kulture i historije.

Što se tiče drugih naučnoistraživačkih i kulturnih institucija kojima pripada velika uloga u prikupljanju, proučavanju, očuvanju, prevođenju i publikovanju kulturne baštine pisane na arapskom jeziku te promoviranju savremenih istraživanja u svim oblastima arapskog jezika i književnosti, neophodno je spomenuti Orijentalni institut i Gazi Husrev-begovu biblioteku. Orijentalni institut je osnovan također polovinom dvadesetog stoljeća i kao naučnoistraživačka institucija, rezultate brojnih naučnih i stručnih istraživanja u domenu orijentalnih jezika i književnosti, historije, islamske kulture i orijentalne umjetnosti iz doba osmanske vladavine u Bosni i Hercegovini, ovaj institut objavljuje u godišnjoj publikaciji pod nazivom *Prilozi za orijentalnu filologiju*.

Gazi Husrev-begova biblioteka predstavlja jedan od najstarijih i najznačajnijih kulturnih i obrazovnih spomenika iz perioda osmanske vladavine. Osnovana je 1537. godine u Sarajevu uz istoimenu medresu. U njoj se danas čuva oko 20.000 djela u formi rukopisa koji pripadaju različitim naučnim oblastima koje su nastajale i razvijale se u periodu od 12. do 20. stoljeća (Bešlija i Nametak, 2021:26). Veliki broj ovih rukopisa je ispisan na arapskom jeziku, među njima su brojna djela iz oblasti arapskog jezika i književnosti, poezije, stilistike i metrike te historije jezika.

Sve do dvadesetog stoljeća, ovi rukopisi su služili kao osnovni udžbenici i izvori znanja u oblasti arapskog jezika. Ovi rukopisi su, kao jedan od najzahtjevnijih zadataka, danas predmet prevođenja i naučne valorizacije mladih generacija arabista na magistarskom i doktoralnom studiju.[76]

Poučavanjem osnovama arapskog jezika danas se u Bosni i Hercegovini bavi veliki broj centara za učenje stranih jezika, kao i razna udruženja građana, koji redovno ili povremeno organizuju kurseve iz arapskog jezika na različitim nivoima njegovog učenja. Međutim, ono je uglavnom ograničeno na poučavanje pisma i osnova arapske gramatike pri čemu se u značajnijoj mjeri ne razvijaju komunikativne sposobnosti koje bi učeniku omogućile da se u različitim situacionim okruženjima nesmetano koristi arapskim jezikom.

Doprinosi izučavanju arapskog jezika u Bosni i Hercegovini

Priroda i obim doprinosa orijentalista Bosne i Hercegovine izučavanju arapskog jezika uslovljeni su prvenstveno vremenskim okvirom u kojem se oni posmatraju i analiziraju. Tako ovaj doprinos možemo posmatrati u kontekstu viševjekovnih napora bošnjačkih učenjaka u vrijeme osmanske vladavine da se za potrebe opće naobrazbe u Bosni i Hercegovini sakupi što veći broj djela poznatih arapskih učenjaka iz različitih naučnih oblasti i njihovog ogromnog truda kako bi ova djela, u formi različitih prijepisa, preradbi i pojašnjenja, približili učenicima i nastavnicima.[77] Što se tiče doprinosa u izučavanju samog arapskog

[76] Vrijedno je spomenuti da je, prema navodima Mustafe Jahića (2019:V), 2014. godine završena kataloška obrada cjelokupne rukopisne građe biblioteke, a 2019. godine na Generalnoj skupštini Organizacije Ujedinjenih nacija za obrazovanje, nauku i kulturu (UNESCO), 10.585 kodeksa rukopisa ove biblioteke je, zajedno sa Sarajevskom hagadom, upisano u Registar Memorije Svijeta. Mustafa Jahić je jedan od najznačajnijih orijentalista - arabista koji je uložio ogroman napor u proces katalogizacije ovih rukopisa. U svom djelu Trajnost islamskog naslijeđa - *Rukopisi Gazi Husrev-begove biblioteke* iz 2019. godine, on je široj javnosti u Bosni i Hercegovini detaljnije predstavio značajnija djela iz rukopisne zbirke Biblioteke.

[77] O književnom izražaju Bošnjaka na arapskom jeziku u domenu proznog i poetskog stvaralaštva detaljnije vidjeti Dželila Babović *Utjecaj arapskog na*

jezika, posebno njegove gramatike i stilistike u ovom periodu, neophodno je spomenuti da su profesori koji su ga poučavali bili izvrsni poznavaoci ovog jezika. U prilog tome govori činjenica da su za potrebe nastave arapskog jezika pisali kompendije i komentare na djela najpoznatijih arapskih učenjaka u oblasti jezika. Oni su pisani na arapskom jeziku i u toj formi su služili kao praktične gramatike arapskog jezika u medresama. Među najpoznatijim autorima iz tog perioda koji su iza sebe ostavili poznata djela iz arapskog jezika (komentari, glose, kompendiji) su Muhamed Musić Alamek (među njegovim poznatijim djelima koje se koristilo u nastavi arapskog jezika je *Hāšiyya ʻalā šarḥ al-šarīf al-Ǧurǧānī ʻalā miftāḥ al-ʻulūm*), Hasan Kafi Pruščak (iz domena arapske stilistike najpoznatije mu je djelo *Tamḥīṣ al-talḫīṣ fī ʻilm al-balāġa*), Abdul-Kerim Ismail Travničanin (poznat po nedovršenoj i nepotpunoj samostalnoj gramatici *al-Namliyya*), Mustafa Ejubović Šejh Jujo (među njegovim poznatijim djelima iz arapskog jezika u nastavi je *Šarḥ ʻalā ʼunmūḏağ al-Zamaḫšarī fī al-naḥw*) i Ibrahim Opijač Mostarac (poznat po prvoj samostalnoj gramatici arapskog jezika *al-Muḫtaṣar fī al-naḥw*) (Softić, 2019:72; Babović, 2019:92).

Drugi okvir posmatranja doprinosa izučavanju arapskog jezika u Bosni i Hercegovini je u kontekstu nastojanja orijentalista Bosne i Hercegovine tokom 20. stoljeća da se izuči i valorizuje stvaralaštvo Bošnjaka na orijentalnim jezicima u vrijeme osmanske vladavine, posebno na arapskom jeziku. Brojni su bošnjački autori koji su pisali na ovu temu, a najbolje sistematične prikaze njihovih rezultata rada možemo pronaći kod nekoliko autora od kojih se izdvajaju Mehmed Handžić (*Blistavi dragulj: životopisi učenjaka i pjesnika iz Bosne*, 1930), Hazim Šabanović (*Književnost muslimana Bosne i Hercegovine na orijentalnim jezicima*, 1973), Sulejman Grozdanić (*O književnosti muslimana Bosne i Hercegovine na arapskom jeziku*, 1978), Amir Ljubović i Sulejman Grozdanić (*Prozna književnost Bosne i Hercegovine na orijentalnim jezicima*, 1995), Esad Duraković (*Prolegomena za historiju književnosti orijentalno-islamskog kruga*, 2005) te brojni

bosanski jezik u monografiji Arapski jezik u Bosni i Hercegovini, izdanje na arapskom jeziku, 2019, str. 89-115.

drugi autori koji su pisali o pojedinačnim nastojanjima i doprinosima u ovoj oblasti.

Posljednji kontekst sagledavanja doprinosa arabista Bosne i Hercegovine izučavanju arapskog jezika jeste njihovo nastojanje da za potrebe učenika i studenata napišu cjelovite gramatike različitog obima. Sve ove gramatike pisane su na bosanskom jeziku i u tradicionalnom stilu. One koje su našle najširu i najdužu upotrebu u nastavi arapskog jezika napisali su A. Kadić i A.H. Bulić (*Gramatika i vježbenica arapskog jezika*, štampana 1907. godine kao prva gramatika arapskog jezika napisana na bosanskom jeziku); Šaćir Sikirić, Mehmed Pašić i Mehmed Handžić (*Gramatika arapskog jezika* u dva dijela napisana 1933. godine) i Teufik Muftić (*Gramatika arapskoga jezika*, najopsežnija gramatika napisana 1998. godine). Teufik Muftić je ujedno i prvi autor najopsežnijeg arapsko-bosanskog rječnika u Bosni i Hercegovini koji se još uvijek aktivno koristi u nastavi. Postoji također veliki broj savremenih izdanja koja problematiziraju uže ili šire tematske oblasti gramatike arapskog jezika i književnosti. Veliki broj vrijednih radova i knjiga je napisano u oblasti prevodilaštva, arapske književnosti i poezije, stilistike i metrike te historije arapskog jezika i književnosti.

Kao vrijednim doprinosom jačanju zadobijene trenutne pozicije arapskog jezika u državnim osnovnim i srednjim školama smatramo također saradnju profesora arapskog jezika sa univerziteta i iz medresa sa kantonalnim ministarstvima obrazovanja i nauke i njihovo učešće u izradi savremenih nastavnih planova i programa arapskog jezika utemeljenih na ishodima učenja i Zajedničkom evropskom referentnom okviru za jezike, što je u posljednjih deset godina uveliko uticalo na uvođenje savremenijih pristupa i metoda u pouci arapskog jezika.

SAVREMENA OGRANIČENJA UČENJA ARAPSKOG JEZIKA U BOSNI I HERCEGOVINI

Bez obzira na vremenski period u kojem se arapski jezik izučavao ili se izučava, bez obzira na nivoe njegovog učenja, ciljeve i zadatke, vrste i kvalitet programa, veliki trud koji se više od jednog stoljeća ulaže da bi se narodima Bosne i Hercegovine približila kulturna historija pisana na arapskom jeziku, bez obzira

na svu dubinu i širinu duhovne i kulturno-civilizacijske povezanosti naroda Bosne i Hercegovine sa arapskim jezikom te na zahtjeve savremene nastave stranih jezika koji se fokusiraju na razvijanje interkulturalnih komunikativnih vještina kod učenika u upotrebi datog stranog jezika, činjenica je da većina onih koji u Bosni i Hercegovini stiču znanja o arapskom jeziku, ipak ne uspijevaju u potpunosti ovladati komunikativnim vještinama u ovom jeziku. To znači da i pored dobrog vladanja svim nivoima jezičke strukture, često izostaje sposobnost praktične primjene arapskog jezika u različitim situacionim okruženjima, uz dodatno slabo razvijene vještine direktnog razumijevanja tematski raznolikih sadržaja na ovom jeziku. Faktore koji doprinose ovakvoj situaciji možemo posmatrati sa aspekta metodičkog pristupa nastavi i sociolingvističkog aspekta. Naime, pored primjene inoviranih programa i savremenih udžbenika na arapskom jeziku, nastava arapskog jezika je još uvijek opterećena duboko ukorijenjenom tradicionalnom gramatičko-prijevodnom metodom i generacijama radno aktivnih nastavnika bez dovoljno razvijenih kompetencija u savremenoj metodici nastave stranih jezika.[78] S druge strane, primijetno je naglo slabljenje interesa mladih generacija za arapski jezik. Razlozi ovoj pojavi su brojni i kreću se od predominantne uloge evropskih jezika do indiferentnog stava nadležnih arapskih institucija naspram statusa arapskog jezika u ovom dijelu Evrope. Tako ne postoji niti jedna institucija (državni ili inostrani instituti ili centri) čiji bi prioritetni zadaci bili osmišljavanje, praćenje i kontrola politike poučavanja arapskog jezika u državnim i privatnim obrazovnim institucijama Bosne i Hercegovine, iznalaženje najefikasnijih metoda njegove promocije među učenicima i širom društvenom populacijom, zatim animiranje mladih ljudi za učenjem ovog jezika kroz različite edukativne programe i aktivnosti (Softić, 2019:302). Posljedica toga je i

[78] Kako bi se obezbijedio sistem kontrole kvaliteta izvođenja nastave arapskog jezika, Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini je 2020. godine formirao Savjet za monitoring nastavnog i odgojnog rada u medresama koji je u domenu arapskog jezika, u prvoj fazi monitoringa nastave, utvrdio prilično slabu motiviranost nastavnika za dodatno obrazovanje kao i čest izostanak nastavnikove kreativnosti u motiviranju učenika zbog čega se i pristupilo hitnom inoviranju nastavnih planova arapskog jezika i uvođenju savremene silsile *al-Takallum* na arapskom jeziku.

nepostojanje ozbiljne i kontinuirane saradnje arapskih univerziteta ili instituta za arapski jezik sa školama, fakultetima i univerzitetima u Bosni i Hercegovini na kojima se izučava arapski jezik, koja bi bila usmjerena na kontinuiranu razmjenu nastavnog osoblja i studenata i na taj način pomogla podizanju kvaliteta nastave arapskog jezika u našoj državi, a studentima omogućila najdirektniji susret sa govornicima arapskog jezika i njihovom kulturom.

ZAKLJUČAK

Brojno i raznoliko kulturno-historijsko, umjetničko i duhovno naslijeđe u Bosni i Hercegovini na arapskom jeziku ukazuje na svu širinu i intenzitet prožimanja naroda ovih područja elementima arapsko-islamske kulture i civilizacije. Doprinosi arapskog jezika nemjerljivi su u prosvjećivanju i napretku svih naroda Bosne i Hercegovine te je on sastavni dio njihovih različitih kulturnih izraza. Za muslimane Bosne i Hercegovine, arapski jezik je uporište njihovog identiteta, njihovih civilizacijskih vrijednosti i pogleda na svijet. Zahvaljujući mektebima, medresama i višim školama, koje kao vjerske obrazovne institucije u Bosni i Hercegovini postoje od dolaska islama na ova područja, arapski jezik nikada nije prestao da se izučava. Ovaj kontinuitet u njegovom učenju i izučavanju građe pisane na arapskom jeziku, dodatno je obezbijeđen početkom njegovog izučavanja u svjetovnim obrazovnim i kulturnim institucijama - osnovnim i srednjim školama, univerzitetima i fakultetima, institutima i bibliotekama. Zbog svog obima i značaja, djela pisana na arapskom jeziku imaju status nacionalnog spomenika u Bosni i Hercegovini. Mnoga od njih su prevedena, rasvijetljena, valorizovana, ali je mnogo više onih koji čekaju napor i interes mladih generacija arabista.

Iako je status arapskog jezika u obrazovnom sistemu, u poređenju sa drugim stranim jezicima, za sada neupitan, njegova pozicija je ugrožena prvenstveno zbog opadanja interesa mladih generacija za izučavanjem ovog jezika, a zatim i zbog tradicionalnih metoda u njegovom poučavanju koje se veoma sporo potiskuju iz nastavnog procesa.

LITERATURA

Babović, Dž. (2021). Utjecaj arapskog jezika na bosanski jezik. U H. Younis (ur). *Arapski jezik u Bosni i Hercegovini* (str. 91-119). Sarajevo: Kulturni centar Kralj Fahd.

Bešlija, S. i Nametak, M. (2021). Pojava i oblik arapskog jezika na prostoru Bosne i Hercegovine (XV-XIX stoljeće). U H. Younis (ur). *Arapski jezik u Bosni i Hercegovini* (str. 15-39). Sarajevo: Kulturni centar Kralj Fahd.

Handžić, M. (1999). *Teme iz opće i kulturne historije*. Sarajevo: Ogledalo.

Handžić, A. (1975). *Tuzla i njena okolina u u XVI vijeku*. Sarajevo: Svjetlost.

Hadžijahić, M., Traljić, M., Šukrić, N. (1977). *Islam i muslimani u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Svjetlost.

Hasanović, B. (2008). *Islamske obrazovne ustanove u Bosni i Hercegovini od 1850-1941*. Sarajevo:Bemust.

Kaleši, H. (1972). *Najstariji vakufski dokumenti u Jugoslaviji na arapskom jeziku.* Priština: s.l.

Jahić, M. (2019). *Trajnost islamskog naslijeđa - Rukopisi Gazi Husrev-begove biblioteke*. Sarajevo: Dobra knjiga.

Jahić, M. (2021). Arapski rukopisi u Bosni i Hercegovini. U H. Younis (ur). *Arapski jezik u Bosni i Hercegovini* (str. 147-157). Sarajevo: Kulturni centar Kralj Fahd.

Yonus, H. (2021). Arapsko pismo-bosanski jezik arebica. U H. Younis (ur). *Arapski jezik u Bosni i Hercegovini* (str. 121-145). Sarajevo: Kulturni centar Kralj Fahd.

Kasumović, I (1999). *Školstvo i obrazovanje u bosanskom elajetu za vrijeme bosanske uprave*. Mostar: Islamski kulturni centar.

Muftić, T. (1964). O arebici i njenom pravopisu. U *Prilozi za orijentalnu filologiju* (str. 114-115), br.14/15. Sarajevo: Orijentalni institut.

Muftić, T. (1961). O arabizmima u srpskohrvatskom jeziku. U *Prilozi za orijentalnu filologiju* (str. 5-31). Sarajevo: Orijentalni institut.

Nakičević, O. (1999). *Arapsko-islamske znanosti i glavne škole od 15.-17. vijeka*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka.

Nakičević, O. (2014). Svršenici mekteb al-nuwwaba bili su utemeljitelji i nosioci orijentalnih studija na sarajevskom univerzitetu. *Novi Muallim*, XV, 9-12.

Risager, K. (2006). *Language and Culture*. Kelifdun: Multilingual Matters Ltd.

Softić, M. (2017). *Ogledi u jeziku*. Sarajevo: Dobra knjiga.

Softić, M. (2019). al-Tağruba al-šaḫṣiyya fī našr al-maʻrifa wa al-ḫibra fī mağāl tadrīs al-luġa al-ʻarabiyya. U N. al-Ğabar (ur). *Kayfa našartu al-ʻarabiyaa -tağārub li ʼaʻlām min al-muḫtaṣṣīne al-nāṭiqīn bi ġayrihā fī ʼŪrūbā wa ʼAfrīqiyya* (str.293-309). Rijad: Centar za arapski jezik Kralj Abdullah.

Softić, M. (2021). Arapski jezik u obrazovnim institucijama Bosne i Hercegovine . U H. Younis (ur). *Arapski jezik u Bosni i Hercegovini* (str. 69-86). Sarajevo: Kulturni centar Kralj Fahd.

Šabanović, H. (1973). *Književnost muslimana Bosne i Hercegovine na orijentalnim jezicima*. Sarajevo: Svjetlost.

Škaljić, A. (1966). *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.

Trnka, A. (2021). Arapski jezik u nastavi u Bosni i Hercegovini od 1945-1992. godine. U H. Younis (ur). *Arapski jezik u Bosni i Hercegovini* (str. 41-66). Sarajevo: Kulturni centar Kralj Fahd.

Vajzović, H. (1999). *Orijentalizmi u književnom djelu – lingvistička analiza*. Sarajevo: Institut za jezik, Sarajevo.

Versteegh, K. (2014). *The Arabic Language*. Edinburg: Edinburg University Press.Ltd.

ON THE LEARNING AND PERMANENCE OF THE ARABIC LANGUAGE IN THE ENLIGHTENMENT OF THE PEOPLE IN BOSNIA AND HERZEGOVINA

Mejra Softić, PhD

Abstract

Cultivating a culture of remembrance and pointing out the importance of preserving the traditional values that we inherit and that define us in every sense are universal tasks of every social community, especially its educational system. Therefore, the aim of this paper is to point out, in a concise form and through the prism of the centuries-old presence and continuous use of the Arabic language in Bosnia and Herzegovina, the intensity, breadth and diversity of its influence in many domains of the spiritual, social and cultural life of the people of Bosnia and Herzegovina, and especially in the domain of education and cultural and artistic creativity. Contributing to the enlightenment and development of progressive thought over a long period of time, the Arabic language has gained the status of one of the most valuable cultural, civilizational and traditional achievements in Bosnia and Herzegovina. The paper, in a diachronic cross-section, examines the institutional framework, the quality of the program and methods of its teaching, and the representation of learning this language at different levels of education. It also points out the limiting factors in the process of modern Arabic language teaching, as well as the contribution of the people of Bosnia and Herzegovina in learning the Arabic language.

Keywords: cultural history, permanence, Arabic language, Bosnia and Herzegovina, culture and education, curriculum and teaching methods.

RELIGIJSKA PEDAGOGIJA

RELIGIOUS EDUCATION

DOI: 10.51728/ZRIPF202501018N
Izvorni naučni rad
Original scientific paper
Primljeno 14.07.2025.

Doc. dr. Muamer Neimarlija
Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici
muamer_n@yahoo.com

RELIGIJSKOPEDAGOŠKA KONCEPTUALIZACIJA LUKMANOVIH SAVJETA

Sažetak

U religijskopedagoškoj perspektivi ljudsko srce (el-kalb) je centralni objekt odgojnih interesa, a njegova odgojno relevantna konstitutivna osobenost je sloboda. Budući da se autentičan i odgovoran razvoj religijske svijesti (takvaluk) može realizirati isključivo u zoni slobode, onda je, s tog stanovišta posmatrano, moguće razumjeti religijskopedagoški značaj savjetovanja kao neoptruzivnog i, prema tome, efektivnog metodičkog pristupa s obzirom na ciljani odgojni ishod. U ovom tekstu aktuelizirana tematska cjelina kur'anskog poglavlja Lukman tradicionalno je prepoznata i obilježena sintagmom savjeti mudrog Lukmana. Stoga, aksijalnu heurističku nit predmetnog istraživanja čini traganje za konceptualnim poveznicama savjetovanja i efektivnog odgoja. Polazeći od navedenog shvatanja, cilj ovog istraživanja bio je na temelju kvalitativne analize ustanoviti ključne koncepte sadržane u savjetima mudrog Lukmana, a značajne za odgoj djece i mladih. Odatle, ovaj rad pripada kvalitativnoj istraživačkoj paradigmi, a primijenjene su metode hermeneutike (Milat, 2005) i teorijske analize (Grandić i Karić, 2009; Milat, 2005) i tehnika kodiranja (Popadić, Pavlović i Žeželj, 2018). Analizom referentnih ajeta predmetnog kur'anskog poglavlja i dostupne relevantne literature ustanovljeni su sljedeći ključni koncepti: mudrost, odgojna transmisija, društveni ambijent, socijalni pritisak,

odgovornost, prosocijalni aktivizam, neverbalna i paraverbalna komunikacija.

Ključne riječi: Kur'an, religijska pedagogija, odgoj, Lukman, savjetovanje, konceptualizacija

1. Uvod

Kur'an časni, u izvjesnom smislu, predstavlja sveobuvatni katalog upute za svakog pojedinca i svaku zajednicu. Kao Allahov, dž.š., govor, nudi najbolja rješenja za bilo koju ljudsku zapitanost, pa tako i pitanja koja tretira religijska pedagogija. Iako kur'anski tekst u cjelini predstavlja sadržaj odgojnog karaktera - jer Kur'an odgaja svakim svojim stavkom (Latić, 2001, str. 4) - u ovom radu razmatra se tematska skupina ajeta sure Lukmān (12.-19.) budući da se radi o izrazito religijskopedagoški orijentiranom kur'anskom pasažu. To zbog toga što se poruke upućene kroz Lukmanovo savjetovanje sina mogu istraživati na nivou sljedećih odgojno/obrazovnih elemenata: sadržaji, metode, ciljevi, komunikacija, odgojni autoritet, relacija odgajatelj-odgajanik, odgojni ambijent. Upravo navedeni elementi predmet su religijskopedagoške analize u kontekstu spomenutih ajeta sure Lukmān. Budući da je riječ o tekstualnoj analizi temeljnog konstitutivnog izvora islama, orijentacijsku osnovu predmetne analize čine djela iz područja kur'anske egzegeze, podržana odgojno relevantnom literaturom. Također, shodno potrebama korištene su i hadiske predaje i dostignuća različitih znanstvenih disciplina, što je navedeno u bibliografiji rada, ali bez zalaženja u disciplinarno detaljiziranje. Prilikom pozivanja na korištenu literaturu, primijenjen je APA standard citiranja. Rad je podijeljen na uvod, prikaz Lukmanove ličnosti, glavni dio sa odjeljcima nazvanim u skladu sa ustanovljenim konceptima, zaključak i spisak korištene literature. Prilikom realizacije glavnog dijela pristupilo se sukcesivnoj elaboraciji svakog od predmetnih ajeta na način da je najprije dat kraći komparativni prikaz pojedinih tefsirskih stavova, nakon čega su izneseni vlastiti pogledi autora na referentni tekst, kombinirajući lična promišljanja, govor Poslanika, s.a.v.s., i autoru dostupna znanstvena istraživanja u okviru disciplinarno relevantnih oblasti. Rad je teorijske naravi i, u osnovi, primijenjena je hermeneutika (Milat, 2005) i metoda teorijske analize (Grandić i

Karić, 2009; Milat, 2005) i tehnika kodiranja (Popadić, Pavlović i Žeželj, 2018). Posmatrano sa stanovišta utemeljenja komentara kur'anskog teksta, odabran je interpretacijski pristup koji korelira spoju tradicionalne i racionalne misli (Halilović, 2015). U radu je korišten prijevod Kur'ana časnog na bosanski jezik autora rahmetli Besima Korkuta, pri čemu su ajeti citirani na sljedeći način: naziv sure, zarez i broj ajeta (naprimjer: El-Fātiha, 5). U dostupnim izvorima na bosanskom jeziku nisu pronađeni radovi utemeljeni na religijskopedagoškoj konceptualizaciji Lukmanovih savjeta. Prisutne su, pretežno, tematski izolirane izreke mudrog Lukmana, kraći tefsirski osvrti ili prijevodi komentara Kur'ana časnog u sklopu kojih se nalazi i tumačenje sure Lukmān. Upravo zbog toga nije dat pregled ranijih istraživanja. Imajući u vidu širinu teme i prostornu ograničenost, nije se pristupilo po intenzitetu i ekstenzitetu kompleksnijoj elaboraciji tematskih cjelina, mada svaki segment glavnog dijela rada zaslužuje širi znanstveni osvrt.

2. Mudri Lukman

Eš-Šaravi (1992, str. 11617) mudrog Lukmana svrstava među *rabbanijjune*, iako nije bio poslanik. Predstavljajući mišljenja tradicionalnih učenjaka, Ibn Kesir (2002, str. 1040) veli da je Lukman bio dobri Allahov rob, koji se bavio stolarstvom, a s obzirom na socijalni status bio je u položaju abesinskog roba. El-Džezairi (2006, str. 1176) predstavlja Lukmanovu, a.s., genealogiju citirajući mišljenje prema kojem je bio sestrić ili tetić poslanika Ejuba, a.s., te navodi stav da je Lukman bio Nubijac kojeg je poznavao Allahov poslanik Davud, a.s, i da je živio hiljadu godina. Razmatrajući njegovo porijeklo, Eš-Šaravi (1992, str. 11608) tvrdi da je Lukman bio abesinijski rob, sličan južnoafrikancima (1992, str. 11613), istovremeno navodeći mišljenje Seida ibn Musejjeba da je bio sudanski crnac, debelih usana, kojem je Uzvišeni Allah podario mudrost, ali ne i vjerovjesništvo. Ibn Kesir (2002, str. 1040) bilježi odgovor Lukmana na zapitanost u vezi njegovog duhovnog stanja: "Obarao sam svoj pogled, sustezao jezik, bio skroman u hrani, čuvao spolni organ, govorio Istinu. Ispunjavao obećanja, ugošćavao goste, pazio komšije, ostavljao ono što me se ne tiče - to me je učinilo onim kakvog me vidiš.". Slično tome, Eš-Šaravi (1992, str. 11616) ističe da je Lukman mnogo razmišljao i

puno šutio, bio osoba lijepog mišljenja, volio Uzvišenog Allaha, pa je i Allah njega volio. Asad (2004, str. 624) za Lukmana kaže da je "prototip mudraca koji prezire svjetske časti ili koristi i teži nutarnjoj savršenosti.". Prema mišljenju Halilovića (2024, str. 142) "savjeti koje je mudri Lukman uputio svom sinu univerzalne su naravi i potrebni su u svakom vremenu i na svakom mjestu".

3. Religijskopedagoška konceptualizacija

3.1 Mudrost

Predmetna cjelina započinje atribucijom mudrosti Lukmanu, a.s., što je, sa stanovišta kur'anski referentne deskripcije, istaknuta crta ličnosti ovog pobožnjaka – atribut koji učenjaci uobičajeno koriste pri spomenu njegovog imena. Uzvišeni Allah kaže: **''A Mi smo Lukmānu mudrost darovali: 'Budi zahvalan Allahu! Ko je zahvalan, čini to u svoju korist, a ko je nezahvalan – pa, Allah je, zaista, neovisan i hvale dostojan.'''** (Lukmān, 12). U komentaru ovog ajeta Eš-Šaravi (1992, str. 11608-11612) opširno obrazlaže značenje termina *ātejnā* (davanje) i, sugerirajući da se u ovom slučaju radi o značenju nadahnuća (*ilhām*), kaže da je za nadahnuće nužno imati neoštećen 'prijemnik', tj. očuvati čistoću izvorne fitretske strukture, baš kao što se desilo u slučaju nadahnuća Musaove, a.s., majke (El-Kasas, 7-13). Da mudrost nije plod (isključivo) intelektualnog angažmana, tvrdi i Isanović: "Mudrost se ne stiče mnogoznalaštvom niti naporom ljudskog uma. Ona je dar Milostivog onima koji su čisti." (Bušatlić, 2008, str. 8). Praktičan primjer navedenog nalazi se u ličnosti Hidra, koji nije bio vjerovjesnik, ali je bio učitelj Musau, a.s, (El-Kehf, 60-82) jer je bio Allahov rob kojeg je Allah, dž.š., učinio iskrenim pa mu je 'dao'; ličnost istog profila bio je i Lukman, koji nije miješao tijelo sa haramom pa je mu Allah, dž.š., stoga, dao mudrost (Eš-Šaravi, 1992, str. 11612). Ibn Kesir (2002, str. 1040) veli da se pod mudrošću datoj Lukmanu smatra razumijevanje, znanje, izražavanje i shvatanje islama, a El-Džezairi (2006, str. 1176) drži da ovdje spomenuta mudrost obuhvata razumijevanje u vjeri, inteligenciju i efektivno djelovanje. Da je mudrost neodvojiva od djelovanja, ovakav zaključak moguće je izvesti iz riječi Muhammeda, s.a.v.s.: "Nema blagog čovjeka osim onoga koji je

društven, i nema mudrog čovjeka osim onoga koji je iskusan." (Arif, 2000, str. 247). Al-Qaradawi (2020/I, str. 50), također, citira Suhraverdija, koji kaže: "Moralom se razumijeva znanje, znanjem se popravlja djelo, a djelom se postiže mudrost." Mudrost se, prema tome, može razumjeti i kao aplikativna strana učenosti. A to znači da mudrost ustanovljena u sferi teorijske korektnosti zahtijeva identičnu potvrdu kroz analogno djelovanje. Ova postavka odavno je stav muslimanskih učenjaka i pridodata je kao suštinsko značenje mudrosti. "Mudrost znači ispravnost u postupanju i govoru. Prvobitno je to značilo postaviti stvari na pravo mjesto. Mudrac je onaj koji savršeno djeluje." (Atajić, 2001, str. 1771)[79]. I druge kulturne tradicije iznjedrile su istovjetne idejne formulacije u vezi mudrosti i djelovanja. Tako je, naprimjer, starogrčki filozof Isokrat izvršio utjecaj na Ciceronovu i Kvintilijanovu pedagogiju, a posredno i na pedagogiju renesanse i humanizma, prema kojoj je istinska mudrost uvijek ujedno mudrost govorenja i činjenja (Böhm, 2012, str. 21-22). Potpunu mudrost, dakle, odlikuje konzistentna sprega ideje, govora i čina. Preneseno na područje odgoja, to se, pak, manifestira kroz efektivno isplaniranu i organiziranu odgojnu akciju. U perspektivi islamske pedagogije odgojna akcija je, zapravo, poziv Uzvišenom Stvoritelju. S tim u vezi Uzvišeni Allah kaže: "Na put Gospodara svoga mudro i lijepim savjetom pozivaj i s njima na najljepši način raspravljaj! (...)" (En-Nahl, 125). U ovom ajetu uočljiv je konceptualni okvir odgojne akcije. "Idejni konstrukt d'avetske akcije pretpostavlja sukcesivni proces na liniji 'organizacija (mudrost) – akcija (savjet) – reakcija (rasprava)'. Odgojno pregalaštvo zahtijeva na mudrosti baziranu organizaciju. Potrebno je, dakle, organizacijski posložiti stvari na način da se svakoj da primjereno mjesto u slijedu događaja. Zatim se prelazi na samu akciju, tj. savjetodavni rad." (Neimarlija, 2013b, str. 56-57). Planiranje i organizacija, kao aspekti idejne mudrosti, prethode odgovarajućem odgojnom

[79] Sličnu konstataciju, ali i alternativne posljedice, iznosi i Al-Attas (2003, str. 126): "Znati kako ono što se (sa)zna postaviti na njemu odgovarajuće mjesto – to je mudrost (*hikmah*), i obrnuto: znanje bez reda i istraživanje bez discipline vodi u konfuziju i, prema tome, u tom slučaju, čovjek je nepravedan prema samom sebi."

djelovanju[80]. Fenomenološki posmatrano, nasuprot planiranju i organizaciji, kao potencijalna alternativa – ne i stvarna, tj. funkcionalna – stoje impuls i stihija, čiji plodovi jesu neutemeljenost, površnost, nesistematiziranost i, posljedično, odsustvo uspjeha. Uzevši Muhammeda, s.a.v.s., za životnog uzora, svakom muslimanu neizbježno se nameće i prihvatanje poslaničkog principa plana i organizacije. Naime, Poslanik, s.a.v.s., je sve aktivnosti pomno planirao i detaljno organizirao (hidžru, bitke, izaslanstva ...). Konačno, u sam fenomen Objave utkan je plan i organizacija, posmatrano i sa aspekta sadržaja[81] i sa stanovišta procesa[82]. Stoga, temeljna religijskopedagoška poruka ovog ajeta jeste insistiranje na razvoju sposobnosti odgajanika da stvari postavi na mjesto koje im pripada i u ideji i u realizaciji, što podrazumijeva implementaciju odgoja za planiranje i organizaciju. Odgojna vrijednost koju polučuje takav odgoj jeste mudrost. A to pretpostavlja da sam odgajatelj ima pri sebi istu sposobnost – mudrost, jer onaj ko ne posjeduje nešto, ne može to ni dati. To implicira odgojno načelo da samoodgoj prethodi odgoju. Također, navedena postavka uključuje odgoj za razumijevanje prioriteta – razvoj sposobnosti da se procesi osmisle i realiziraju odgovarajućim redoslijedom. Upravo iz ajeta koji slijedi moguće je uzeti pouku o prioritetima i etapama u procesu odgojne transmisije.

[80] Sa stanovišta poimanja Kur'ana časnog kao upute čovječanstvu, pozicioniranje svakog kur'anskog izraza ima specifičnu razložnost u smislu razumijevanja kur'anskih uputstava. "Ranije smo spomenuli da riječ kojoj je data prijednost u Kur'anu i njegovom kontekstu ima poseban značaj i vrijednost, više od riječi koja dođe poslije nje. To je jedno od pravila za iznošenje zaključaka o ajetima Allahove Knjige." (Et-Turki, 2022, str. 140-141). Na osnovu ove postavke razumljiv je sintaksički prioritet dat izrazu "mudrost" spram izraza "savjetovanje" i "rasprava" u predmetnom ajetu (En-Nahl, 125). Naime, uvjet odgojne efektivnosti sadržan je u procesualnom prvenstvu "mudrosti' nad "savjetovanjem" i "raspravom".

[81] Budući da je poredak ajeta i sura *tevkifi*, prema Božijoj naredbi (Handžić, 1972; citirano kod Halilović, 2015, str. 398-399), El-Alvani (2018, str. 49) iznosi korektnu misao o *planskom rasporedu kur'anskih ajeta*.

[82] Handžić (1972; citirano kod Halilović, 2015, str. 378) ističe da su manje ili veće cjeline kur'anskog teksta objavljivane sukcesivno, prema potrebi, što, onda, podrazumijeva prisustvo plana i organizacije u činu objave.

3.2 Odgojna transmisija

U nastavku kazivanja o Lukmanu, a.s., Uzvišeni Allah kaže: **"Kad Lukmān reče sinu svome, savjetujući ga: 'O sinko moj, ne smatraj druge Allahu ravnim, mnogoboštvo je, zaista, velika nepravda.'"** (Lukmān, 13). Ovaj ajet, u konceptualnom smislu, reflektira proces transmisije odgojnih sadržaja. Imajući u vidu ishod kodiranja, taj kur'anski stavak moguće je podijeliti na metodičko-odnosni i sadržajni aspekt odgojne transmisije. Naime, prvi dio ajeta indicira metodičko-odnosnu dimenziju (govor, Lukman, sin, savjet, komunikacija), a drugi dio upućuje na sadržajnu dimenziju odgojne transmisije (mnogoboštvo, nepravda)[83]. Usljed višestrukosti sadržanih fenomena, ovaj ajet nudi obilje interpretacijskih mogućnosti sa stanovišta religijske pedagogije. Međutim, zbog limitiranog prostora, autor će se ograničiti na sljedeće značajke: savjetovanje kao metodički pristup, odgojnu komunikaciju i odgojni sadržaj. Eš-Šaravi (1992, str. 11636) savjetovanje (*vāz*) definira kao podsjećanje na nešto što je od ranije poznato iz bojazni od njegovog zaboravljanja; ne radi se, dakle, o bilo kakvoj novoj informaciji; odatle dolazi razlika između *alima* koji podučava i *vaiza* koji savjetuje. El-Džezairi (2006, str. 1176), pak, veli da savjet (*vāz*) uključuje naredbu i zabranu posredstvom stimulacije na dobro i destimulacije na zlo. El-Asfehani (2023, str. 600) smatra da izraz *ve'aze* ima značenje upozorenja sa zastraživanjem, ali navodi i mišljenje El-Halila da je vāz podsjećanje ili opomena na određeno dobro koristeći ono što raznježuje srca. Upravo potonjem stavu o značenju izraza *ve'aze*, koji cilja srčanu suptilnost, treba pridati najveću važnost. To zbog toga što je krajnja svrha savjetovanja oblikovanje ili promjena nekog uvjerenja, u ovom slučaju radi se o centralnom uvjerenju o Uzvišenom Stvoritelju. Za svrhu formacije ili promjene uvjerenja savjetovanje je jedini metodički relevantan pristup. Naime, srce je stvoreno kao lokacija u kojoj prebiva uvjerenje (*iman*) i, kao takvo, slobodno je od bilo kakve optruzivnosti[84]. Stoga, prisila s

[83] Neimarlija (2013b) je uradio detaljan prikaz i pojašnjenje navedenih dimenzija predmetnog ajeta.

[84] Autentičan primjer za navedenu tvrdnju je slučaj Ammara ibn Jasira, r.a. Bio je mučen da bi promijenio svoje uvjerenje. Mekanski idolopoklonici bili su u stanju njegovo tijelo i jezik prisiliti, ali je srce ostalo zona slobode.

namjerom direkcije uvjerenja je besplodan, a time i bespredmetan čin. Takav pokušaj za posljedicu može imati samo otpor, potencijalno do nivoa inata. Zbog toga, ne bi trebalo propustiti da se primijeti upotreba umanjenice *bunejje* koja sugerira ambijentalnu dimenziju procesa savjetovanja, budući da je blagost adekvatna podloga za uspostavljanje okruženja koje će rezultirati uspješnom odgojnom interakcijom. U tome se, najvjerovatnije, krije i razlog preferencijalnog situiranja komunikacijske invokacije (*jā bunejje*), kojom Lukman otvara savjetovanje[85]. "Mudri Lukman obraća se sinu koristeći hipokoristik *sinčiću moj* kao komunikacijsko sredstvo koje odražava nježnost. Njegove riječi razumijevamo kao hipokoristik, a ne kao pejorativ, jer ovaj deminutivni konstrukt dolazi u značenju izražavanja bliskosti, a ne kao izraz potcjenjivanja. *Ja bunejje*, ustvari, simbolizira familijarnu prisnost, koja se, između ostalog, postiže i proklamativnom potvrdom takvih veza." (Neimarlija, 2013a, str. 15). U tako brižnoj atmosferi veće su šanse da aplikacija odgojnih sadržaja tokom odgojnog procesa bude efektivna. Drugačije kazano, odgovarajuća afektivnost je preduvjet efektivnosti. A odgojni sadržaji se plasiraju u skladu sa prioritetima. Bilo koja vrsta opće mentalne tendencije kao izraza svjetonazorske orijentacije (teizam, ateizam, agnosticizam), usmjerava svaki pojedinačni stav bilo kojeg čovjeka. Zbog toga Lukman na prvom mjestu nastoji utvrditi tevhid kod sina, jer riječi *lā tušrik billāh* su vrhunac vjerovanja. Ovaj iskaz, potvrđen u srcu čovjeka, ima snagu da utiče i oblikuje niže mentalne i bihevioralne instance i, na taj način, dugoročno formira karakter pojedinca. Razlog za zabranu idolopoklonstva (*širk*), prema El-Džezairiju (2006, str. 1176), leži u samom fenomenu mnogoboštva, a riječ je o nepravdi (*zulum*)[86]. Pošto je *ibadet* pravo Stvoritelja kod Njegovih robova, pridavanje tog prava nekom drugom mimo Uzvišenog Allaha je izraz najvećeg stepena zuluma. Ovaj ajet objašnjava neminovnost kauzalnosti između mnogoboštva i nepravde. Budući da je u širku sadržan zulum,

[85] Ovdje treba imati na umu ranije navedenu postavku o prvenstvu riječi u ajetu (Et-Turki, 2022, str. 140-141).

[86] El-Džezairi (2006, str. 1176) *zulum* određuje kao postavljanje stvari na mjesto koje im ne pripada. Po ovom pitanju, na istom stanovištu je i Eš-Šaravi (1992, str. 11637), kao i ranije citirani Al-Attas (2003, str. 126).

ustanovljavanjem mnogoboštva kao temeljne orijentacije pojedinca i zajednice, nered (*fesād*) se javlja kao neizbježan ovosvjetski ishod. Jedini izlaz iz ovakve situacije je povratak izvornom, fitretskom stanju, tj. tevhidu. Iako su metoda i sadržaj suštinski neodvojivi[87], analiza ovog ajeta ishodi stavom da odgoj za metodički utemeljeno djelovanje ustanovljava potrebu naglaska na vrijednost obuke za načinom (metodom) prijenosa odgojnih sadržaja samim time što mu je dato sintaksičko prvenstvo. Izlaganje odgojnih sadržaja bez prethodne metodičke osposobljenosti može biti izrazito kontaproduktivno.

3.3 Društveni ambijent

U nastavku sure Uzvišeni Allah u Lukmanove savjete ucjepljuje insert koji otvara socioambijentalnu perspektivu odgojnih aktivnosti. Radi se, naime, o dva ajeta koji tretiraju osnovnu socijalnu strukturu – porodicu. U prvom ajetu Uzvišeni Allah kaže: **"Mi smo naredili čovjeku da bude poslušan roditeljima svojim. Majka ga nosi, a njeno zdravlje trpi, i odbija ga u toku dvije godine. Budi zahvalan Meni i roditeljima svojim, Meni će se svi vratiti."** (Lukmān, 14). Ovaj umetak implicira egzistencijalnu neminovnost i psihosocijalni značaj porodičnog okruženja kao temeljnog društvenog ambijenta u odgojno/obrazovnom hodu odgajanika. Orijentiranost jednog čovjeka na drugog, kao srž socijalne koegzistencije, duboko je ukorijenjena u ljudsko biće. Sama etimologija riječi *insān* najbolje ilustrira ovu općeljudsku sklonost. Naime, "insan je društveno biće, tj. biće koje je upućeno na druge insane (ljude) i koje ne može živjeti samo." (Halilović, 2012, str. 18). Upravo zbog toga naprijed je rečeno da čovjeku imanentna socijabilnost ima karakter egzistencijalne neizbježnosti. S druge strane, porodica kao mikrodruštvena zajednica je startno okruženje koje najneposrednije diktira uvjete personalne formacije pojedinca. Gledano sa stanovišta razvojnih potreba pojedinca, porodica je "primarna socijalna sredina koja je trajni izvor emocionalne, socijalne i ekonomske sigurnosti na čemu se temelji njegov pravilan

[87] Detaljno obrazloženje nerazdruživosti nastavnog metoda i nastavnog sadržaja dao je Slatina (1998, str. 30-33).

psihosocijalni razvoj." (Adilović, 2024, str. 111). Kao najznačajniji agens socijalizacije[88], porodica je društveno jezgro u kojem dijete uči osnove međuljudskih relacija zarad uspješne socijalizacije. Stoga, porodica predstavlja aktivno mjesto susreta individualnih i kolektivnih zahtjeva, gdje se, kroz odgovarajuće inpute, uravnotežuje individualna sloboda i društvena odgovornost. Sve prethodno rečeno ostvaruje se u poticajnom i uravnoteženom porodičnom ambijentu, a ilustracija takvih porodičnih odnosa data je u predmetnom ajetu kroz konceptualni niz poslušnost – blagodat – zahvalnost. Neophodno je, naime, da na svakoj blagodati čovjek bude zahvalan, što se, u ovom slučaju, reflektira u poslušnosti djeteta roditeljima. Razlog za poslušnost roditeljima slijedi odmah nakon naredbe, a odnosi se na riječi *majka ga nosi, a njeno zdravlje trpi, i odbija ga u toku dvije godine*. Majčin trud do vremena prestanka dojenja istaknut je jer za dijete, prema Eš-Šaraviju (1992, str. 11641), nije očigledan kao očev; dijete dok odrasta očevidac je očevog doprinosa porodici, ali nije bilo u poziciji da se uvjeri u tegobe nošenja, porođaja i dojenja, pa se, stoga, podsjeća na taj period i ulogu majke u svemu. Ostavljajući u ovom trenutku po strani danas znanstveno dokazane biofiziološke benefite dojenja za majku i dijete, ovdje je tematski značajnije iznijeti psihosocijalne koristi. Rot (2003, str. 123), naprimjer, referirajući se na istraživanja još iz prošlog stoljeća, iznosi sljedeće: "Ukazuje se na to da je za razvitak ličnosti, za efekat socijalizacije, važno da li se dete doji ili ne i koliko dugo vremena se doji. Niz autora ukazuje na to da će dete biti utoliko tolerantnije u svojim odnosima, da će ono i kao ličnost pokazivati utoliko više poverenja prema drugim ljudima ukoliko je duže dojeno." I novija istraživanja potcrtavaju iste zaključke. Skorašnje veliko istraživanje u Škotskoj (Adams i saradnici, 2023) pokazalo je da su djeca koja su isključivo dojena u poređenju sa djecom koja su konzumirala vještačko mlijeko imala manje komunikacijskih problema, socio-emocionalnih poteškoća, senzorne degeneracije i tjelesno-motoričkih poteškoća. Vjerovatno da bi ranije zvučalo, u najmanju ruku, čudno, ali sada, na bazi

[88] "Agensi (porodica, vrtić, škola, vršnjaci, religija, društvene organizacije i sredstva masovne komunikacije) su društveni činioci koji predstavljaju zastupnike društva i kulture i neposredno utiču na proces socijalizacije." (Lalović i Trebješanin, 2011, str. 31).

znanstvenih istraživanja, može se konstatirati da dojenje ima krucijalan značaj za pravilan psihosocijalni razvoj djeteta. Ovdje je, međutim, dojenje moguće, u simboličkom smislu, shvatiti i kao egzemplarnu referencu za najveći stepen prisnosti (ar. *uns*), prijeko potrebnog ishoda pravilnog emocionalnog razvoja za svrhu kasnije uspješne socijalizacije. "Upravo suštinsko za mentalno zdravlje djeteta jeste zadovoljavanje njegovih potreba za toplinom i intimnošću kroz kontinuirane odnose sa majkom (ili stalnom zamjenicom za majku) u kojima oboje doživljavaju satisfakciju i zadovoljstvo." (Bowlby, 1954; citirano kod Pašalić-Kreso, 2000, str. 31). Prema tome, dojenje je, danas se pouzdano zna, i psihosocijalni čin u kojem je sadržana korist za obje "strane". Osim toga, u navedenom ajetu u dječijoj blagodati (dojenja) sadržana je tjelesna žrtva majke. Ahtar (2016, str. 183) smatra da podnošenje stvarnih teškoća (naprimjer, fizičkih, finansijskih) tokom odgajanja djece, kada je utemeljeno u ljubavi, blisko je ideji žrtvovanja[89]. Općenito, odgojni autoriteti, roditelji i učitelji, žrtvuju puno toga (vrijeme, novac, komfor, vlastito tijelo). Zbog toga, osobe koje uživaju plodove njihovog žrtvovanja trebalo bi da iskazuju zahvalnost[90], makar se to od njih i ne tražilo, da bi uspostavljene socijalne relacije poprimile obol trajnosti. Višestruka istraživanja pokazala su pozitivnu spregu između izražavanja zahvalnosti i psihološkog blagostanja djece i mladih. Isić-Imamović (2024, str. 94) tvrdi da "izražavanje zahvalnosti razvija kod djece i mladih psihološko blagostanje ili ugodno mentalno stanje koje se na kognitivnom planu manifestira kroz izražavanje općeg zadovoljstva životom, zatim kroz optimističnost i ispunjenost nadom uz očekivanje pozitivnih ishoda u životu i zadovoljstvo školom, na emocionalnom planu kroz doživljavanje prijatnih osjećanja, te i na socijalnom planu kroz spremnost na opraštanje i pomaganje drugima te integraciju.". Sadržaj citiranog ajeta nudi dva međusobno povezana koncepta i oslonjena na fenomen blagodati, a bitna za odgoj iz religijskopedagoške perspektive – zahvalnost i poslušnost. Prvo, budući da je zahvalnost generator psihološkog

[89] "Ljubav prema svojoj deci možda neće zahtevati otvorena i velika žrtvovanja, ali mala količina predavanja sebe njen je sastavni deo." (Ahtar, 2016, str. 183).

[90] Prema Ahtaru (2016, str. 95) "zahvalnost se odnosi na osećaj blagodarnosti prema objektu koji zadovoljava potrebu".

blagostanja i snažan sociokohezivni faktor, neophodno je da se putem aktivnosti odgojnih autoriteta izražavanje zahvalnosti "nametne" kao transgeneracijski princip koji će osnaživati socijalne veze. Drugo, u vremenu opće krize autoriteta, čini se obaveznim aktuelizirati religijskopedagošku perspektivu odgojnog autoriteta[91] s ciljem razvoja svijesti odgajanika o neophodnosti posluha autoritetu. Stvoreni svijet je, općenito, hijerarhijski uređen, pa je bezrazložni otpor autoritetu čin neuvažavanja funkcionalne realnosti, koji za posljedicu ima narušavanje teleologije stvorenog poretka.

3.4 Socijalni pritisak

Poslušnost oporučena u prethodnom ajetu, ipak, nije bezrezervna, što znači da ima određena ograničenja. Mjera iskazivanja dječije poslušnosti i zahvalnosti prema roditeljima nije određena isključivo njihovim biološkim relacijama, već je uvjetovana i kvalitetom roditeljskog duhovnog uticaja. Tako, poslušnost odgajanika ne podrazumijeva nekritičko prihvatanje ideja, makar to dolazilo i od roditelja. Takva postavka sadržana je u riječima Uzvišenog Allaha: **''A ako te budu nagovarali da drugog Meni ravnim smatraš, onoga o kome ništa ne znaš, ti ih ne slušaj i prema njima se, na ovom svijetu, velikodušno ponašaj, a slijedi put onoga koji se iskreno Meni obraća; Meni ćete se poslije vratiti i Ja ću vas o onome što ste radili obavijestiti.''** (Lukmān, 15). Čovjek je stvorenje, općenito, osjetljivo na ambijentalne uticaje. Tome u prilog govori ranije spomenuto etimološko određenje ključnog kur'anskog izraza za pojam čovjeka (*insān*), koji "znači da je čovjek podložan utjecaju okoline, dakle na njega utječu ljudi, sredina, kao i životne okolnosti, a i on može utjecati na druge." (Halilović, 2012, str. 18). O utjecaju sredine na čovjeka Muhammed, s.a.v.s., rekao je sljedeće: "Čovjek je na vjeri svoga prijatelja (druga), pa neka gleda svaki od vas s kime druguje." (Arif, 2000, str. 133). Ovaj socioambijentalni insert u govor mudrog Lukmana upućuje na značaj porodičnog okruženja u odgoju, kao prvog i najutjecajnijeg

[91] Referentno pojašnjenje koncepta religijskopedagoškog odgojnog autoriteta dato je u tekstu "Kur'anska perspektiva (dis)pozicijskog karaktera odgajateljevog autoriteta" (Neimarlija, 2015).

agensa socijalizacije[92] odgajanika. Prihvatajući roditeljski autoritet, u porodici se (nekada i nesvjesno) usvajaju pojedini stavovi kao apriori utisci o svijetu. Takve prve impresije[93] kasnije je izrazito teško korigirati, posebno kada su nastali kao instrukcija tako snažnih autoriteta poput roditelja. Sama pripadnost porodici, kao najmanjoj društvenoj grupi, podrazumijeva i mogućnost izlaganja socijalnom pritisku[94], koji za posljedicu može imati konformizam[95]. I Eš-Šaravi (1992, str. 11646-11647) i El-Džezairi (2006, str. 1177) kao povod objave ovog ajeta navode slučaj poznatog ashaba S'ad ibn ebi Vekasa, r.a., čija majka je samožrtvovanjem htjela, praktično, iznuditi sinovljevo odustajanje od islama. Bez obzira na okolnosti roditeljskog pritiska, kakvom je bio izložen i S'ad, r.a., vjernicima se nalaže ustrajnost na pravom putu (*ve-t-teb'i sebīle men enābe ilejje*) i, istovremeno, dobročinstvo prema takvim roditeljima (*ve sāhibhumā fi-d-dunjā m'arūfen*). Bitno je primijetiti da tako izbalansiran pristup u primarnim socijalnim vezama počiva na suprotstavljanju

[92]Ističući socijalizacijski primat porodice Rot (2003, str. 122) kaže: "U stručnoj literaturi najveća se važnost u procesu socijalizacije redovno pridaje porodici. Ona se po pravilu i najdetaljnije prikazuje među agensima socijalizacije. Shvatanje skoro svih autora je da su uslovi porodičnog života, i to posebno u prvim godinama detinjstva, odlučujući za formiranje ličnosti.".

[93] Pennington (2001, str. 145-147) i Havelka (2008, str. 237-238) pružaju detaljna pojašnjenja o učincima i razlozima trajnosti i otpornosti na promjenu prvih dojmova.

[94] "Socijalni pritisak, kao mehanizam psihosocijalne interakcije, najlakše je shvatiti kao poseban elemenat emocionalne klime koja vlada u određenoj grupi ili socijalnoj zajednici, a dovodi do toga da pojedinci ili članovi grupe doživljavaju neprijatnosti i osjećaju opasnost, ako se ne pridržavaju, ili ne pokoravaju, usvojenim normama i pravilima grupe ili zajednice." (Krneta, 2006, str. 36). Socijalni pritisak, prema Slatini (1998, str. 52-53) realizira se sredstvima uvjeravanja (molba, savjet ili preporuka) i sredstvima predupređivanja ili prisile (obećanje, nagrada, prijetnja ili kazna).

[95] Prema Kiesler i Kiesler (1969; citirano kod Aronson, Wilson i Akert, 2005, str. 253) konformizam je promjena ponašanja zbog stvarnog ili zamišljenog utjecaja drugih ljudi. "Postoji sklonost da se ponašanje u skladu sa grupnim normama prihvata čak i onda kad postoji lično uverenje da bi trebalo drugačije da se postupi. O toj sklonosti da se prihvate stavovi i načini postupanja većine, govorimo kao o konformiranju ili konformizmu." (Rot, 2010, str. 384). Bognar (1999, str. 197) smatra da je konformizam "prihvaćanje nekih stavova i ideja ne iz vlastitih uvjerenja nego zbog oportunizma, straha ili vlastite koristi.".

znanstveno neutemeljenoj ideji (*mā lejse leke bihī 'ilmun*), tj. rezistentnosti *taklīdu* (slijepom oponašanju). To je otpor prvom i najsnažnijem, od Uzvišenog Allaha nametnutom autoritetu, koji situacijski neargumentirano djeluje. Budući da, također, dolazi s najviše instance, ovo situacijsko ograničavanje identifikacije[96] sa autoritetom je u funkciji razvoja kritičkog mišljenja i slobode govora. Stoga, sadržaj ovog ajeta snažan je poticaj u implementaciji odgoja za *istikāmet* (ustrajnost) i dosljednost centralnoj ideji islama – ideji monoteizma (*tevhid*). Ovaj odgojni cilj je, zapravo, nužan i sam po sebi se nameće zbog teleološke kvalifikacije stvaranja svijeta i fundamentalnih egzistencija kategorija - smrti i života. Naime, ljudsko bivstvovanje na dunjaluku u totalu se poima kao kušnja (El-Mulk, 2). Svaki životni trenutak je potencijalni izazov za koji čovjek snosi eshatološku odgovornost pa je, stoga, ustrajnost stalna životna potreba koja se, između ostalog prepoznaje i u frekventnosti učenja uvodnog kur'anskog poglavlja (El-Fātiha, 5). A upravo odgovornost je centralni koncept sljedećeg ajeta sure Lukmān.

3.5 Odgovornost

Kur'anski pasaž o savjetima mudrog Lukmana (Lukmān, 13-19) donosi ajet koji afirmira princip odgovornosti odmah nakon upute u vezi aktivne konceptualizacije svjetonazora i ilustracije porodičnih odnosa. O tome Uzvišeni Allah veli: **"'O sinko moj, dobro ili zlo, teško koliko zrno gorušice, bilo u stijeni ili na nebesima ili u zemlji, Allah će na vidjelo iznijeti, jer Allah zna najskrivenije stvari, On je sveznajući."** (Lukmān, 16). Nakon pojašnjenja Allahovog, dž.š., prava kod ljudi (*ibadet* utemeljen u *tevhidu*) i prava roditelja (dobročinstvo prema njima), Lukman upoznaje svog sina sa svojstvom sveznanja kojim se odlikuje Uzvišeni Stvoritelj (Eš-Šaravi, 1992, str. 11651-11652; El-Džezairi, 2006, str. 1178). "U islamskom konceptu odgoja, izgradnja svijesti odgajanika o Allahovoj moći, Njegovoj sveprisutnosti i sveznanju zauzima izuzetno važno mjesto, jer onaj ko bude imao svijest o tome vodit će računa o svom ponašanju.

[96] "Identifikacija je proces oblikovanja sebe prema drugom pojedincu ili grupi. (...) Ona je spajanje ili slivanje sopstvenih ciljeva i vrijednosti sa drugim." (Slatina, 1998, str. 51-52).

Mudri Lukman želi u slučaju svog sina upravo to da postigne (...)" (Halilović, 2024, str. 143). Spoznaja ovih sifata u direktnoj je vezi s pitanjem polaganja računa na Sudnjem danu za svaki oblik ponašanja. U skladu sa osnovama kur'anske antropologije (Halilović, 2012, str. 100), čovjek je biće koje će odgovarati za svoja djela (*el-insānu mahlūk mes'ūl*), što inicira uvođenje principa odgovornosti u odgojno/obrazovne aktivnosti. U tom smislu, bitno je primijetiti da ovaj ajet dolazi prije Lukmanovih uputa sinu vezano za prosocijalnu angažiranost (Lukmān, 17), a poslije tretiranja interporodične dinamike (Lukmān, 14-15). Uzevši uobzir značaj tekstualne sukcesivnosti ajeta, ali i njoj paralelnu formativnu sljedstvenost[97], iz datog poretka može se razumjeti da je ultimativna obaveza roditelja spram svoje djece odgojiti odgovornu osobu i kao takvu pripremiti je za ulazak u svijest odraslih. Shodno tome, može se zaključiti da bi cilj roditeljskih odgojnih nastojanja trebalo da bude formacija odgovorne ličnosti koja će kao takva proaktivno djelovati na planu promocije dobra u zajednici i biti njen korektivni faktor kada to situacija zahtijeva. A to se može realizirati samo ako se pri djetetu razvija svijest o odgovornosti kao preduvjetu neophodnom za bilo kakvu uspješnu akciju, posmatrano i sa dunjalučkog i sa ahiretskog stanovišta. Odatle, odgoj za razvoj svijesti o individualnoj odgovornosti i društveno-odgovornom funkcioniranju[98] najznačajnija je religijskopedagoška implikacija ovog dijela Lukmanovih savjeta. Odgovornost je prijekopotrebna crta ličnosti kao odgojni ishod. A tako formirana ličnost kadra je upriličiti ono što slijedi u nastavku navedenog kur'anskog isječka: uspostavljanje adekvatne relacije prema Stvoritelju putem namaza i

[97] Sintagmu *formativna sljedstvenost* potrebno je razumjeti u perspektivi razvojne psihologije. Radi se o razvojnim periodima unutar cjeline čovjekovog psihofizičkog razvoja.

[98] Budući da ljudi ne djeluju izolirano nego su članovi društvenog sistema i, stoga, su u određenim relacijama sa drugima članovima zajednice, svaka pojedinačna uloga je i dijelom društvena. Štaviše, preuzimanjem konkretnih društvenih položaja pojedinac se direktno nalazi u poziciji koja podrazumijeva određenu društvenu ulogu. Dovodeći u vezu društveni položaj i društvenu ulogu, Rot (2003, str. 158) pojašnjava da "pojam uloge označava ponašanje vezano uz određeni položaj, označava ponašanje koje članovi društva očekuju od onih koji imaju određeni položaj. Obično se uloga i definiše kao očekivano ponašanje u određenoj kulturi od pojedinca koji ima određeni položaj.".

prosocijalni kurs društvenog aktivizma čija istaknuta osobenost jeste adekvatna (ne)verbalna komunikacija (Lukmān, 17-19). Tada odgovornost figurira kao spojnica između funkcionalnog roditeljskog ostvarenja u području odgojnih aktivnosti i funkcionalnog samoostvarenja djeteta u zajednici.

3.6 Prosocijalni aktivizam

Čovjek kao društveno biće preuzeo je emanet (El-Ahzāb, 72) i tim činom zadužen je od Stvoritelja da kao halifa izgrađuje svijet u kojem obitava. Društvena aktivnost, shvaćena kao ljudska imanencija i, time, potreba, čovjekova je bitna odlika i funkcionalna neminovnost. Kur'an časni, posredstvom Lukmanovih savjeta sinu, instruira ljude na kojim principima utemeljiti društveni aktivizam: **"O sinko moj, obavljaj molitvu i traži da se čine dobra djela, a odvraćaj od hrđavih i strpljivo podnosi ono što te zadesi – dužnost je tako postupiti."** (Lukmān, 17). Nalog društveno konstruktivnog djelovanja, predstavljen kroz princip naređivanja dobra i odvraćanja od zla, spomenut je odmah nakon namaza u ovom ajetu. Imajući u vidu značaj tekstualnog prvenstva u poimanju pravila kur'anske lingvistike, takav redoslijed sugerira da je neophodno posredstvom namaza uspostaviti pravilnu vezu i permanentni kontakt sa Stvoriteljem prije nego što se osoba upusti u prosocijalno djelovanje. Uzevši uobzir duhovni potencijal koji nosi sa sobom, obavljanje namaza se može poimati i kao okrepljujući faktor spram iskušenja koja nastupe prilikom realizacije misije naređivanja dobra i odvraćanja od zla[99]. Na tom tragu moguće je i razumjeti poruku ajeta: "Pomozite sebi strpljenjem i molitvom, a to je, zaista, teško, osim poslušnima." (El-Bekare, 45). Etimologija arapske riječi *sabr* upućuje na

[99] Budući da je reformatorska misija Poslanika, s.a.v.s., temeljena na provođenju principa naređivanja dobra i odvraćanja od zla, Qal'ahdži (2006, str. 141) pojašnjava da je njemu, u odnosu na druge vjernike, bila potrebna, u kvalitativnom smislu, viša duhovna razina, pa su mu propisani kao obavezni inače dobrovoljni ibadeti. Ako tako vrijedi za Muhammeda, s.a.v.s., onda i za ostale aktiviste promocije dobra i neutralizacije zla vrijedi, sigurno, isto, ako ne i više. U tom smislu, namaz se može posmatrati kao prototip ibadeta, čija suštinska funkcija jeste okrepljenje kroz ostvarivanje veze sa Stvoriteljem. Poslanik, s.a.v.s, s tim u vezi, rekao je: "Bilale, prouči ikamet za namaz, i njime nas urahati." (Ebu Davud, 2012/VII, str. 215).

sprječavanje ili zadržavanje. Prema tome, kada je u pitanju naređivanje dobra i odvraćanje od zla najadekvatnija definicija sabura bila bi da je to duhovna snaga vjernika koja mu omogućuje postojanost u izvršenju zadatog, dosljednost pri izbjegavanju beskorisnog i smirenost u stanju komunikacijske disfunkcionalnosti. Interpersonalna komunikacija je puna nepredvidivih, ponekad mučnih situacija, pri čemu vjernik mora biti u stanju stanovite duhovne kondicije te iskazati pribranost i staloženost, kako bi (re)akcija bila korektna. Mnogolikost izvora i vrsta iskušenja pojačava zahtjev za strpljivošću. Slučaj Musaa i Hidra, a.s, (El-Kehf, 65-82) upečatljivo opisuje teškoću ovladavanja ovom osobinom. Bitnim se čini naglasiti i da dunjaluk i sve što postoji na njemu, pa tako i međuljudski odnosi, nikada nisu u stanju mirovanja. Svijet je u stalnom kretanju, bilo pozitivno ili negativno orijentiranom. Tako shvaćeni odnosi nalažu kontinuirano ulaganje napora na etabliranju dobra i suzbijanju zla do Sudnjeg dana. Pretpostavljajući izostanak promocije dobra, za očekivati je prevlast djelovanja onih koji prakticiraju zlo. Opravdanost navedene pretpostavke argumentira se govorom Poslanika, s.a.v.s.: "Kad je grijeh učinjen tajno, ne škodi nikome osim počiniocu tog grijeha, a kad se javno učini, i ne učini se ništa na sprečavanju tog grijeha, onda to škodi cijelom društvu." (Arif, 2000, str. 34). Stepen štete usljed novonastale situacije vjerovatno je obrnuto proporcionalan obimu preduzetih mjera prevencije. Što je više primjene principa naređivanja dobra i odvraćanja od zla, to je manji stepen prisustva štete. Uvažavajući kur'anski poredak *namaz - prosocijalno djelovanje - sabur*, prisutan u tretiranom ajetu, prigodno je ovaj tematski odjeljak zaključiti mišlju da je uspješna realizacija principa naređivanja dobra i odvraćanja od zla zaogrnuta u ruho namaza i strpljivosti. Pošto je taj princip istaknuta osobina ličnosti vjernika i vjernica (Āli 'Imrān, 104; Āli 'Imrān, 110; El-E'arāf, 157; Et-Tevbe, 71; Et-Tevbe, 112; El-Hadždž, 41), onda je odgoj u funkciji pripreme djece i mladih za priskrbljivanje te osobine zahtjev na nivou imperativa, kako bi se omladina u potpunosti ostvarila kao vjernička populacija[100]. Ovaj odgoj,

[100] Ova misao utemeljena je u riječima Al-Qaradawija (2020/II, str. 441), koji u vezi upotpunjenja ličnosti muslimana kaže: "Naime, nije dovoljno da musliman bude sam po sebi dobar. On treba popravljati i druge, svoje društvo i narod, te

imajući u vidu sve izazove i otpore kroz koje su prolazili i Allahovi, dž.š., odabranici – vjerovjesnici, uključuje smjernice za pojačan ibadet i razvoj osobine strpljivosti.

3.7 Neverbalna komunikacija

U prethodnom ajetu iznesen je princip verbalne koegzistencije pojedinca sa drugim članovima zajednice – naređivanje dobra i odvraćanje od zla. Međutim, za uspješnu prezentaciju sadržaja navedenog principa itekako je bitan neverbalni aspekt. Komunikološka istraživanja (Millar, 2008) donijela su spoznaju o (ne)verbalnoj strukturi međuljudske komunikacije; verbalni aspekt predstavlja samo 7% ljudske komunikacije, a ostatak od 93% odnosi se na neverbalne sadržaje (govor tijela[101], odjeća, distanca, boja glasa, ton, mikroekspresije na licu, i dr.)[102]. Imajući to u vidu, postaje jasan značaj Allahovog, dž.š., upozorenja: **"I, iz oholosti, ne okreći od ljudi lice svoje i ne idi zemljom nadmeno, jer Allah ne voli ni gordog ni hvalisavog."** (Lukmān, 18). El-Džezairi (2006, str. 1178) za termin *tusa'iir* nalazi paralelu u riječi *el-mejlu*. Eš-Šaravi (1992, str. 11671), pak, koristeći istu etimološku paralelu (*jemīlu*) pojašnjava da se ishodište termina *tusa'iir* vezuje za bolest vrata kojoj su bile izložene deve (torticollis). Za razliku od životinje, čija bolest uzrok nalazi u fizičkoj disharmoniji, referentni glagol sugerira slične manifestacije u ljudskom ponašanju, čije se izvorište nalazi u

cijelo čovječanstvo. To se postiže ustanovom naređivanja dobra i odvraćanja od zla.".

[101] Govor tijela je specifičan aspekt neverbalne komunikacije koji obuhvata znakove dodira, orijentacije tijela, držanja tijela, gestikulacije i kimanja glavom (Pennington, 2001, str. 223). Upravo 18. ajet sure Lukmān tretira orijentaciju i držanje tijela kao izraz neverbalne komunikacije.

[102] S tim u vezi Rijavec i Miljković (2002, str. 3) donose sljedeće podatke: "Istraživanja pokazuju da se samo mali dio značenja onoga što smo rekli drugoj osobi prenosi riječima. Taj postotak se kreće od 35% do samo 7%.". Do identičnih podataka došla je i Bratanić (1993, str. 92): "S. L. Tubbs i S. Moss (1977) navode podatak da u komunikaciji licem u lice neverbalni znakovi sadrže 65% cjelokupnog socijalnog značenja, dok verbalni podražaji sadrže samo 35%." Ova razlika u procentima verbalne komunikacije (od 35% do 7%) u navedenim izvorima nastala je zato što neki istraživači paraverbalne znakove podvode pod pojam verbalne komunikacije.

duhovno osiromašenoj konfiguraciji konkretne osobe. Naime, kraj ajeta ukazuje na vezu između unutarnjeg stanja (mentalne pozicije) i vanjskog držanja (bihevioralne pozicije). Iz tog slijedi da zabrana istaknute tjelesne manifestacije podrazumijeva i (nespomenutu) zabranu razvoja spomenutih duhovnih stanja koja vode takvim ponašajnim formama[103]. Izraz *muhtālun* upotrijebljen kao lingvistički marker predmetnog duhovnog stanja, prema Muftiću (2017, str. 481) obuhvata sljedeća značenja: ohol, uobražen, gord. U određenom broju ajeta naređivanje dobra i odvraćanje od zla spominje se zajedno s vjerovanjem kao istaknuta osobenost posebno odlikovane skupine muslimana[104]. Stoga, naređivanje dobra i odvraćanje od zla i iman, s jedne, i oholost i uobraženost, s druge strane, ne idu zajedno. Vjerovanje (*iman*) i oholost (*kibur*) su suprotstavljeni sadržaji srca; kad se pojavi jedno, nestaje drugo. Oholost i njena vanjska forma u vidu okretanja lica od ljudi ne smije biti dio imidža protagoniste navedenog prosocijalnog principa. Govor tijela je neverbalna ambalaža odgojnih sadržaja na koju ljudi u velikoj mjeri obraćaju pažnju. "Na utjecajnoj razini neverbalne su poruke snažno sredstvo priopćavanja, kao i utjecaja naših poruka, potiču ili koče komunikacijski "feedback" i dijalog. (...) Neverbalne poruke mogu jačati, ali i slabiti pa i poništiti izgovorenu riječ." (Brajša, 1993, str. 22). Dakle, prateće neverbalne forme i njihov paraverbalni aspekt su, između ostalog, u funkciji atrakcije ili distrakcije auditorija. Savremena znanost je detaljno istražila područje neverbalne komunikacije i njenu povezanost sa unutarnjim stanjima čovjeka. Kur'an časni ovdje implicitno pojašnjava unutarnje porijeklo neverbalnih manifestacija. Budući da se, u ovdje interpretiranom ajetu, radi o duhovnim nedostacima čije ishodište jeste ljudsko srce, to znači da je neophodno istrajavati na duhovnom odgoju, tj. odgoju srca. Stoga, jasno je da odgoj za neverbalnu komunikaciju uključuje odgoj srca, kao rodnog mjesta

[103] Upozoravajući na pogubne posljedice samoljublja i nadmenosti, Poslanik, s.a.v.s., ispričao je ashabima sljedeće kazivanje: "Dok je čovjek uznosito hodao u odijelu, sam mu se diveći i usto počešljane i namazane bujne kose, Allah učini da on u zemlju propadne i tako tone sve do Sudnjega dana." (El-Buhari, 2008/IV, str. 238).

[104] Detaljnu analizu navedene osobenosti, koju Al-Qaradawi svrstava u osnovne islamske dužnosti, pogledati u djelu *Enciklopedija islamskog odgoja* (Al-Qaradawi, 2020/II, str. 441-504).

(ne)verbalnih sadržaja ljudske komunikacije. I ovdje porodica ima ključnu ulogu: "Kroz usvajanje analognih kodova u porodici uče se prve lekcije neverbalnog komuniciranja." (Alić, 2018, str. 355)[105]. Stoga, bitna poruka ovog ajeta, u domenu religijskopedagoških implikacija, jeste isticanje značaja roditeljskog odgoja djece i mladih u području razvoja zdravih, blagotvornih duhovnih stanja i njima korespodentnih neverbalnih ekspresija.

3.8 Paraverbalna komunikacija

Pored neverbalnih sadržaja, ljudski govor odlikuju i paraverbalni[106] elementi. Na njihov značaj u međuljudskoj komunikaciji Uzvišeni Allah ukazuje u sljedećem ajetu: **''U hodu budi odmjeren, a u govoru ne budi grlat; tà najneprijatniji glas je revanje magarca!''** (Lukmān, 19). Na početku tumačenja ovog ajeta Eš-Šaravi (1992, str. 11676) napominje kako je neophodno da se čovjek koristi kretanjem ili dozivanjem kako bi mogao izaći u susret obavezama, i to je razlog spominjanja hoda i glasa; pri tome, zahtjev koji je nužno ispuniti jeste umjerenost, jer sve što ima ekstreme, mora imati i sredinu, koja je pretpostavka za uspješno djelovanje. U tom smislu, El-Džezairi (2006, str. 1179) termin *el-iktisād* suprotstavlja terminu *el-isrāf*. Kur'an časni osuđuje bilo kakvo pretjerivanje, a glasovna umjerenost se zahtijeva i prilikom

[105] Koenig i Zedler (2001, str. 211) smatraju da se izrazi *digitalni* i *analogni* u komunikaciji mogu grubo prevesti kao *verbalni* i *neverbalni*. "Zapravo naša komunikacija stalno teče na dvije razine, na dva kolosijeka. Jedan je verbalan – digitalan, a drugi neverbalan – analogan. Ta dva dijela komunikacijskog procesa nemoguće je dijeliti i odvajati, jer uz verbalnu paralelno teče i neverbalna komunikacija. (...) Verbalnim – digitalnim dijelom komunikacije pretežno prenosimo sadržaje, a neverbalnim – analognim određujemo i izražavamo naš odnos prema drugome." (Bratanić, 1993, str. 89).

[106] Paraverbalne elemente govora neki istraživači nazivaju drugim imenom. "Kada osoba govori, osim na riječi, pažnju možemo obratiti i na brzinu kojom govori, na visinu tona, naglasak, na boju i na još mnogo drugih znakova. Ovi znakovi nazivaju se paralingvističkim jer se koriste za modifikaciju značenja koje riječi imaju same po sebi." (Rijavec i Miljković, 2002, str. 43). Isto mišljenje dijeli i Bratanić (1993, str. 93). Pennington (2001, str. 214) neverbalnu komunikaciju dijeli na glasovno i neglasovno ponašanja, gdje glasovno ponašanje uključuje određene aspekte govora (intonacija, visina, brzina i oklijevanje), što, zapravo, predstavlja paraverbalnu, odnosno paralingvističku komunikaciju.

učenja Kur'ana u namazu (El-Isrā', 110), upućivanja dove Stvoritelju (El-E'arāf, 55) i dozivanja Poslanika, s.a.v.s. (El-Hudžurāt, 2-3). To su izrazito bitne naznake s obzirom na višestruku slojevitost (među)ljudske komunikacije. Pored ostalog, "(...) komunikacija obuhvaća sadržajnu i relacijsku komponentu. **Komponenta sadržaja** sastoji se od onoga **što** je rečeno ili učinjeno. **Relacijska komponenta ili komponenta odnosa** obuhvaća način **kako** je to rečeno ili učinjeno." (Reardon, 1998, str. 21). Rezultati istraživanja o značaju neverbalne komunikacije, i njenom paraverbalnom nivou, zorno pokazuju zašto u prevladavajućoj mjeri ono *šta* je rečeno ostaje u sjeni onog *kako* je rečeno. Razumijevajući predmetni ajet u okvirima međuljudske interakcije, poruka je, u prvom redu, da glasnoća poruke nije ekvivalent njenog argumentacijskog kapaciteta. Naprotiv, nerijetko se nedostatak argumentacijske potentnosti pokušava kompenzirati zaglušujućom glasnoćom. Također, neprilagođen tonalitet je, uglavnom, faktor iritacije, što potencijalno vodi distrakciji auditorija. Ljudsko 'njakanje' može izazvati niz negativnih emocija kod sugovornika, koje, opet, mogu dovesti u pitanje interakcijsku svrsishodnost. Predmet ova dva ajeta sure Lukmān (18. i 19.) u prevladavajućoj mjeri upravo je neverbalna komunikacija. Također, bitno je primijetiti da se u sintaksičkom poretku potonjeg ajeta daje prednost hodu nad govorom. Hod je, u kontekstu komunikacije, govor tijela i kao takav zauzima značajno mjesto u međuljudskoj interakciji. Govor tijela pripada neverbalnoj komunikaciji, za koju su istraživanja pokazala, kako je već navedeno, da obuhvata minimalno 65% ukupne komunikacijske aktivnosti. Moguće da u tome i leži razlog kur'anskog preferiranja hoda nad govorom. Naime, prije nego što progovorimo riječima (glasom), neophodno je pravilno ovladati govorom bez riječi (glasa), budući da, u skladu sa referentnim istraživanjima, ljudi više obraćaju pažnju na naše neizgovoreno negoli na naše riječi. Stoga, naprijed navedeno orijentira i naglašava zaključak da je istrajavanje na odgoju djece i mladih za paraverbalnu komunikaciju bitan element religijskog odgoja. Pri tome, vjeroodgajatelj, u sklopu odgojnih aktivnosti, ne bi smio propustiti da uvaži metodički značaj kur'anske preferencije hoda nad govorom kao oblika (ne)verbalne komunikacije.

Sumarni prikaz ključnih koncepata do kojih se došlo analizom Lukmanovih savjeta dat je u tabeli koja slijedi.

MUDROST	"A Mi smo Lukmānu mudrost darovali: 'Budi zahvalan Allahu! Ko je zahvalan, čini to u svoju korist, a ko je nezahvalan – pa, Allah je, zaista, neovisan i hvale dostojan.'" (Lukmān, 12)
ODGOJNA TRANSMISIJA	"Kad Lukmān reče sinu svome, savjetujući ga: 'O sinko moj, ne smatraj druge Allahu ravnim, mnogoboštvo je, zaista, velika nepravda.'" (Lukmān, 13)
DRUŠTVENI AMBIJENT	"Mi smo naredili čovjeku da bude poslušan roditeljima svojim. Majka ga nosi, a njeno zdravlje trpi, i odbija ga u toku dvije godine. Budi zahvalan Meni i roditeljima svojim, Meni će se svi vratiti." (Lukmān, 14)
SOCIJALNI PRITISAK	"A ako te budu nagovarali da drugog Meni ravnim smatraš, onoga o kome ništa ne znaš, ti ih ne slušaj i prema njima se, na ovom svijetu, velikodušno ponašaj, a slijedi put onoga koji se iskreno Meni obraća; Meni ćete se poslije vratiti i Ja ću vas o onome što ste radili obavijestiti." (Lukmān, 15)
ODGOVORNOST	"'O sinko moj, dobro ili zlo, teško koliko zrno gorušice, bilo u stijeni ili na nebesima ili u zemlji, Allah će na vidjelo iznijeti, jer Allah zna najskrivenije stvari, On je sveznajući." (Lukmān, 16)
PROSOCIJALNI AKTIVIZAM	"O sinko moj, obavljaj molitvu i traži da se čine dobra djela, a odvraćaj od hrđavih i strpljivo podnosi ono što te zadesi – dužnost je tako postupiti." (Lukmān, 17)
NEVERBALNA KOMUNIKACIJA	"I, iz oholosti, ne okreći od ljudi lice svoje i ne idi zemljom nadmeno, jer Allah ne voli ni gordog ni hvalisavog." (Lukmān, 18)
PARAVERBALNA KOMUNIKACIJA	"U hodu budi odmjeren, a u govoru ne budi grlat; tā najneprijatniji glas je revanje magarca!'" (Lukmān, 19)

4. Završna riječ

Kao Knjiga koja pruža objašnjenje za sve, Kur'an časni sadrži i tekstove relevantne za razvoj religijskopedagoške misli. Naime, neki od sržnih elemenata religijski utemeljenog odgoja nalaze se u suri Lukmān. Ovo kur'ansko poglavlje uključuje niz od osam ajeta koji se mogu smatrati temeljem religijskog odgoja u obzorjima islama. Pomnim istraživanjem predmetnog kur'anskog poglavlja na površinu je izronila konceptualna matrica Lukmanovih savjeta u području odgoja. Religijskopedagoški program u perspektivi Lukmanovih savjeta sinu tretira pitanja poput odgojnog sadržaja (tevhid), odgojnih aktera (Lukman i njegov sin), odgojnog pristupa (savjet), socioodgojnog ambijenta (porodica i društvo), odgovornosti (svijest o Uzvišenom Allahu), odgojne komunikacije (verbalne i neverbalne), mudrosti i duhovnosti (namaz i sabur). Osim toga, to je program kojim se nastoji formirati prosocijalni profil ličnosti, tj. osoba koja će promociju dobra i eliminaciju zla shvatititi kao trajni zahtjev i karakteristiku imanentnu vlastitom duhu. U tom programu mudrost se prepoznaje kao organizacijska

pretpostavka odgojnog djelovanja, proces prijenosa odgojnih sadržaja uključuje savjetovanje kao odgojno relevantan pristup, ilustracija porodičnih odnosa predstavlja mikromodel (ne)poželjnog odgojnog ambijenta, odgovornost je markirana kao vrhunac odgojnih ciljeva, društvena proaktivnost generira i profilira subjektnost socijalne dinamike, a identificirani komunikacijski aspekti reflektiraju (ne)uspješan interakcijski *frontpage* u međuljudskim odnosima. Potrebno je imati u vidu da se ovim radom izvedeni i pojašnjeni koncepti pozicioniraju na mjesto osnih niti odgojnog djelovanja, a da su, zbog ograničenog prostora, neki koncepti samo "načeti" (zahvalnost, ibadeti, tevhid kao centralna vrijednost, ...). To otvara mogućnost da ovaj tekst bude dobra osnova za magistarski rad, što je, svakako, predmet znanstvenog anažmana za period koji dolazi.

5. Literatura

Adams, L. J., Pell, J. P., Mackay, D. F., Clark, D., King, A., & Fleming, M. (2023). Infant feeding method and special educational need in 191,745 Scottish schoolchildren: A national, population cohort study. *PLoS medicine*, *20*(4), e1004191. https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1004191

Adilović, M. (2024). *Uvod u socijalnu inkluziju*. Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici.

Ahtar, S. (2016). *Psihologija dobrote: hrabrost, rezilijentnost, zahvalnost, velikodušnost, praštanje i žrtvovanje.* Beograd: Clio.

Al-Attas, S.M.N. (2003). *Islam i sekularizam*. Sarajevo: Bosančica-print.

Al-Qaradawi, Y. (2020). *Enciklopedija islamskog odgoja*. *Knj.1-2*. Zenica: Islamski pedagoški fakultet: Hedef.

Alić, A. (2018). *Kulturalni modeli odgajanja: uvod u antropologiju porodice*. Sarajevo: Perfecta.

Arif, M. (2000). *Hiljadu i jedan hadis*. Bihać: Islamska pedagoška akademija.

Aronson, E., Wilson, T.D. i Akert, R.M. (2005). *Socijalna psihologija*. Zagreb: Mate.

Asad, M. (2004). *Poruka Kur'ana/prijevod i komentar Muhammed Asad*. Sarajevo: El-Kalem.

Atajić, R. (2001). *Prijevod Kur'ana sa tefsirom*. Munchen: SKD Bavaria Verlag.

Bognar, L. (1999). *Metodika odgoja*. Pedagoški fakultet Sveučilišta Josipa Jurja Štrosmajera u Osijeku.

Böhm, W. (2012). *Povijest pedagogije: od Platona do suvremenosti*. Sarajevo: Svjetlo riječi.

Brajša, P. (1993). *Pedagoška komunikologija: razgovor, problemi i konflikti u školi*. Zagreb: Školske novine.

Bratanić, M. (1993). *Mikropedagogija: interakcijsko-komunikacijski aspekt odgoja*. Zagreb: Školska knjiga.

Bušatlić, A.N. (2008). *Biserje mudrosti*. Zenica: Emanet.

Ebu Davud, S.E. (2012). *Sunen Ebu Davuda: prijevod i komentar Mahmut Karalić. Sv. 7*. Novi Pazar: El-Kelimeh: Fakultet za islamske studije.

El-Alvani, T.Dž. (2018). *Integrativno čitanje Objave i univerzuma*. Sarajevo: Centar za napredne studije.

El-Asfehani, R. (2023). *Mu'džemu Mufredati Elfazi-l-Kur'an. Et-tabi'atu-l-hamiseh*. Bejrut (Lubnan): Daru-l-kutubu-l-'ilmijjeh.

El-Buhari, M.I. (2008). *Buharijeva zbirka hadisa = Sahihu-l-Buhari. Sv. 4*. Sarajevo: Visoki saudijski komitet.

El-Džezairi, Dž.M.A.Dž. (2006). *Ejseru-t-Tefasir li Kelami-l-Alijji-l-Kebir*. Medina: Mektebetu-l-Ulumu ve-l-Hikemu.

Eš-Šaravi, M.M. (1992). *Tefsiru-š-Šaravi*. Kairo: Daru Ahbaru-l-Jevm.

Et-Turki, S.A. (2022). *Tajne kur'anskog izraza*. Novi Pazar: El-Kelimeh.

Grandić, R. i Karić, E. (2009). *Pedagogija*. Tuzla: Book.

Halilović, S. (2012). *Šta Kur'an kaže o čovjeku: uvod u kur'ansku antropologiju*. Sarajevo: El-Kalem; Centar za napredne studije.

Halilović, S. (2015). *Osnovi tefsira: temeljne postavke za pravilno razumijevanje i tumačenje Kur'ana. 2. dopunjeno izd.* Sarajevo: Dobra Knjiga.

Halilović, S. (2024). *Tefsir: komentar Kur'ana časnog. Knj. 3/4 (Sure 26-53)*. Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici.

Havelka, N. (2008). *Socijalna percepcija. 3. izd.* Beograd: Zavod za udžbenike.

Ibn Kesir, I. (2002). *Tefsir: skraćeno izdanje*. *2. izd*. Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć BiH.

Isić-Imamović, A. (2024). Efekti djelovanja izražavanja zahvalnosti na psihološko blagostanje djece i mladih. *Novi muallim, Udruženje ilmijje Islamske zajednice u BiH, Sarajevo,* 100, 92-97.

Koenig, E i Zedler, P. (2001). *Teorije znanosti o odgoju: uvod u osnove, metode i praktičnu primjenu*. Zagreb: Educa.

Korkut, B. (1992). *Kur'an s prevodom*. Medina Munevvera: Kompleks Hadimu-l-Haramejni-š-Šerifejni-l-Melik Fahd za štampanje Mushafi Šerifa.

Krneta, D. (2006). *Interaktivno učenje i nastava*. Banja Luka: Fakultet za političke i društvene nauke.

Lalović, Z. i Trebješanin, Ž. (2011). *Pojedinac u grupi: priručnik za nastavnike*. Podgorica: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Latić, Dž. (2001). Osnove kur'anske pedagogije. *Novi muallim, Udruženje ilmijje Islamske zajednice u BiH, Sarajevo,* 5, 4-24.

Milat, J. (2005). *Osnove metodologije istraživanja*. Zagreb: Školska knjiga.

Millar, J. (2008). *Secrets of Body Language [DVD]*. New York City, (US): History (TV channel), A+E Networks.

Muftić, T. (2017). *Arapsko-bosanski rječnik*. Sarajevo: El-Kalem.

Neimarlija, M. (2013a). Emocionalni profil kur'anskih odgojnih autoriteta u interpersonalnom odnosu. *Novi muallim, Udruženje ilmijje Islamske zajednice u BiH, Sarajevo,* 53, 12-18.

Neimarlija, M. (2013b). *Mikropedagoški aspekt kur'anskog modela odgoja u školskoj vjeronauci*. Neobjavljena magistarska disertacija. Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici.

Neimarlija, M. (2015). Kur'anska perspektiva (dis)pozicijskog karaktera odgajateljevog autoriteta. *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Zenici*, 13, 235-248.

Pašalić-Kreso, A. (2000). *Rano učenje: ili učenje u funkciji uvećavanja kapaciteta mozga*. Sarajevo: Centar za obuku i obrazovne inicijative Step by Step.

Pennington, D.C. (2001). *Osnove socijalne psihologije. 2. izd*. Jastrebarsko: Naklada Slap.

Popadić, D., Pavlović, Z. i Žeželj, I. (2018). *Alatke istraživača: metodi i tehnike istraživanja u društvenim naukama.* Beograd: Clio.

Qal'ahdži, M. R. (2006). *Ličnost posljednjeg Allahovog poslanika.* Sarajevo: El-Kalem; Zenica: Islamski pedagoški fakultet.

Reardon, K.K. (1998). *Interpersonalna komunikacija - Gdje se misli susreću*. Zagreb: Alinea.

Rijavec, M. i Miljković, D. (2002). *Neverbalna komunikacija: jezik koji svi govorimo*. Zagreb: IEP/VERN.

Rot, N. (2003). *Osnovi socijalne psihologije*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Rot, N. (2010). *Opšta psihologija*. Beograd: Zavod za udžbenike.

Slatina, M. (1998). *Nastavni metod: prilog pedagoškoj moći suđenja*. Filozofski fakultet u Sarajevu.

RELIGIOUSPEDAGOGICAL CONCEPTUALIZATION OF LUKMAN'S ADVICES

Muamer Neimarlija, PhD

Abstract

In the religiouspedagogical perspective, the human heart (el-kalb) is the central object of upbringing interests, and its upbringing relevant constitutive characteristic is freedom. Since the authentic and responsible development of religious consciousness (et-takwa) can be realized exclusively in the zone of freedom, then, from this point of view, it is possible to understand the religiouspedagogical significance of advising as a non-intrusive and, therefore, effective methodological approach with regard to the targeted upbringing outcome. In this text, the actualized thematic unit of the Quranic chapter Lukman is traditionally recognized and marked by the phrase The advices of the wise Lukman. Therefore, the axial heuristic thread of the subject research is the search for conceptual links between advising and effective upbringing. Starting from the aforementioned understanding, the goal of this research was to establish, based on qualitative analysis, the key concepts contained in the advices of the wise Lukman, which are significant for the upbringing of children and youth. Therefore, this work belongs to the qualitative research paradigm, and the methods of hermeneutics (Milat, 2005) and theoretical analysis (Grandić and Karić, 2009; Milat, 2005) and coding technique (Popadić, Pavlović and Žeželj, 2018) were applied. By analyzing the referential verses of the subject Quranic chapter and the available relevant literature, the following key concepts were established: wisdom, upbringing transmission, social environment, social pressure, responsibility, prosocial activism, non-verbal and paraverbal communication.

Keywords: Quran, religious pedagogy, upbringing, Lukman, advising, conceptualization